

Pontificia Università Antonianum  
Facoltà di Scienze Bibliche e Archeologia  
Studium Theologicum Jerosolymitanum

---

Daniel L. Chrupcała

**Sacramenti del servizio della comunione:  
Ordine – Matrimonio**

(Ad uso degli studenti)

Jerusalem 2024

## INTRODUZIONE

Il *Catechismo della chiesa cattolica* chiama l'ordine e il matrimonio "i sacramenti del servizio della comunione". Tale definizione esprime bene il valore salvifico-ecclesiale dei due segni sacramentali. La loro finalità infatti non sta tanto nel realizzare la salvezza personale quanto quella socio-ecclesiale.

L'ordine e il matrimonio sono ordinati alla salvezza altrui. Se contribuiscono anche alla salvezza personale, questo avviene attraverso il servizio degli altri. Essi conferiscono una missione particolare nella chiesa e servono all'edificazione del popolo di Dio (n. 1534).

L'ordine e il matrimonio hanno un carattere sociale e sono stati istituiti principalmente per il servizio della chiesa – popolo peregrinante di Dio. Si potrebbe anche dire che la loro finalità ultima consiste nell'*edificazione del regno di Dio*; il matrimonio realizza tale fine abilitando i coniugi alla fondazione naturale, morale e religiosa della famiglia cristiana in quanto parte del popolo di Dio; l'ordine invece abilita alla fondazione e direzione delle comunità cristiane.

La portata sociale dell'ordine e del matrimonio non vuol dire comunque che questi sacramenti siano privi di *effetto per chi li riceve*. Benché il sacramento dell'ordine fosse stato istituito per la salvezza altrui, tuttavia i ministri ordinati, mediante il compimento del loro servizio al regno di Dio in questo mondo, ottengono pure la salvezza personale. Lo stesso avviene nel matrimonio: pur essendo in primo luogo un servizio alla famiglia e alla chiesa (e quindi all'umanità), al tempo stesso esso diventa per gli sposi un mezzo personale di salvezza.

Alla finalità ecclesiale dell'ordine e del matrimonio si collega anche *l'efficacia* che, in misura ancora più elevata rispetto agli altri sacramenti, *si manifesta nell'adempimento della missione di una vita cristiana assunta*. La grazia comunicata al soggetto non può non produrre i suoi effetti nel servizio della chiesa. In virtù dei sacramenti dell'iniziazione cristiana il cristiano svolge già una missione nella chiesa e nel mondo; si tratta di un servizio (vocazione) comune a tutti i battezzati. L'ordine e il matrimonio vi aggiungono un compito particolare.

In questi sacramenti, coloro che sono già stati *consacrati* mediante il battesimo e la confermazione per il sacerdozio comune di tutti i fedeli (LG 10), possono ricevere *consacrazioni* particolari. Coloro che ricevono il sacramento dell'ordine sono *consacrati* per essere "posti, in nome di Cristo, a pascere la chiesa con la parola e con la grazia di Dio" (LG 11). Da parte loro, "i coniugi cristiani sono corroborati e come *consacrati* da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato" (GS 48) (n. 1535).

L'assunzione di un ruolo specifico nella chiesa è legato alla *consacrazione*. La separazione dal profano e la destinazione ufficiale a un servizio di Dio non si realizzano solo nel caso di coloro che ricevono il sacramento dell'ordine, ma anche (per somiglianza) in quelli che vengono consacrati nel sacramento del matrimonio.

# IL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Il sacramento dell'ordine perpetua nella chiesa la missione affidata da Cristo agli apostoli; è perciò il sacramento del ministero apostolico. Esso ha tre gradi o ordini: l'episcopato, il presbiterato e il diaconato. Il nome "ordine" deriva dall'antichità romana; così venivano chiamati i corpi costituiti in foro civile, soprattutto il corpo di coloro che governano. *Ordinatio* / ordinazione indica l'assunzione o incorporazione in un *ordo* / ordine. A parte i tre ordini ministeriali, anche gli altri gruppi ecclesiali venivano indicati con tale nome: catecumeni, vergini, sposi, vedove, penitenti.

L'inserimento in uno di questi ordini avveniva tramite un rito liturgico, chiamato *ordinatio*; a seconda dei casi, si trattava di una consacrazione, una benedizione o un sacramento. Oggi la parola "ordinazione" è riservata all'atto sacramentale dell'imposizione delle mani che conferisce un dono dello Spirito e abilita all'esercizio di una "potestà sacra" nella chiesa; dato il suo significato, ossia una separazione o una investitura da parte di Cristo, l'ordinazione è chiamata anche consacrazione (*consecratio*).

## Parte prima: Evoluzione storica

Un'indagine centrata sulle fonti bibliche aiuta a capire meglio il posto che il sacramento dell'ordine occupa all'interno dell'economia salvifica. Il nuovo sacerdozio incarnato da Cristo pone fine al sacerdozio dell'antica alleanza e diventa il fondamento del sacerdozio della chiesa. In questo modo la persona di Gesù Cristo e il suo sacerdozio stanno alla base del sacerdozio cristiano e dell'evoluzione storica del rito ecclesiale.

## Capitolo I

### ESSENZA DEL SACERDOZIO CRISTIANO

Il sacerdozio cristiano è soggetto oggi a diverse interpretazioni che mettono in luce tutta la problematicità di questo fenomeno. La figura del sacerdote si presenta per molti incomprensibile, viene ignorata e persino combattuta quale espressione di un sistema religioso sorpassato. L'uomo moderno ha difficoltà di percepire il vero significato della figura del sacerdote, perché in un mondo fortemente secolarizzato si è perso l'aspetto fondamentale del sacerdozio che è una funzione della religione in quanto complesso culturale e va compreso a partire dall'immagine di Dio e della comunità religiosa. Purtroppo, anche Dio e la chiesa sono realtà che attraversano oggi un momento di crisi. La nuova mentalità della nostra epoca si scontra così con la fede tradizionale. Lo sforzo teologico consiste nel riunire le due parti in apparenza opposte, elaborando in maniera nuova e approfondita le verità di fede (immutabili) e traducendole in una forma di linguaggio (mutabile) più chiara e intelligibile all'uomo contemporaneo. La nuova deli-

neazione della figura del sacerdote e della natura del sacerdozio cristiano deve tener conto delle esigenze dei tempi, senza tralasciare quello che appartiene al suo nucleo perenne (per sempre) e identico (lo stesso).

### **1. La ricerca di un criterio interpretativo**

Nel tentativo moderno di elaborare una definizione del sacerdozio si battono varie strade che hanno una caratteristica comune: sono riduttive e insufficienti per determinare la vera portata del sacerdozio cristiano.

a) Molti (soprattutto nell'ambiente protestante) considerano il ruolo principale del sacerdote come *frutto dell'evoluzione sociale*. Ogni società, compresa quella ecclesiale, ha bisogno di guide e perciò conferisce ad alcune persone idonee l'incarico di governo e di presidenza. Il punto debole di questa interpretazione – nella quale peraltro il sacerdozio, visto come un fatto puramente sociologico, viene staccato dall'istituzione di Cristo – sta nel voler ridurre la chiesa a una qualsiasi società umana, determinando quindi la sua struttura a partire dalle leggi generali del vivere sociale. Resta comunque vero che il sacerdozio cristiano, immutabile nella sua essenza, deve sempre adattarsi alla mentalità dell'epoca.

b) L'indagine storica sulle religioni può senz'altro gettare più luce sul fenomeno del sacerdozio. Tuttavia, il tentativo di farne derivare l'immagine cristiana del sacerdote si rivela arduo. Ciò è dovuto al fatto che le religioni sono numerose e le loro diverse e spesso contrastanti concezioni del sacerdozio non consentono di stabilire una nozione comune (per non parlare poi delle religioni senza sacerdoti).

Se il sacerdote è, in linea di principio, colui che compie le funzioni rituali o culturali, allora dobbiamo dire che nelle cosiddette *religioni naturali* non esisteva il sacerdozio. Esso è sostituito dalla magia che offre difesa e aiuto di fronte alle potenze ostili all'uomo (che coincidono con il divino). Talvolta i "sacerdoti" umani sono ritenuti depositari stessi della potenza divina o rappresentanti della divinità.

Nelle *religioni culturali* compare una concezione diversa del divino e quindi del sacerdozio. Gli dèi vengono visti come fondatori o custodi dei valori e beni delle singole culture (potere, diritto, morale, salvezza). Di conseguenza l'immagine del sacerdozio viene specificata dal legame tra sacerdote e fattori culturali: il potere politico e sacrale del re (re-sacerdote), il diritto statale e morale (sacerdote legislatore e giudice), la salvezza ottenuta mediante una scienza superiore (veggenti e profeti) o un potere superiore (sacerdote medico e guaritore). Il manifestarsi di queste forze simboleggia l'intima unione del sacerdote con la divinità. Egli esercita il suo potere a vantaggio del singolo e della comunità, ma può anche usarlo – qualora incaricato dalla divinità – a scopo giudiziale-punitivo. Il sacerdozio di questo tipo assume una forma istituzionale ed è sancito da un rituale di consacrazione.

Non è possibile concludere che il sacerdozio cristiano derivi direttamente da quello presente nelle antiche religioni pagane, anche se alcuni concetti sembrano simili. Il sa-

cerdozio cristiano supera di gran lunga le anticipazioni del passato, avendo un senso più ricco e più completo di mediazione religiosa.

c) Il *giudaismo*, religione rivelata, è la culla del cristianesimo. L'immagine giudaica del sacerdote, pur influenzata in parte dalle religioni naturali e culturali, presenta un volto nuovo. Il motivo di questa novità sta nell'idea di un Dio uno e unico – creatore dell'universo, Signore della storia, fonte dell'ordine morale e religioso. Il sacerdote è servo di Dio e mediatore dei doni divini e delle preghiere del popolo. Tutto ciò che egli è e possiede deriva esclusivamente da Dio che lo ha chiamato a questo servizio. Così fu già nella chiamata di Abramo (un sacerdozio non istituzionalizzato esercitato dal capo di un clan o di una tribù) e in particolare nella chiamata di Aronne. In virtù dell'alleanza conclusa da Dio con Mosè nacque il sacerdozio israelitico, caratterizzato fin dall'inizio da due limitazioni: il sacerdozio diventa un'istituzione legata alla tribù di Levi – eredità di una sola famiglia; e l'attività sacerdotale si riduce in prevalenza al culto (il servizio dell'altare invece è solo una delle tre funzioni del sacerdote; cf. Dt 33,8-11), soprattutto dopo la costruzione del tempio di Salomone. Questo fatto genera una crescente esteriorizzazione del culto. È vero che la santità del sacerdote viene accentuata, ma si tratta di una santità rituale più che morale. La degenerazione dell'istituto sacerdotale provoca, a sua volta, una costante reazione dei carismatici religiosi (i profeti) e a partire dall'VIII s. la critica diventa sempre più aspra.

Dopo l'esilio e la fine della monarchia il sacerdozio israelitico subisce ulteriori modifiche. Diventato l'unica forza in grado di suscitare una rinascita nazionale e spirituale del popolo, il sacerdozio del tempio, sotto la guida del sommo sacerdote, assume sempre di più dei connotati politici. In parallelo a ciò si forma una organizzazione religiosa laica (il partito dei farisei) e un gruppo di teologi (i dottori della legge e gli scribi).

Il sacerdozio dell'AT può essere considerato come una figura della realtà contenuta nel NT. Non si tratta, però, di una sorgente da cui scaturisce il sacerdozio della nuova alleanza, ma di una piattaforma atta a chiarire la radicale novità del sacerdozio cristiano. Il mistero dell'Incarnazione su cui si basa, supera in modo assoluto l'attesa giudaica e modifica anche tutte le realtà culturali, compreso il sacrificio e il sacerdozio.

## **2. Cristo, fonte e modello del sacerdozio cristiano**

Per definire la vera natura del sacerdozio cristiano (comune e ministeriale) occorre volgere lo sguardo alla persona di Gesù Cristo che incarna i tratti del nuovo e definitivo sacerdozio. Le indicazioni provenienti da altre fonti possono aiutare in questa comprensione, ma non potranno sostituirsi alla realtà di Cristo stesso. Solo lui può illuminare l'idea cristiana di sacerdozio, dato che lo ha istituito e ne ha realizzato perfettamente il modello. “È dunque nel Cristo che bisogna scoprire i tratti caratteristici del sacerdozio ministeriale. In lui si trova l'origine di questo sacerdozio, non soltanto perché egli è l'autore di una istituzione, ma prima di tutto a motivo della formazione iniziale e ideale

del sacerdozio nella sua persona. Il sacerdozio – se così si può dire – ha preso corpo in lui prima di prendere corpo nella Chiesa”<sup>1</sup>.

La Lettera agli Ebrei è l’unico scritto del NT che parla esplicitamente di Cristo sacerdote. Questa presentazione dottrinale affonda le sue radici nella tradizione evangelica del ministero terreno di Gesù ed è qui che bisogna cercare la testimonianza di Gesù su se stesso e sulla novità del sacerdozio che egli ha incarnato e trasmesso alla sua chiesa.

#### *a) Gesù di fronte al sacerdozio giudaico*

Notiamo anzitutto *l’assenza di un vocabolario sacerdotale sulla bocca di Gesù*; egli non si è mai proclamato sacerdote, né ha parlato di sacerdozio in riferimento ai suoi discepoli. La mancanza di una terminologia tecnica non esclude tuttavia la presenza del suo contenuto; non è la prima volta poi che Gesù evita di qualificarsi con titoli correnti, perché soggetti a facili equivoci, riduttivi, inadeguati per esprimere il mistero della sua persona (cf. il titolo di Messia/Cristo). Nel caso del titolo di sacerdote, la sua assenza indica che Gesù non si attribuiva un sacerdozio simile a quello giudaico. Del resto, egli ne era escluso a causa del carattere ereditario del sacerdozio levitico (Eb 8,4). Il sacerdozio di Gesù è un “vino nuovo” che ha bisogno di otri nuovi (Mc 2,22). La profonda differenza di prospettiva non permetteva a Gesù di attingere alle qualifiche sacerdotali del tempo; ciò significherebbe solidarizzare con le posizioni del sacerdozio ufficiale – un sistema religioso legalista che cercava soprattutto di salvaguardare gli interessi di un gruppo e il proprio onore.

Contrariamente a quanto possa sembrare a prima vista, Gesù mostra grande rispetto per la funzione sacerdotale, comandato già dalla legge. Ai sacerdoti era assegnato ad es. il compito di attestare l’avvenuta guarigione. Gesù obbedisce a questa prescrizione della legge, pur mantenendo le distanze dal sacerdozio giudaico (Mc 1,44: “Non dire niente a nessuno, ma va’, presentati al sacerdote...”; cf. Lc 17,14). Non mancano però le note critiche. Gesù *denuncia il legalismo dei sacerdoti giudaici*. Significativa al riguardo è la parabola del buon samaritano (Lc 10,30-37): il comportamento del sacerdote e del levita, motivato da una finzione legale, ricusa la mancanza di carità. L’amore del prossimo, che supera le frontiere di razza e culto, è la nota distintiva del nuovo sacerdozio, l’esatto opposto del sacerdozio giudaico che continuamente osteggiava la missione di Gesù – di rivelazione dell’amore divino – con le obiezioni attinte dalla legge culturale (soprattutto per quanto riguarda i miracoli compiuti nel giorno di sabato). Gesù ne era “indignato” (Mc 3,5). Lo scontro tra le due mentalità che reggono i rispettivi tipi di sacerdoti, quella legalista e quella dell’amore, si esprime bene nella decisione dei sommi sacerdoti “di uccidere anche Lazzaro” (Gv 12,10), oltre a Gesù (Gv 11,47-53), per cancellare ogni traccia del miracolo.

Tra Gesù e il sacerdozio ufficiale nasce una aperta opposizione. Le autorità del tempio vedono in lui un pericolo per i loro diritti. L’espulsione dei mercanti dal tempio (Mc 11,15-18//) rappresenta un chiaro gesto di rivendicazione da parte di Gesù della sua au-

---

<sup>1</sup> J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Firenze 1981, 13.

torità sul tempio, ma è anzitutto un gesto simbolico che vuole raffigurare l'espulsione dell'autorità sacerdotale esistente, responsabile del culto da cui cercava di trarre il profitto. È in questo contesto che si colloca *la dichiarazione di Gesù sull'edificazione di un nuovo tempio* (Gv 2,19). Cambiata nel contenuto, essa diventerà uno dei motivi della sua condanna a morte. In realtà, Gesù non intendeva distruggere il tempio materiale, anche se ne ha predetto la rovina (Lc 21,5-6//). La distruzione del tempio, insieme con il suo culto sacrificale e il sacerdozio che lo officiava, concerne in primo luogo il livello spirituale: la morte di Gesù pone fine al vecchio regime religioso, mentre la risurrezione inaugura un nuovo culto e un nuovo sacerdozio centrati nella persona di Gesù (Mt 12,6: "qui c'è qualcosa più grande del tempio"; cf. anche Gv 4,19-24).

Il processo di Gesù costituisce *il vertice del conflitto tra i due sacerdozi*. Le autorità sacerdotali hanno compreso perfettamente l'accusa mossa da Gesù riguardo al loro comportamento che causa la distruzione del tempio. "Per invidia" (Mc 15,10) quindi e con grande astuzia tentano di fronte a Pilato di rovesciare l'accusa e di far ricadere su Gesù la responsabilità per la distruzione del tempio. Ma il progetto fallisce, perché i testimoni non riescono a mettersi d'accordo. Allora il sommo sacerdote fa un ultimo tentativo e chiede a Gesù di svelare la sua vera identità. La risposta di Gesù rappresenta una rivendicazione del sacerdozio eterno attribuito al messia, un sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedek, indipendente da quello levitico, che inizia "d'ora innanzi" (Mt 26,64).

#### *b) La natura del nuovo sacerdozio*

Nella critica del sacerdozio giudaico Gesù fa vedere indirettamente le linee portanti del suo sacerdozio. Sono due le note distintive del nuovo sacerdozio, incarnato da Cristo e voluto per la sua chiesa: il carattere sacro e la ministerialità. Il sacerdote è l'uomo del sacro in quanto tutto il suo essere è consacrato a Dio e, instaurando con lui rapporti privilegiati, manifesta nella sua azione la presenza divina. La missione del sacerdote si presenta, poi, come quella di un pastore: è un ministro, ossia colui che compie un servizio di tipo rituale o culturale a nome della comunità e a questo titolo svolge anche un ruolo sociale, essendo munito di un'autorità speciale.

#### *L'uomo del sacro*

La santità di Gesù è un caso unico nel suo genere. Egli è l'uomo del sacro perché è santo per eccellenza. In virtù del suo concepimento verginale è "santo" (Lc 1,35) in senso ontologico. La sua santità, ovverosia la consacrazione al servizio di Dio, non si realizza per un'azione rituale ma viene direttamente dall'alto. Gesù è consacrato dal Padre (Gv 10,36), è sacro nel modo più perfetto, perché il suo essere appartiene alla persona divina del Figlio.

Questa consacrazione iniziale si sviluppa però e si manifesta negli atti concreti della missione di Gesù: la presentazione al tempio (l'assunzione dell'impegno personale), il battesimo nel Giordano (la consacrazione-l'unzione in vista della missione), i modi di

agire con la gente (la manifestazione della santità di Dio), il sacrificio della croce (l'espressione radicale della consacrazione a Dio).

La prima conseguenza di questo modo di concepire e di vivere la santità rappresenta *un passaggio dall'ordine delle cose all'ordine delle persone*; il sacro non si riferisce in primo luogo alle realtà materiali (edificio di pietra, paramenti liturgici, ecc.), bensì alla persona di Gesù. In altre parole, per chi intende seguirlo nella sua consacrazione, la comunicazione del sacro avviene mediante una relazione interpersonale e non tanto tramite un semplice contatto materiale (il rito della consacrazione). Chiamato ed eletto, l'uomo si lega pienamente a Cristo, offrendo la propria esistenza a un servizio personale per Cristo e al posto di Cristo.

In secondo luogo, il sacro possiede *un carattere dinamico*. La consacrazione iniziale deve diventare fondamento di una attività in cui è impegnato l'uomo intero. La finalità del sacro non consiste nel circoscrivere il dominio di Dio all'essere umano, ma è volta a estendere questo dominio a tutta l'umanità e al mondo. La creazione, opera di Dio, è luogo d'incontro tra Dio e l'uomo, per cui il sacro diventa *un mezzo di avvicinamento* tra Dio che ama e l'umanità in cerca dell'Amore. Anche le azioni più banali, come il mangiare e il bere, possono diventare mezzi di santificazione facendo penetrare nella vita umana la santità divina.

la ministerialità

Nonostante la reticenza di Gesù verso i titoli, egli tuttavia si è attribuito *la qualifica di pastore*: “Io sono il buon pastore” (Gv 10,11). A questa dichiarazione esplicita si accostano altri testi evangelici da cui risulta chiaramente che Gesù si considerava un pastore con la missione speciale di salvare le pecore perdute (Mt 15,26; 18,12-14; 25,32; Mc 6,34; 14,27; Lc 15,3-7; cf. anche Eb 13,20: “il pastore grande delle pecore”). La qualità di pastore rivendicata da Gesù è unica, perché egli realizza in maniera piena e perfetta il modello di pastore-YHWH (Ez 34); con una novità e una differenza di fondo. Nella sua trascendenza divina infatti, YHWH non ha potuto mostrare la dedizione estrema del pastore per le sue pecore: sacrificare se stesso. Facendosi uomo, Gesù è in grado di compiere questo atto d'amore. È la novità dovuta al mistero dell'Incarnazione.

“Pastore” fu dall'inizio e rimane tuttora la qualità che definisce, nel linguaggio corrente, la posizione dei sacerdoti ordinati nella comunità cristiana. I discepoli, mandati da Gesù in missione, assumono lo stesso orientamento pastorale del Maestro: “rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele” (Mt 10,6) e poi: “andate in tutto il mondo...” (Mt 28,19-20). E anche loro, se vogliono diventare veramente pastori buoni, devono dimostrare un amore illimitato per il gregge.

Il senso dell'autorità di Gesù, trasmessa ai discepoli e ai loro successori, va ricercato quindi nel paradigma del pastore-Gesù. Il nuovo sacerdozio deve essere concepito come un “ministero”, ossia un *comportamento da umili servitori*, secondo l'esempio dato da Gesù<sup>2</sup>. Egli non è venuto per farsi servire ma per servire, fino al sacrificio della sua vita

---

<sup>2</sup> Cf. G. Leonardi, “Cristo il servo modello dei ministeri-servizi nella chiesa”, *StPat* 45 (1998) 577-595.

(Mc 10,45; Mt 20,28). La missione e l'autorità del pastore consistono in un "ministero", in un servizio, ed essere pastore vuol dire essere un "ministro", un servo. Il vero sacerdozio non ricerca il proprio vantaggio né il proprio onore, poiché evita di farsi servire; esso viene esercitato con piena dedizione all'umanità. L'umiltà che si dispiega nel servizio e nel sacrificio contraddistingue la vera autorità pastorale. Questo atteggiamento "ministeriale" del pastore – un'autorità che si traduce nell'amore – è (e deve rimanere) la caratteristica del sacerdozio cristiano.

L'autorità del pastore incarnata da Gesù supera l'ambito della missione del sacerdozio giudaico in cui l'azione sacerdotale si risolveva quasi esclusivamente nel culto. Essa non si limita all'attività rituale che gli appartiene in proprio, ma comprende anche la missione di profeta e di re. Il pastore del nuovo sacerdozio è colui che al tempo stesso *assume una triplice funzione*: profetica, sacerdotale in senso culturale, e regale.

Come risulta dall'esempio di Gesù, l'insegnamento (una missione propria del profeta) è il compito primario del pastore. Presentarsi come pastore significa quindi insegnare la buona novella agli uomini, trasmettendo ad essi il messaggio di Dio.

Il culto della nuova alleanza è un culto "in spirito e verità" (Gv 4,24). Ma questo non vuol dire che, dopo aver superato i sacrifici rituali del giudaismo, il nuovo sacerdozio non abbia un proprio sacrificio e quindi che la funzione culturale del sacerdote cristiano non comporti un aspetto rituale. Il sacrificio personale di Gesù, che sorpassa di gran lunga ogni sacrificio, diventa centro del nuovo culto e fondamento di un rito sacrificale. L'eucaristia è una ripresentazione rituale dell'unico sacrificio di Cristo sulla croce.

Di fronte a Pilato Gesù ha rivendicato il titolo di re. Ha precisato, tuttavia, che la sua regalità non era di questo mondo, da esercitarsi cioè nell'ambito della società civile. Essa ha una natura religiosa e si esprime quale potere di direzione e di guida in veste di pastore. Non si tratta dunque di una regalità di prestigio ma di un umile servizio, di un ministero che si instaura con il sacrificio di se stessi. L'autorità regale del pastore è data per salvare, non per opprimere o condannare.

## Capitolo II

### LE ORIGINI BIBLICHE DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Nel tentativo di scoprire le origini bibliche del sacramento dell'ordine, non dobbiamo pensare di trovare nell'istituzione da parte di Gesù Cristo la determinazione giuridica della gerarchia così come essa si è sviluppata in seguito. L'intenzione di Gesù va limitata ai principi destinati a tradursi successivamente in regole più precise. Ed è proprio per questo motivo che il punto di partenza del sacerdozio cristiano riveste una importanza decisiva, ponendosi come base e norma dell'ulteriore evoluzione storica.

#### 1. Il sacerdozio nell'AT

Il sacerdozio dell'antica alleanza fa parte del disegno di Dio che raggiunge la sua pienezza nei tempi evangelici. La novità del sacerdozio cristiano deriva in tutto dall'evento Cristo, il quale possiede tuttavia una certa preparazione nell'AT<sup>3</sup>.

##### *a) Il sacerdozio dell'antico popolo d'Israele*

Fra tutti i popoli della terra Dio si è scelto Israele per farne un popolo santo – separato cioè dal profano e consacrato al suo servizio (Dt 7,6; 10,15; 14,2; 26,19) – e un regno sacerdotale: “Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa” (Es 19,6). L'elezione implicava una responsabilità; di fronte alle nazioni Israele doveva rendere testimonianza al Dio unico (Is 43,10.12; 44,8; 55,5) e svolgere un compito sacerdotale: offrire le preghiere in favore dell'umanità e farla partecipe delle benedizioni divine.

Questa esigenza, oscurata dall'attività rituale del tempio di Gerusalemme, riemerge dopo l'esilio e conduce verso una interiorizzazione del culto e del sacerdozio. Il ruolo del sacerdozio comune del popolo d'Israele viene visto in una prospettiva messianica, secondo cui il popolo ebraico godrà di una posizione privilegiata in mezzo alle nazioni: “Voi sarete chiamati sacerdoti del Signore, ministri del nostro Dio sarete detti ... Li chiameranno popolo santo, redenti del Signore” (Is 61,6; 62,12; cf. 2Mac 2,17-18).

##### *b) Il sacerdozio levitico*

L'istituzione del sacerdozio levitico risale al periodo mosaico e si sviluppa maggiormente durante la monarchia. Esso si trova al servizio del sacerdozio del popolo d'Israele. Oltre ad essere custodi del santuario (Nm 3,28.32), i sacerdoti svolgevano altri compiti: facevano conoscere la volontà di Dio mediante gli oracoli (Nm 27,21; Dt 33,8; 1Sam 14,41-42), insegnavano e interpretavano al popolo la Legge (Dt 31,9; 33,10; Ez 22,17; Mal 2,7), offrivano i sacrifici intercedendo per il popolo e invocando su di esso

---

<sup>3</sup> Sul sacerdozio nell'AT cf. J. Salguero, “Sacerdocio levítico y sacerdocio real en el Antiguo Testamento”, *CienciaTom* 93 (1966) 341-366; P. Zerafa, “Il sacerdozio nell'Antico Testamento”, *SDoctr* 15 (1970) 621-658; A. Penna, “Riflessioni sul sacerdozio dell'AT”, *RivBib* 18 (1970) 105-129; A. Sand, “ἱερεὺς”, *EWNT* 2 (1981) 427-429; C. Rocchetta, *I sacramenti della fede. Saggio di teologia biblica sui sacramenti quali “meraviglie della salvezza” nel tempo della chiesa*, Bologna 1988<sup>4</sup>, 426-441; J.M.L. Tillard, “Sacerdoce”, *DSp* 14 (1988) 1-37; P.J. Leithart, “Attendants of Yahweh's House: Priesthood in the Old Testament”, *JSOT* 85 (1999) 3-24.

le benedizioni di Dio (Dt 10,8; 21,5; 1Cr 23,13). Il ministero cultuale del sacerdozio levitico è caratterizzato quindi da due dimensioni essenziali di mediazione. Esso si esprime in modo speciale come un *servizio cultuale nel tempio*: per mezzo dei sacerdoti il popolo d'Israele presenta al Signore sacrifici e offerte – vertice della sua vita e della sua attività. Il secondo compito consiste nella *benedizione dell'assemblea*. Il sacerdozio svolge un ruolo di rappresentanza di Dio in mezzo al suo popolo: il sacerdote benedice nel nome del Signore.

All'inizio non esisteva ancora una chiara distinzione tra sacerdoti e leviti, entrambi appartenenti alla tribù di Levi e separati dal resto del popolo per il servizio del culto. Successivamente i ruoli dei due gruppi vengono specificati (Nm 18,7-32; Ez 44,11-31). I leviti diventano soggetti all'autorità dei sacerdoti e sono ritenuti loro aiutanti, dati da Dio “in dono ad Aronne e ai suoi figli” (Nm 8,19).

## 2. Il sacerdozio nel NT

Il sacerdozio cristiano è legato alla nuova alleanza realizzata da Gesù Cristo. Questo fatto spiega la sua novità e la diversità rispetto al sacerdozio dell'AT. Il sacramento dell'ordine, che continua nel tempo il ministero apostolico, è una partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo e un servizio reso al popolo sacerdotale<sup>4</sup>.

### a) Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio

La comunità cristiana manifesta fin dall'inizio la coscienza di essere un popolo sacerdotale, che compie le promesse e rivela il senso escatologico del sacerdozio del popolo eletto. Esso non è più legato a una terra, tribù, lingua o razza ma alla persona di Gesù. È lui al centro del nuovo culto e del nuovo sacerdozio formato da tutti i credenti in Cristo.

Stringendovi a lui pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo (1Pt 2,4-5).

I dispersi di ogni popolo e nazione – un non-popolo – sono diventati l'unico popolo sacerdotale di Dio, “la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa... il popolo di Dio” (1Pt 2,9-10). Il sacerdozio cristiano abbatte le barriere di ogni discriminazione e si estende fra tutti i popoli della terra. Il battesimo è la porta d'ingresso nella chiesa e “nel regno di sacerdoti” (Ap 1,6; 5,10), costituito tale dall'opera salvifica di Cristo. Incorporati a Cristo e diventati tempio dello Spirito santo, i cristiani sono chiamati a essere “sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il loro culto spirituale” (Rm 12,1).

---

<sup>4</sup> Sul sacerdozio nel NT si può vedere ad es. D. Bertetto, “La natura del sacerdozio secondo Hebr. 5,1-5 e le sue realizzazioni nel Nuovo Testamento”, *Salesianum* 26 (1964) 395-440; S. Cipriani, “La dottrina del sacerdozio nel Nuovo Testamento”, *Asprenas* 17 (1970) 28-58; A. Descamps, “Aux origines du ministère. La pensée de Jésus”, *RThLouv* 2 (1970) 3-45; S. Dianich, “I ministeri della chiesa nel Nuovo Testamento”, *RivBib* 18 (1970) 131-151; A. Rolla, “Il sacerdozio ministeriale nella Bibbia. Continuità e rottura con l'ambiente”, *Asprenas* 17 (1970) 1-9; S. Zedda, “Sacerdozio e ministeri nel Nuovo Testamento”, *Asprenas* 17 (1970) 10-27; O. Da Spinetoli, “Il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento”, *Ant* 47 (1972) 3-16; M. Houdijk, “Una discussione recente sui fondamenti neotestamentari del ministero sacerdotale”, *Conc* 8 (1972) 1987-2003; A. Lemaire, “Les ministères dans la recherche néo-testamentaire”, *La Maison-Dieu* 115 (1973) 30-60; J. Galot, “L'origine del ministero sacerdotale”, *CivCatt* 131/3 (1980) 209-220.

## b) Il sacerdozio di Cristo

Il carattere sacerdotale del nuovo popolo di Dio e del sacerdozio ministeriale dipendono totalmente dal sacerdozio di Cristo.

La testimonianza dei vangeli, e del NT in genere, è univoca: Gesù Cristo non apparteneva alla tribù di Levi e non ha mai svolto funzioni sacerdotali di tipo rituale. Eppure la Lettera agli Ebrei gli attribuisce questa qualifica, anzi lo considera persino l'unico e definitivo "sommo sacerdote", grande e misericordioso<sup>5</sup>.

La dimostrazione della realtà del sacerdozio di Cristo, organica e completa, si basa sulla persona di Gesù, il Figlio incarnato di Dio, "irradiazione della gloria [di Dio] e impronta della sua sostanza" (Eb 1,3). Egli è sacerdote per costituzione, in quanto unisce in sé la natura divina e quella umana. In virtù di questo essere teandrico, il suo sacrificio offerto al Padre è perfetto (dona realmente la salvezza), universale (efficace per tutti) e perenne (fatto una volta per sempre). Inoltre, dopo la sua glorificazione alla destra del Padre, Cristo rimane come l'eterno sacerdote in grado di salvare tutti coloro che si rivolgono a lui.

Gesù "non si attribuì la gloria di sommo sacerdote, ma gliela conferì" il Padre (5,5); è il "figlio costituito sopra la sua casa" (3,6). Grazie alla sua obbedienza filiale, Cristo viene "proclamato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek" (5,10). Melchisedek, "senza principio di giorni né fine di vita, fatto simile al Figlio di Dio" (7,4), diventa figura di Cristo e del suo sacerdozio. Infatti, il sacerdozio "alla maniera di Melchisedek" differisce e supera quello "alla maniera di Aronne", poiché trascende le leggi della discendenza carnale e si fonda sul giuramento divino e sull'obbedienza al volere di Dio.

In forza dell'incarnazione, Gesù, "reso in tutto simile ai fratelli" (2,17), "è in grado di sentire giusta compassione" per le debolezze umane (4,15; 5,2) e di "diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele" (2,17) e il vero mediatore della nuova ed eterna alleanza (8,6; 9,15). Per essere sacerdote bisogna possedere la natura umana. Il Figlio non era sacerdote prima di farsi uomo, anche se fin dall'eternità aveva un atteggiamento sacerdotale: era rivolto continuamente al Padre; è diventato realmente tale in virtù dell'incarnazione. Egli compie in modo perfetto le due dimensioni del sacerdozio levitico: sta davanti a Dio "sempre vivo per intercedere a nostro favore" (7,25) e benedice l'assemblea con il suo sangue di espiazione che purifica e santifica (9,13-14; cf. anche Lc 24,50-51).

Il sacrificio della croce esprime tutta la peculiarità e la grandezza del sacerdozio di Cristo<sup>6</sup>. La sua opera sacrificale si distingue radicalmente dai sacrifici compiuti nel tempio dai sacerdoti leviti.

---

<sup>5</sup> Si veda l'opera fondamentale di A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Torino 1990; cf. J. Moight, "Prêtre 'selon le Nouveau Testament'. À propos d'un livre récent", *RechScRel* 69/4 (1981) 573-598. Per i possibili riferimenti al sacerdozio di Gesù nei vangeli cf. N.G. Piotrowski - D.S. Schrock, "You Can Make Me Clean": The Matthean Jesus as Priest and the Biblical Theological Results", *CriswellThR* 14 (2016) 3-13; N. Perrin, "Jesus as Priest in the Gospels", *SBJT* 22/2 (2018) 81-99; Id., *Jesus the Priest*, London 2018.

<sup>6</sup> Cf. al riguardo H.S. Songer, "A Superior Priesthood. Hebrews 4:17-7:28", *RevExp* 82 (1985) 345-359.

Tale era infatti il sommo sacerdote che ci occorreva: santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori ed elevato sopra i cieli; che non ha bisogno ogni giorno, come gli altri sommi sacerdoti, di offrire sacrifici prima per i propri peccati e poi per quelli del popolo, poiché egli ha fatto questo una volta per tutte, offrendo se stesso (7,26-27).

La superiorità del sacerdozio di Cristo si rivela soprattutto nell'efficacia della sua opera salvifica: "Una sola volta, nella pienezza dei tempi, è apparso per annullare il peccato mediante il sacrificio di se stesso" (9,26). Quello che numerosi sacrifici dell'antica alleanza non riuscivano a ottenere, ora si realizza "per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, fatta una volta per sempre" (10,10). E siccome Cristo è salito nel santuario celeste (8,1-2), la sua offerta rimane valida in eterno ed egli, "poiché resta per sempre, possiede un sacerdozio che non tramonta" (7,24). L'entrata in cielo rappresenta la pienezza del sacerdozio di Cristo, iniziato con l'incarnazione<sup>7</sup>.

È evidente – come dimostra la Lettera agli Ebrei – che con la venuta di Cristo viene abolito il sacerdozio levitico insieme con i suoi sacrifici, copia e ombra del sacrificio della croce. Al centro della nuova alleanza si trova ora il sacerdozio di Cristo e il suo sacrificio.

### *c) Il sacerdozio degli apostoli*

Per assicurare l'esistenza del nuovo popolo sacerdotale era necessario far proseguire la missione sacerdotale di Cristo nella persona degli apostoli e dei loro successori. La scelta del gruppo dei discepoli da parte di Gesù e l'affidamento ad essi di una missione costituiscono la base e l'inizio del nuovo Israele di Dio.

#### la vocazione dei Dodici

Il modo in cui Gesù si sceglie i dodici apostoli (dopo una notte di preghiera: Lc 6,12; "nello Spirito santo": At 1,2) fa capire che si tratta di una vera e propria istituzione. Di fatto, l'espressione "fare / costituire i Dodici" è tecnica e indica l'inizio della comunità ecclesiale – erede della comunità di Israele sostenuta sui dodici patriarchi. I Dodici rappresentano le fondamenta della chiesa – erede e continuatrice di Israele. Il gesto sovrano di elezione manifesta la gratuità dell'iniziativa di Dio; Gesù, infatti, "chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici..." (Mc 3,13-14; cf. Gv 15,16). Diversamente dall'istituzione sacerdotale dell'AT, in cui il sacerdozio era ereditario, il ministero apostolico dipende da una chiamata personale; è una vocazione a seguire fedelmente Cristo e a prendere parte nella sua missione di salvezza. Con la chiamata, i Dodici assumono una nuova personalità; il loro essere deve diventare un essere con Cristo<sup>8</sup>.

In questo modo il sacerdozio del NT è strettamente legato alla persona di Cristo e alla sua chiamata; come Cristo fu scelto e inviato dal Padre (Gv 17,18), quale suo primo

---

<sup>7</sup> Vedi inoltre T. Da Castel San Pietro, "Il Sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei", *Greg* 39 (1958) 319-334.

<sup>8</sup> La chiamata è un'azione creatrice con cui si è introdotti non solo in una nuova funzione, ma soprattutto in uno stato nuovo (un cambiamento di tipo ontologico). Cf. su ciò J.-M. Hennaux, "Le sacerdoce, vocation ou fonction?", *NRT* 93 (1971) 473-488.

apostolo (Eb 3,1), così pure i dodici apostoli (“inviati / mandati”) vengono da lui scelti e inviati per una missione.

la missione dei Dodici

Il mandato degli apostoli riflette e prolunga quello di Gesù. Già durante il suo ministero terreno, egli ha inviato i discepoli a proclamare in suo nome l'avvento del regno di Dio (Mc 6,7-13//). La missione di Cristo non consisteva però unicamente in un annuncio verbale ma comprendeva anche l'attuazione dell'opera salvifica in favore degli uomini. Per cui, se prima della Pasqua gli apostoli condividevano con Gesù la sua missione di evangelizzazione, dopo la Pasqua a questo compito si affiancherà quello di estendere in via sacramentale il mistero pasquale della salvezza in ogni tempo e luogo. Non sarà una iniziativa personale ma l'esecuzione di un esplicito comando del Signore.

*La cena pasquale* (Mc 14,22-24//). Secondo la versione concorde dei sinottici, nell'ultima cena Gesù si mise a tavola con i suoi dodici apostoli. Perciò il comando: “Fate questo in memoria di me” (Lc 22,19; 1Cor 11,24-25), con cui Gesù stabilisce un rito di commemorazione sacramentale della sua Pasqua (l'eucaristia), è indirizzato proprio ad essi. Ciò significa che il ministero apostolico (dei Dodici e dei loro successori) viene legato in modo inseparabile alla ripresentazione sacramentale del sacrificio della croce. È un sacrificio definitivo che supera e abolisce i sacrifici dell'antica alleanza, ma è anche un sacrificio unico e perenne (“una volta per tutte”) che donerà la salvezza ogniqualvolta il mistero pasquale verrà reso presente in forma sacramentale.

Gli apostoli ricevono il potere di “far memoria” del mistero pasquale della salvezza e così vengono costituiti sacerdoti della nuova alleanza (l'ordine). Si tratta di un aspetto fondamentale della loro missione; il mandato della ripresentazione e dell'offerta del sacrificio stesso di Cristo sotto i segni sacramentali del pane e del vino si pone alla base del sacerdozio ministeriale<sup>9</sup>.

*La preghiera sacerdotale di Cristo per gli apostoli* (Gv 17). Oggi questa preghiera viene chiamata anche “dell'unità”, dato che comprende un'intercessione in favore di tutti i credenti in Cristo. Comunque, la sua parte principale si riferisce agli apostoli.

Prima dell'ora della glorificazione (la morte in croce), Gesù presenta al Padre i suoi discepoli e prega per loro, affinché siano custoditi e preservati dal male. Nelle parole di Gesù si nota un richiamo al linguaggio e all'istituzione del sacerdozio levitico (Nm 8,6-19). I leviti furono separati dal resto del popolo e divennero proprietà speciale di Dio che li diede in dono ad Aronne per aiutarlo; la loro investitura sacerdotale fu sancita per mezzo di un sacrificio. Anche gli apostoli vengono separati dal mondo, pur vivendo in esso (vv. 14-16), e diventano proprietà del Padre che li dà al Figlio (vv. 6.9.11.12a),

---

<sup>9</sup> *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1545: “Il sacrificio redentore di Cristo è unico, compiuto una volta per tutte. Tuttavia è reso presente nel sacrificio eucaristico della chiesa. Lo stesso vale per l'unico sacerdozio di Cristo: esso è reso presente dal sacerdozio ministeriale senza che venga diminuita l'unicità del sacerdozio di Cristo. ‘Infatti solo Cristo è il vero sacerdote, mentre gli altri sono i suoi ministri’ ”.

perché collaborino con lui nel compimento della sua opera (v. 18); e gli apostoli pure ricevono la loro investitura sacerdotale per mezzo del sacrificio di Cristo.

La consacrazione con cui Gesù fu segnato dal Padre è la stessa con cui gli apostoli vengono consacrati al Padre: “per loro io consacro [sacrifico] me stesso, perché siano anch’essi consacrati [pronti a sacrificarsi] nella verità” (v. 19). Questa consacrazione è per la missione; come Gesù fu mandato dal Padre (vv. 3.8.18a.21.23.25), così ora gli apostoli sono mandati da Gesù per prolungare nel mondo la sua missione di salvezza (vv. 18b.20).

*Il potere di rimettere i peccati* (Gv 20,21-23). Che la missione degli apostoli si identifichi con la missione stessa di Cristo, risulta chiaramente dal conferimento ad essi del potere di perdonare i peccati. La remissione dei peccati – annunciata prima della Pasqua (Mt 16,19; 18,18) – si tramuta in realtà in seguito al compimento degli eventi pasquali della salvezza. Ora questo dono può essere elargito a tutti tramite la mediazione degli apostoli. Essi tuttavia non fanno altro che continuare la missione del Figlio, inviato del Padre: “come il Padre ha mandato me, così io mando voi” (Gv 20,21).

Affidando agli apostoli il potere di rimettere i peccati, il Risorto “alita” su di essi il dono dello Spirito santo. Il verbo “alitare” è un *hapax legomenon* del NT e rimanda ai passi dell’AT: la creazione è un effetto del soffio creatore di Dio (Gn 2,7; Sap 15,11); la risurrezione nei tempi escatologici si realizzerà per intervento del soffio dello Spirito (Ez 37,9.14). Pertanto, lo Spirito santo “soffiato” sugli apostoli indica che il potere di perdonare i peccati passa da Gesù attraverso la mediazione dello Spirito, per cui il ministero sacerdotale degli apostoli si riveste di una importante componente pneumatica.

*Il grande mandato missionario* (Mc 16,15-16; Mt 28,18-20). Prima di ritornare al Padre, Gesù affida agli apostoli un importante compito missionario. Esso non si riduce a un mero annuncio di Cristo, ma dovrà comprendere anche la comunicazione universale della salvezza – frutto della morte e risurrezione di Gesù. Questa salvezza viene trasmessa mediante i segni sacramentali, il primo dei quali è costituito dal battesimo che introduce gli uomini nel popolo di Dio.

Il ministero degli apostoli si iscrive in questo grande comando di Cristo. La missione di evangelizzazione, affidata prima ad essi e poi ai loro successori, comprende varie tappe: andare, predicare, battezzare, insegnare (Mt 28,19-20a). Questa fatica missionaria durerà “fino alla fine del mondo”, ma gli apostoli non devono perdersi d’animo; nella loro opera verranno sostenuti da Cristo che sarà continuamente presente in forma reale benché invisibile (v. 20b).

*La pentecoste* (At 2,1-4). Secondo la promessa fatta da Gesù agli apostoli (Lc 24,49; At 1,4-5.9), nel giorno di pentecoste lo Spirito santo scende sulla comunità cristiana. Si tratta di un evento escatologico che dà inizio alla chiesa e alla sua missione universale. Gli apostoli hanno già ricevuto in precedenza lo Spirito: sono stati “unti” per il loro ministero. Ora questa unzione viene ulteriormente esplicitata. La pentecoste rappresenta per essi un’investitura pubblica che completa la prima recezione dello Spirito e inaugura nella chiesa il sacerdozio degli apostoli, insieme a quello di tutto il popolo della

nuova alleanza. Lo Spirito che scende su tutti i presenti produce negli apostoli un effetto proprio, in quanto abilita loro in modo particolare alla testimonianza di Cristo e alla guida della comunità escatologica della salvezza.

Gli apostoli sono consapevoli del compito loro affidato di essere pastori del gregge. Fin dall'inizio predicano la parola, battezzano, conferiscono il dono dello Spirito, celebrano la "frazione del pane", rimettono i peccati, impongono le mani per ordinare i nuovi ministri, ma soprattutto sono testimoni privilegiati di Cristo (Lc 24,48; At 1,8) e interpreti autentici della parola di Dio e della volontà del Signore per la sua chiesa (Gv 15,26-27; At 15,1-29).

L'insieme di queste indicazioni bibliche fa capire che Gesù ha voluto comunicare ai Dodici la pienezza del suo potere pastorale; ha trasmesso ad essi il suo sacerdozio in cui sono inclusi compiti di governo, di annuncio della parola e di attività culturale o sacramentale.

la struttura gerarchica

A Gesù non si deve soltanto l'elezione dei Dodici e la trasmissione ad essi del suo potere sacerdotale. Anche la struttura di questo sacerdozio, che assume un volto gerarchico e consiste in una gradazione dei poteri sacri, è radicata nella sua volontà istitutrice.

Secondo le intenzioni manifestate da Gesù, si possono individuare i tre gradi nella missione e nel potere di pastore. Più che una esatta corrispondenza, si tratta piuttosto di un fondamento remoto della futura triade tradizionale: episcopato, presbiterato, diaconato. Oltre al potere dei Dodici, si parla di un potere supremo accordato a Pietro; si scorge inoltre nella volontà di Gesù un chiaro indizio per assicurare agli apostoli un gran numero di collaboratori posti sotto la loro autorità.

*Il supremo potere pastorale di Pietro.* In forma solenne Gesù promette a Pietro un primato nella chiesa (Mt 16,18-19). Si tratta di un potere sovrano di cui solo lui potrà disporre. Gv 21,15-17 parla del compimento della promessa. A Pietro viene assegnata la missione di pastore universale: egli deve occuparsi della chiesa al posto di Gesù. Questa identità nella missione implica anche un potere supremo trasmessogli da Gesù. L'autorità che Pietro dovrà esercitare nella chiesa riguarda principalmente il campo della fede: è la missione di confermare i suoi fratelli nella fede (Lc 22,31-32).

Come risulta dagli Atti degli apostoli, la comunità primitiva ha compreso bene la volontà di Gesù, dato che fin dalla pentecoste Pietro svolge un ruolo di capo incontestato.

*I collaboratori degli apostoli.* Intorno a Gesù sono radunati numerosi discepoli, insieme alle donne (Lc 8,1-3). Da essi Gesù sceglie un gruppo ristretto dei Dodici. Ma anche agli altri è rivolto l'invito "vieni e seguimi" (cf. il giovane ricco: Mc 10,21//). I "discepoli" dei testi evangelici non sono ancora sinonimo di credenti, bensì coloro che si misero a seguire Gesù e dedicarono tutte le loro forze alla sua opera. Luca riferisce di una missione affidata ai settanta(due) discepoli, distinta da quella dei Dodici (Lc 10,1-20). Tra le due missioni non si notano differenze; entrambe hanno lo stesso oggetto: la

predicazione della buona novella; e analoghi poteri: sulle potenze del male e di far guarigioni.

Si impone quindi una conclusione: Gesù voleva istituire un gran numero di discepoli con lo stesso incarico degli apostoli. I Dodici ricevono un'autorità superiore, ma anche i loro collaboratori vengono forniti di una carica pastorale molto simile per quanto concerne la missione e il potere ad essa connesso.

#### *d) I successori degli apostoli e il sacramento dell'ordine*

Esercitando il proprio ufficio apostolico e il ministero sacerdotale ricevuto da Cristo, gli apostoli non dimenticano di assicurare il futuro della chiesa. Fin dall'inizio è costante la loro preoccupazione di trasmettere ad altri i loro poteri e la loro missione: assumono nel collegio degli apostoli Mattia al posto di Giuda (At 1,15-26), riconoscono la vocazione apostolica di altri chiamati (Paolo: At 9,1-19.27; Gal 1,18-19), scelgono i Sette "per il servizio delle mense" (At 6,1-6), affidano il mandato missionario a collaboratori scelti (At 14,23; 1Tt 1,5; 1Tm 5,22).

L'investitura all'ufficio avviene abitualmente mediante il *rito dell'imposizione delle mani*, unito alla preghiera liturgica (At 1,25; 6,6; 9,17; 13,3; 1Tm 4,14; 5,22; 2Tm 1,6). Si tratta di un gesto culturale ben noto nell'AT. In Nm 8,10 Dio comanda che i figli d'Israele impongano le mani ai leviti per introdurli nel loro servizio. In Nm 27,18 Dio comanda a Mosè di imporre la mano su Giosè per farlo diventare partecipe della sua autorità; e Mosè "pose su di lui le mani e gli diede i suoi ordini" (v. 23). Questa imposizione produsse i suoi effetti: "Giosuè, figlio di Nun, era pieno di spirito di saggezza, perché Mosè aveva imposto le mani su di lui; gli Israeliti gli obbedirono" (Dt 34,9)<sup>10</sup>.

Il gesto dell'imposizione delle mani, che gli apostoli assumono dalla tradizione ebraica, unito all'invocazione dello Spirito santo, diventa un mezzo abituale per conferire al candidato il dono divino da ravvivare e da comunicare; esso abilita al ministero esercitato al posto degli apostoli: un ministero di guida per conservare intatto il deposito della fede e un ministero di trasmissione universale della salvezza operata da Dio. È un ministero che si collega alla vocazione apostolica, la quale a sua volta è collegata al mandato di Cristo.

I sette uomini scelti dalla comunità per la "diaconia" furono presentati agli apostoli, "i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani" (At 6,6). L'istituzione dei Sette non è finalizzata soltanto al "servizio delle mense", ossia in vista di un'opera sociale a beneficio dei poveri. La predicazione di Stefano e l'attività evangelizzatrice di Filippo fanno ben intendere che il potere trasmesso dagli apostoli fosse di un altro genere. È probabile infatti che il "servizio delle mense" indichi la mensa eucaristica, per cui è lecito ritenere che i Sette ricevettero il potere di presiedere l'eucaristia e di esercitare quanto è connesso

---

<sup>10</sup> Per i particolari sul rito dell'ordinazione ebraica si può consultare K. Hruby, "La notion d'ordination dans la tradition juive", *La Maison-Dieu* 102 (1970) 30-56; L. Hoffman, "L'ordination juive à la veille du christianisme", *La Maison-Dieu* 138 (1979) 7-48.

so con questo servizio: la predicazione e la direzione della comunità<sup>11</sup>. La trasmissione di questo potere avviene mediante l'ordinazione che riveste della carica sacerdotale di Cristo.

Particolarmente significativo è il racconto dell'investitura missionaria di Paolo e Barnaba<sup>12</sup>. La loro elezione ha luogo durante una celebrazione liturgica sotto la diretta mozione dello Spirito santo (la chiamata e l'invio). “Allora, dopo aver digiunato e pregato, [profeti e dottori] imposero loro le mani e li accomiatarono” (At 13,3). Nella relazione che conclude il viaggio dei due missionari si legge: “designarono quindi per loro in ogni comunità alcuni anziani e dopo aver pregato e digiunato li affidarono al Signore” (At 14,23). Benché in questo passo non venga menzionata l'imposizione delle mani, è lecito pensare che anche qui si faccia riferimento alla consueta ordinazione per un ufficio mediante il rito dell'imposizione delle mani. Lo stesso vale per il passo di At 20,28; si tratta di una raccomandazione di Paolo rivolta agli anziani di Efeso: “Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito santo vi ha posti / costituiti come vescovi”.

Altri testi riguardanti l'imposizione delle mani si trovano nelle lettere pastorali.

– Paolo invita Timoteo a mantenere vivo il dono che gli fu conferito, quando venne consacrato al ministero della chiesa: “Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazione dei profeti, con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri” (1Tm 4,14). L'espressione “per indicazione dei profeti” sembra riferirsi a una investitura ecclesiale da parte della comunità (cf. 1Tm 1,18; At 13,1-3). Il “dono spirituale” denota qualcosa di particolare e di permanente: un dono dello Spirito conferito in modo stabile (“che è in te”). Esso fu comunicato a Timoteo “con l'imposizione delle mani”; non si trattava quindi di una semplice elevazione di mani, ma di una vera imposizione rituale, ossia di un mezzo causativo che opera l'infusione dello Spirito. Il segno sacramentale possiede un'efficacia in grado di produrre il dono da esso significato.

– Timoteo, a sua volta, ha il potere di trasmettere lo stesso dono agli altri. Tuttavia, data la grandezza di tale dono, egli deve mostrarsi prudente nella scelta dei candidati al ministero. Paolo gli rammenta questo dovere: “Non aver fretta di imporre le mani ad alcuno” (1Tm 5,22). Lo stesso significato hanno le parole dell'esortazione rivolta a Tito. Paolo lo lasciò a Creta per “stabilire presbiteri in ogni città, secondo le istruzioni” ricevute dall'apostolo (Tt 1,5); segue, quindi, una breve descrizione delle qualità richieste dal candidato al ministero episcopale (vv. 6-9).

– Un altro testo, 2Tm 1,6-7, coincide in pratica col precedente: “Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani. Dio infatti non ci ha dato uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza”. L'unica discordanza riguarda il ministro; prima si parlava del “collegio dei presbiteri”,

---

<sup>11</sup> V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, 201: i “Sette” non erano “semplicemente degli incaricati dei servizi assistenziali per l'intera comunità, bensì dei responsabili per la sola componente grecofona, ma per tutto l'insieme della sua vita”.

<sup>12</sup> Si veda S. Dockx, “L'ordination de Barnabé et de Saul d'après Actes 13,1-3”, *NRT* 98 (1976) 238-250.

ora invece viene menzionato soltanto Paolo. La differenza non crea difficoltà, dato che le due affermazioni non sono contraddittorie; infatti, nell'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri è inclusa quella di Paolo.

Paolo intende aiutare Timoteo a vivere in pienezza la sua vocazione, senza scoraggiarsi di fronte alle difficoltà e ciò anzitutto a motivo del “dono” ricevuto con l'imposizione delle mani: come il fuoco che giace vivo sotto la cenere, il dono di Dio deve essere ravvivato perché si riaccenda in tutto il suo splendore. In secondo luogo, ciò che deve incoraggiare Timoteo è la qualità del dono: lo “Spirito di forza, di amore e di saggezza” è un sostegno sufficiente per affrontare ogni genere di ostacolo. In virtù di questo interiore rafforzamento spirituale, Timoteo, timido per natura, potrà rendere con coraggio testimonianza a Cristo e svolgere efficacemente il suo ministero.

## Capitolo III

### EVOLUZIONE STORICA DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Nel NT i termini “episcopo”, “presbitero” e “diacono” non hanno ancora il significato che assumeranno in seguito. I primi due sono più o meno equivalenti, mentre “diacono” si può applicare a diversi gradi di ministero. Le informazioni frammentarie non consentono di tracciare una storia completa del ministero e della sua evoluzione strutturale nelle prime comunità cristiane. È evidente comunque che fin dalle origini si incontrano nelle chiese locali i gradi nell'autorità sacerdotale. Gli apostoli e i loro collaboratori costituivano nelle nuove comunità presbiteri e/o episcopi e diaconi. Con la crescita di queste comunità occorre assicurarne l'unità e il coordinamento con le altre chiese: la scelta di un capo locale (episcopo o presbitero) rispondeva a tale esigenza<sup>13</sup>.

Tracciando brevemente la storia dell'evoluzione successiva, l'attenzione si concentra soprattutto sui gradi e la sacramentalità dell'ordine, nonché sul rito dell'ordinazione.

#### 1. L'epoca patristica

L'episcopato monarchico si incontra per la prima volta nella comunità di Antiochia. Fu un centro missionario molto attivo e dovette pertanto adeguare la sua organizzazione a un rapido sviluppo in modo da avere un ministero capace di guidare i cristiani e coordinare con efficacia diverse attività. Come appare dalle lettere di Ignazio d'Antiochia († ca. 107), la gerarchia è ormai differenziata e composta di tre gradi.

Tutti rispettino i diaconi come lo stesso Gesù Cristo, e il vescovo come l'immagine del Padre, e i presbiteri come il senato di Dio e come il collegio apostolico: senza di loro non c'è chiesa (*Epistula ad Trallianos* 3,1).

A presiedere la comunità si trova un episcopo; egli dirige il collegio dei presbiteri, mentre i diaconi hanno un ruolo subalterno. Questa struttura gerarchica, che all'epoca di Ignazio aveva un carattere locale, si diffonderà ben presto in tutta la chiesa.

Secondo l'ordinamento ecclesiastico di Ippolito Romano (*La Tradizione apostolica*), questi tre ministeri vengono conferiti mediante l'imposizione delle mani; vi compaiono anche i ministeri di suddiacono e lettore conferiti pure, secondo le *Costituzioni apostoliche* (V s.), con il rito dell'imposizione delle mani. Agli ultimi due ministeri, considerati gradi inferiori dell'ordine, si aggiungono poi gli altri: accolito, esorcista, ostiario. Alla metà del III s. esistono già nella chiesa di Roma – come ci informa la lettera di papa Cornelio al vescovo Fabio di Antiochia (251) – *i sette gradi dell'ordine*: tre ordini maggiori: sacerdozio, diaconato, suddiaconato, e quattro ordini minori: accolitato, lettoriato, esorcistato, ostiariato.

---

<sup>13</sup> Per una visione generale dei ministeri nella chiesa apostolica cf. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres* (LD 68), Paris 1971; E.-J. Kilmartin, “Ministère et ordination dans l'Église chrétienne primitive”, *La Maison-Dieu* 138 (1979) 49-92; J. Dupont, “Les ministères de l'Église naissante d'après les Actes des Apôtres”, in Id., *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* (LD 118), Paris 1984, 133-185.

A questo punto diventa indispensabile risolvere la questione del *rapporto tra la consacrazione* o ordinazione (il termine compare per la prima volta in Tertulliano) e *gli altri ministeri ecclesiastici*. La differenza viene spiegata con il ruolo del ministro: l'ordine può essere amministrato soltanto dal vescovo. Nella consacrazione episcopale intervengono parecchi vescovi, invece nell'ordinazione presbiterale il conferimento viene fatto unicamente dal vescovo, mentre l'imposizione delle mani da parte dei presbiteri assume una forma simbolica. Inoltre, le diverse preghiere di consacrazione esprimono vari effetti ricevuti nelle singole ordinazioni.

Nel IV-V s. sorge una contestazione circa *la preminenza del vescovo sul presbitero*. Le discussioni portano a un avvicinamento del presbiterato all'episcopato. Ambrosiaster (pseudo-Ambrogio; l'anonimo autore del IV s.) diede a entrambi il titolo di "sacerdote" (così pure Girolamo), ritenendoli un unico grado dell'ordine. Contro questa attribuzione scesero in campo Epifanio di Salamina, Ambrogio e Agostino.

Un altro problema presente in questo periodo era costituito dalla *validità delle ordinazioni impartite dai vescovi eretici*. Prima di pervenire a una distinzione tra forma ed effetto del sacramento (Agostino), la questione ricevette diverse e spesso contrastanti risposte. Grazie alla distinzione agostiniana si giunse a riconoscere la validità di ogni ordinazione conferita in modo formalmente corretto, benché nel caso di un ministro eretico ciò avvenisse senza la recezione dell'effetto di grazia.

## **2. Il medioevo**

Nonostante le autorevoli prese di posizione, non si spense la controversia suscitata dall'Ambrosiaster e Girolamo sul *rapporto tra ufficio episcopale e quello presbiterale*. Il loro influsso fu talmente grande che alla fine del XII s. la consacrazione episcopale e l'ordinazione presbiterale vengono considerate come un unico grado dell'ordine. Il sacerdozio è ritenuto il grado più elevato dell'ordine e comprende le due dignità: il presbiterato e l'episcopato. Pur distinto dal presbiterato, l'episcopato non costituisce quindi un ordine separato e ciò viene spiegato con il fatto che esso non dà un potere speciale sull'eucaristia.

Grazie a Ugo di San Vittore e Pietro Lombardo questa dottrina diventa patrimonio comune. La sostengono tutti i maggiori teologi della scolastica (Alessandro di Hales, Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso d'Aquino). L'episcopato non viene visto come un ordine distinto, nel senso di un sacramento a parte. Per Bonaventura si tratta di una certa elevazione rispetto al potere dato anteriormente al sacerdote (= presbitero). È però più che un potere di giurisdizione; infatti, quando la giurisdizione viene soppressa, elevazione rimane. Pure Duns Scoto riconosce all'episcopato un valore eminente e, dato che esso può conferire tutti gli ordini, vi vede un ordine distinto. Simile il pensiero di Tommaso d'Aquino; per ordine, secondo lui, si può intendere un ufficio relativo a certe azioni sacre: in questo senso l'episcopato è un ordine, perché nell'ambito ecclesiale il vescovo detiene un potere superiore a quello del presbitero. Il vescovo quindi non ha

ordine al di sopra del presbitero per quanto concerne l'eucaristia, ma solo in rapporto alla chiesa, nei confronti della quale riceve la carica principale e quasi regale.

Al di là di queste sfumature, che nell'insieme tentano di assegnare all'episcopato un ordine sacramentale distinto dal presbiterato, prevale l'opinione comune secondo cui *l'ufficio episcopale è una dignità o una potestà amministrativa superiore*. Invece un vero e proprio sacramento dell'ordine è ritenuta l'ordinazione sacerdotale (presbiterale). Anche se il vescovo viene visto come l'autentico ministro del sacramento dell'ordine, la sua dignità sacramentale si riduce in pratica a un potere canonico di giurisdizione. Infatti, al di fuori del potere di conferire gli ordini, egli non è altro che un sacerdote. La diminuzione del ruolo dell'episcopato si deve inoltre all'esistenza di autorizzazioni papali, grazie alle quali ai presbiteri-monaci veniva concesso di amministrare i gradi dell'ordine<sup>14</sup>. Va sottolineato, comunque, che la teologia scolastica non ha rifiutato all'episcopato il suo valore sacramentale, ma glielo attribuiva per inclusione nel sacerdozio. Mentre i teologi parlavano di sette gradi dell'ordine (l'episcopato incluso nel presbiterato) e li consideravano come aventi valore di sacramento e come imprimenti un carattere sacramentale, i canonisti (il decreto di Graziano) ne elencavano addirittura nove, aggiungendovi l'episcopato e l'inserimento nello stato clericale mediante la tonsura (in vigore dal VI s.).

Il motivo di questa concezione del sacramento dell'ordine va ricercato in una nuova visione dell'ufficio papale, più centralizzato rispetto al passato. Il papa viene posto al vertice dell'autorità giuridica nella chiesa, per cui la potestà degli altri deve essere necessariamente inferiore e deve derivare dal suo potere supremo. Mettere sullo stesso piano la potestà dei vescovi e quella del papa equivarrebbe a sminuire l'importanza di quest'ultimo. Diversamente dal primo millennio cristiano, ora non si riesce a conciliare e a distinguere oggettivamente tra potestà di giurisdizione nella chiesa e quella dell'ordine. Il ministero sacerdotale, in quanto partecipazione al sacerdozio di Cristo, viene compreso come una partecipazione all'ufficio primaziale del papa – sommo sacerdote.

### **3. La contestazione protestante e il concilio di Trento**

Basandosi sul passo di 1Pt 2,9, Lutero rigetta il sacerdozio consacrato e il sacramento dell'ordine. Per lui nella chiesa esiste un unico sacerdozio, quello universale di tutti i fedeli. L'ordinazione diventa allora un semplice rito di insediamento dei laici nel ministero ecclesiastico.

---

<sup>14</sup> Con la bolla *Sacrae religionis* del 1.II.1400 il papa Bonifacio IX ha concesso all'abate del monastero Saint-Osith (Essex vicino a Londra) il privilegio di conferire ai monaci del proprio monastero gli ordini minori e inoltre il suddiaconato, il diaconato e il presbiterato (DS 1145). Ma tre anni dopo questo privilegio è stato revocato con un'altra bolla pontificia dietro la richiesta del vescovo di Londra (DS 1146). Il 15.XI.1427 il papa Martino V con la bolla *Gerentes ad vos* ha permesso all'abate del monastero cistercense di Alzelle in Sassonia di conferire per un quinquennio tutti gli ordini minori e maggiori (DS 1290). La bolla di papa Innocenzo VIII *Exposcit* del 9.IV.1489 ha dato all'abate il privilegio di conferire il suddiaconato e il diaconato, e ciò affinché i monaci non fossero costretti a uscire dal monastero. Gli abati usufruivano di questo privilegio fino alla fine del XVIII s., senza contestazioni da parte dei vescovi locali e con l'approvazione dei papi.

L'abbandono del sacerdozio ministeriale era facilitato dalla negazione del sacrificio della messa. Secondo la dottrina medievale, il sacramento dell'ordine abilitava alla celebrazione del sacrificio eucaristico. Per i seguaci dello scisma protestante invece, la finalità del ministero sacerdotale consisteva nel servizio alla parola e al sacramento (Lutero), oppure nel dirigere la comunità (Calvino).

Il concilio di Trento condannò le posizioni di Lutero e dei suoi seguaci, presentando insieme la dottrina del sacramento dell'ordine con quella del sacrificio eucaristico. La peculiarità del sacerdozio ministeriale risiede nel potere di consacrare e di assolvere, legati entrambi alla consacrazione sacramentale. Essa concede un dono particolare dello Spirito santo e un carattere indelebile<sup>15</sup>.

Nonostante gli interventi di alcuni teologi spagnoli che tentavano di ricondurre la potestà episcopale direttamente all'istituzione di Gesù Cristo, prevalse l'opinione comune secondo cui la giurisdizione dei vescovi proviene solo dal papa. L'esistenza nella chiesa di una gerarchia, "istituita per disposizione divina" (DS 1776), è una vaga formula di compromesso che riconosce nella chiesa una struttura gerarchica, senza precisare però in modo concreto la natura di questa "disposizione". Si temeva che una dichiarazione esplicita circa l'istituzione cristica dell'episcopato, avrebbe recato danno al primato papale. L'autorità del papa viene invece ulteriormente rafforzata con il potere esclusivo di nominare i vescovi (DS 1778).

Per quanto riguarda i gradi della gerarchia, il concilio di Trento ha dato una risposta piuttosto oscura. La gerarchia è composta "di vescovi, presbiteri e ministri" (DS 1776). Non si dice che questi tre gradi sono d'istituzione divina, come pure non si spiega l'identità dei "ministri". Sembra più probabile che si tratti dei diaconi e non dei gradi inferiori dell'ordine; di fatto, però, i diaconi non sono esplicitamente menzionati.

L'attenzione del concilio si concentra principalmente sul potere dei vescovi, senza soffermarsi sui gradi inferiori dell'ordine. Viene definita la superiorità dei vescovi sui presbiteri (DS 1777). Si tratta di una superiorità nel potere d'ordine; i vescovi sono detti "ministri ordinari" della cresima (DS 1630), hanno il potere di ordinare e "possono compiere molte altre cose" (DS 1768). Il concilio non definisce comunque che la superiorità dei vescovi sui presbiteri deriva dalla volontà di Cristo.

La teologia post-tridentina si è sforzata di elaborare, contro le contestazioni dei protestanti, soprattutto la sacramentalità dell'ordine, semplicemente presupposta nel medioevo. Il concilio di Trento parlava soltanto dell'unzione (DS 1775), ora invece al centro del rito vero e proprio si cerca di rimettere l'imposizione delle mani. Sulla base dei testi biblici si stabilisce il segno esterno dell'ordine, la sua grazia interiore e l'istituzione da parte di Cristo (nell'ultima cena). L'ordinazione sacerdotale (presbiterale) viene considerata, come prima, il sacramento dell'ordine; anche il diaconato, il suddiaconato e i quattro ordini minori sono designati come sacramenti. La sacramentalità della consacrazione episcopale viene negata fino agli inizi del XX s. dalla scuola tomista,

---

<sup>15</sup> Cf. S. Dianich, "La teologia del presbiterato al Concilio di Trento", *ScCatt* 99 (1971) 331-358.

mentre le altre la accettano sullo stesso piano dell'ordinazione presbiterale, e ciò al fine di conservare il numero settenario dei sacramenti.

Nella seconda metà del XIX s. diventa oggetto di contestazione la validità delle ordinazioni anglicane. La questione viene risolta nel 1896 con la dichiarazione di papa Leone XIII, secondo cui le ordinazioni anglicane erano e sono da ritenersi invalide (DS 3319)<sup>16</sup>.

#### 4. Il concilio Vaticano II

Prima del concilio Vaticano II vanno notati due interventi pontifici concernenti le questioni dibattute. Nella costituzione apostolica *Episcopali consecrationis* (30.11.1944) il papa Pio XII promana una decisione di tipo disciplinare: per la consacrazione episcopale è richiesta la presenza di un vescovo principale, mentre gli altri due vengono considerati con-consacranti e non soltanto degli assistenti.

Il 30.11.1947 lo stesso pontefice stabilisce con la costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* la materia e la forma del sacramento dell'ordine (diaconale, presbiterale, episcopale): l'imposizione delle mani sul capo dell'ordinando e le parole tratte dal rispettivo prefazio della consacrazione. A partire dal X s. si introdusse nel rito dell'ordinazione il gesto della consegna degli strumenti (*traditio instrumentorum*) e molti, soprattutto i tomisti, vi vedevano l'essenza del rito. Il documento pontificio stabilisce che d'ora in poi l'imposizione delle mani rappresenta il rito essenziale, mentre la consegna degli strumenti, benché mantenuta, non è necessaria per la validità. Il testo papale non prende in considerazione il suddiaconato (che non viene però abolito per il momento), né gli ordini minori. Pur nella diversità dei gradi, viene preservata comunque l'unità del sacramento dell'ordine, ritenuto "uno e identico per la chiesa universale".

Il concilio Vaticano II ha affrontato soprattutto la spinosa questione della sacramentalità della consacrazione episcopale<sup>17</sup>. Le decisioni del concilio rappresentano una esplicitazione e un progresso rispetto al concilio di Trento, e sono un ritorno alle convinzioni e alla fede del primo millennio. Questa nuova presa di coscienza si basa su una rinnovata visione della chiesa. Motivo per cui la riflessione dogmatica sulla gerarchia e soprattutto sull'episcopato trova un posto di rilievo nel cap. III della *Lumen gentium*<sup>18</sup>. La consacrazione episcopale viene vista come un vero sacramento, anzi il grado su-

---

<sup>16</sup> Vedi su ciò G. Rambaldi, "La bolla *Apostolicae curae* di Leone XIII sulle Ordinazioni Anglicane", *Greg* 64 (1983) 631-667; 66 (1985) 53-87; Id., "Il caso di coscienza di Leone XIII sulle ordinazioni anglicane", *CivCatt* 140/3 (1989) 28-42; inoltre H.J. Ryan, "Il ministero e il suo riconoscimento nel dialogo cattolico-anglicano", *Conc* 8 (1972) 795-802.

<sup>17</sup> Sulla dottrina del Vaticano II cf. J. Galot, "Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile", *NRT* 88 (1966) 1044-1061; C. Geffrè, "La théologie du sacerdoce après le Vatican II", *Parola e missioni* 33 (1966) 237-249; G. Rambaldi, "La figura del sacerdote secondo il Vaticano II", *CivCatt* 121 (1970) 47-58.

<sup>18</sup> Cf. S. Ryan, "Episcopal Consecration: The Fullness of the Sacrament of Order", *ITQ* 32 (1965) 295-324; "Vatican II: The Re-Discovery of the Episcopate", *ITQ* 33 (1966) 208-241; C. Pozo, "La Teología del Episcopado en el Capítulo 3º de la Constitución *De Ecclesia*", *EstEcl* 40 (1965) 139-161; G. Rambaldi, "Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Costituzione *Lumen Gentium*", *Greg* 47 (1966) 517-541; G. Nicolussi, "La sacramentalità dell'episcopato nella *Lumen Gentium* Cap. III", *ETL* 47 (1971) 7-63; *CivCatt* 136 (1985) 313-324: "La dottrina dell'episcopato prima e dopo la *Lumen gentium*" (Editoriale).

premo del sacramento dell'ordine (LG 21). Con essa vengono conferiti i tre uffici: di magistero, governo e sacerdozio. Il presbiterato è una partecipazione alla pienezza del sacerdozio di cui gode il vescovo<sup>19</sup>. Il cosiddetto conferimento della giurisdizione da parte del papa provvede soltanto l'ambito materiale della chiesa su cui i vescovi esercitano il loro potere ricevuto con l'ordinazione episcopale<sup>20</sup>.

Dopo il concilio seguono altri interventi che ne mettono in pratica le direttive. Il papa Paolo VI, con la costituzione apostolica *Pontificalis Romani recognitio* (30.6.1968), fissa di nuovo il segno sacramentale (la materia e la forma) dei tre gradi del sacramento dell'ordine. Nel nuovo pontificale romano i riti – in corrispondenza alla richiesta contenuta in LG 21 di stabilire un accordo tra Occidente e Oriente – vengono rinnovati secondo il modello della *Tradizione apostolica* di Ippolito. Il rituale contiene soltanto l'ordinazione del diacono, del presbitero e del vescovo (nel precedente erano inclusi gli "ordini minori"). Si propone di chiamare "ordinazione" anche il rito che conferisce l'episcopato. In questo modo viene sottolineato meglio il carattere sacramentale dell'episcopato, come ha ribadito il concilio, e si mette in primo piano l'unità del sacramento dell'ordine nei suoi vari gradi. La dizione "consacrazione" viene riservata alla preghiera che segue l'imposizione delle mani<sup>21</sup>.

Infine, a partire dal 1973 scompaiono i tre gradi preparatori dell'ordine: l'ostiariato, l'esorcistato e il suddiaconato. Gli altri due, il lettorato e l'accollitato, hanno lo scopo di introdurre a un ufficio ministeriale e non sono più considerati come ordini minori; questi ministeri devono essere esercitati per un po' di tempo, ma possono essere ricevuti anche dai laici che non aspirano ai gradi dell'ordine<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Cf. G. Rambaldi, "Natura e missione del presbiterato nel decreto *Presbyterorum ordinis*", *Greg* 50 (1969) 239-260.

<sup>20</sup> Cf. su ciò E. Corecco, "L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione", *ScCatt* 96 (1968) 3-42; 107-141.

<sup>21</sup> Sul nuovo rituale dell'ordinazione cf. tra gli altri E.J. Lengelin, "Teologia del Sacramento dell'Ordine nei testi del nuovo rito", *RivLit* 46 (1969) 25-54; F. Provelli, "Per una rilettura dei nuovi riti di ordinazione", *ScCatt* 104 (1976) 413-456.

<sup>22</sup> Per la discussione sulla comprensione attuale dei ministeri non ordinati cf. M. Kunzler, "Reintroduzione degli «ordini minori»? Sulla problematica dei ministeri liturgici laicali", *RTLu* 7 (2002) 7-29.

## Parte seconda: Visione sistematica

A motivo del suo carattere peculiare, il sacramento dell'ordine suscita, oggi come ieri, vivaci contestazioni e dibattiti. Il pieno riconoscimento della sacramentalità dei tre gradi dell'ordine, soprattutto di quello episcopale, è un fatto abbastanza recente (Vaticano II) e dovuto a una nuova visione della chiesa; è un'altra conferma dell'intimo legame tra il ministero ordinato e la chiesa. Chiudendo le aperte problematiche del passato, si assiste tuttavia all'insorgere di nuove questioni che, questa volta, riguardano principalmente la figura del soggetto dell'ordine; si discute sul valore del celibato e sulla possibilità di far accedere le donne al sacerdozio ministeriale.

### Capitolo IV

#### L'ORDINE COME SACRAMENTO

In seguito al chiarimento scolastico del concetto di sacramento, anche l'ordine fu annoverato nel settenario sacramentale (le *Sententiae divinitatis*, Pietro Lombardo). Esso è espressamente menzionato tra i sette sacramenti al II concilio di Lione (1274) e più tardi al concilio di Firenze: "il sesto è il sacramento dell'ordine" (DS 1326).

#### 1. La sacramentalità dell'ordine

Una volta stabiliti dalla scolastica gli elementi del sacramento, la questione della sacramentalità non fu in pratica discussa. I problemi cominciarono nel momento in cui si giunse a una contestazione dell'immagine della chiesa – propria del medioevo – ridotta alla gerarchia e soprattutto centralizzata nell'istituto del papato. Gli abusi e le tristi vicende del tempo recarono un danno alla chiesa e furono all'origine di aspre critiche da parte dei contestatori (Giovanni Wycliff, Giovanni Hus) i quali, non potendo vedere trasformata la chiesa secondo i propri desideri, la rifiutavano in blocco presentandone un'immagine diversa, di tipo spirituale.

Il massimo sviluppo di questa tendenza si ha in Lutero. Per lui la chiesa romana, identificata con il papa e la curia di Roma, non corrisponde affatto alla chiesa voluta da Cristo. Alla chiesa strutturata nei suoi diversi ministeri ordinati, egli oppone il modello di una chiesa vera, puramente spirituale. In essa non esiste più un sacramento dell'ordine, perché l'unica fonte dell'autorità è la comunità ecclesiale. Tutti i fedeli possiedono il sacerdozio battesimale universale, accanto al quale non c'è posto per un altro tipo di sacerdozio.

Secondo Lutero, il sacerdozio ministeriale è un'invenzione dei Padri e soprattutto della chiesa papista; non essendoci un'esplicita conferma biblica, l'ordinazione non può essere ritenuta un vero sacramento, ma solo una designazione umana al ministero. Un altro motivo che porta Lutero a rifiutare all'ordine il suo valore sacramentale risiede in uno stretto legame tra il sacerdozio ministeriale e il sacrificio eucaristico. La teologia

medievale considerava l'ordinazione una consacrazione al sacerdozio sacrificale, per cui il sacerdote ordinato appariva soprattutto come colui che celebra l'eucaristia. Negando all'eucaristia il suo carattere sacrificale, Lutero spezza il legame tra sacerdozio ministeriale e sacrificio eucaristico e, al tempo stesso, toglie al sacramento dell'ordine la sua finalità e la sua ragion d'essere.

Lutero accetta l'ordinazione solo in quanto forma umana di investitura da parte della comunità che elegge e ordina un ministro. Nel nuovo formulario dell'ordinazione da lui predisposto sono preservati gli elementi di origine apostolica (l'imposizione delle mani e la preghiera), mentre vengono rifiutati quelli risalenti al medioevo (la consegna degli strumenti e l'unzione). Tale ordinazione testimonia e opera la chiamata da parte della comunità, una effettiva missione nell'ufficio e la comunicazione dello Spirito santo.

Anche Melantone e Calvino hanno combattuto con forza il sacramento inteso come consacrazione a sacerdote sacrificale. Erano tuttavia più inclini, rispetto a Lutero, a definire l'ordinazione sacramento. Si trattava comunque di una semplice concessione di termine, dato che per essi i sacramenti autentici erano soltanto il battesimo e la cena, e l'ordinazione con l'imposizione delle mani indicava la chiamata e l'investitura del capo o del predicatore della comunità da parte della comunità stessa<sup>23</sup>.

Il concilio di Trento rispose in modo diretto agli attacchi di Lutero e dei suoi seguaci. Come al solito, l'esposizione dottrinale si limita alle verità di fede contestate, senza elaborare una dottrina completa del sacramento dell'ordine. Il Tridentino si sofferma principalmente sulla questione della sacramentalità.

Se qualcuno dirà che nel NT non vi è un sacerdozio visibile ed esteriore, o che non vi è alcun potere di consacrare e di offrire il vero corpo e sangue del Signore, di rimettere e di ritenere i peccati, ma il solo ufficio e il nudo ministero di predicare il vangelo, o che quelli che non predicano, non sono assolutamente sacerdoti: sia anatema (DS 1771).

Accanto al sacerdozio comune – che il concilio riconosce indirettamente, pur senza menzionarlo – esiste nella chiesa anche un sacerdozio ordinato che fondamentalemente ha una finalità culturale (la realtà negata da Lutero); l'offerta del sacrificio eucaristico e il perdono dei peccati vengono indicati quali poteri principali di questo tipo di sacerdozio. Nella sola funzione di predicazione – ritenuta dai protestanti l'unico ufficio del ministro ordinato – non si esaurisce la natura del sacerdozio ministeriale. Di conseguenza, anche un sacerdote che non predica, non per questo cessa di essere tale. Ciò è dovuto al fatto che il ministero sacerdotale, conferito con l'ordinazione, è un sacramento che trasmette il dono dello Spirito santo e imprime il carattere indelebile (DS 1774).

Se qualcuno dirà che l'ordine, o per meglio dire la sacra ordinazione, non è un sacramento in senso vero e proprio, istituito da Cristo Signore, o che è un'invenzione umana escogitata da uomini ignoranti delle cose ecclesiastiche, o che è solo un rito per scegliere i ministri della parola di Dio e dei sacramenti: sia anatema (DS 1773).

L'ordine è un vero e proprio sacramento, perché fu istituito da Cristo e conferisce un dono oggettivo di grazia. “Pertanto nessuno deve dubitare che l'ordine è realmente e propriamente uno dei sette sacramenti” (DS 1767).

---

<sup>23</sup> Sull'ordine nella visione protestante cf. D. von Allmen, “Ministry and Ordination According to Reformed Theology”, *SJT* 25 (1972) 75-88; “L'ordine è un sacramento? Una risposta protestante”, *Conc* 8 (1972) 680-689.

## 2. L'istituzione da parte di Cristo

La questione dell'istituzione cristica è sorta nella disputa con i protestanti. Lutero e i suoi partigiani rifiutano la sacramentalità dell'ordine perché, tra l'altro, non esisterebbe, a loro avviso, una testimonianza biblica relativa all'istituzione di questo sacramento da parte di Cristo. In base a 1Pt 2,9 Lutero accetta soltanto l'esistenza di un sacerdozio universale; tutti i battezzati sono destinatari della dottrina e dell'opera di Cristo, per cui parlare di un sacerdozio ministeriale con prerogative proprie è per lui fuori discussione.

Questa posizione viene però sconfessata dai vangeli. Durante la sua attività pubblica Gesù ha scelto tra una schiera dei seguaci un gruppo dei settanta(due) discepoli oltre a un circolo ristretto composto di dodici apostoli; tutti loro ricevettero specifici compiti missionari e furono dotati di poteri eccezionali. Gli apostoli, in primo luogo, sono stati incaricati di annunciare il vangelo, amministrare il battesimo, celebrare l'eucaristia, rimettere i peccati. Nell'ampio potere di legare-sciogliere è compreso anche il potere pastorale di insegnare e di governare. In questo modo, Gesù ha trasmesso agli apostoli la missione che egli, a sua volta, ha ricevuto dal Padre, fornendoli della sua autorità.

La comunità primitiva aveva quindi fin dall'inizio una certa struttura, secondo la volontà di Gesù stesso. La chiesa apostolica e quella posteriore non hanno fatto altro che adeguare il ministero sacerdotale alle esigenze dei tempi, esplicitandolo in varie forme, in corrispondenza ai bisogni. L'esistenza di una struttura fondamentale della comunità fondata da Gesù e la coscienza manifestata nella struttura della chiesa apostolica, danno il diritto di parlare di una istituzione del sacramento dell'ordine da parte di Cristo.

Il concilio di Trento vede nell'istituzione del sacrificio eucaristico il momento storico dell'istituzione del sacramento dell'ordine.

Cristo, proclamandosi sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedek, offrì a Dio Padre il suo corpo e il suo sangue sotto le specie del pane e del vino e sotto gli stessi simboli lo diede, perché lo prendessero, agli apostoli (che in quel momento costituiva sacerdoti della nuova alleanza) e comandò ad essi e ai loro successori nel sacerdozio che l'offerissero (DS 1740).

Questo pronunciamento dipende da uno stretto legame tra sacerdozio e sacrificio, sottolineato dal concilio di Trento contro le posizioni dei protestanti. In realtà però il ministero sacerdotale non si esaurisce nella sola funzione culturale. Quindi, pur riconoscendo tradizionalmente il giovedì santo come il momento dell'istituzione del sacerdozio ministeriale, non possiamo tuttavia assumere questo evento quale fondamento biblico assoluto del sacramento dell'ordine. Il ministero trasmesso da Gesù agli apostoli comprende una gamma di compiti successivamente affidati. Non un unico testo quindi, ma una serie dei testi potrebbero essere citati a favore dell'istituzione, ossia dell'intenzione di Gesù di provvedere la sua chiesa di una struttura ministeriale. Negare questo fatto vuol dire andare contro l'evidenza della testimonianza biblica.

La mancanza di un testo esplicito sul modo di trasmettere la missione apostolica non va contro l'istituzione cristica dell'ordine. Istituito i nuovi ministri nei vari uffici, gli apostoli dimostrano di mettere in pratica il comando del Signore. A tale fine essi accolgono dalla prassi contemporanea un rito (imposizione delle mani), come segno esteriore del conferimento di un ufficio. Si tratta di un potere, implicito nella missione conferita

da Cristo agli apostoli. Non sappiamo se egli si fosse servito di un rito per tramandare tale missione (ciò favorirebbe la tesi di *una istituzione generica* dell'ordine da parte di Gesù). Il gesto scelto dagli apostoli esprime l'investitura al ministero istituito da Cristo, tramite il quale viene comunicata una grazia particolare dell'ufficio e la trasmissione dei doveri e dei diritti ad esso connessi (*una istituzione immediata* da parte di Gesù).

### 3. L'unità dei tre gradi dell'ordine

Il sacramento dell'ordine possiede una caratteristica che lo distingue da altri sacramenti. Pur essendo un unico sacramento, nondimeno fin dai tempi antichi si parla di cosiddetti gradi dell'ordine, in corrispondenza ai diversi ministeri conferiti mediante quest'unico sacramento. Basandosi sugli scritti del NT, dove si parla dello stesso rito dell'imposizione delle mani ai vescovi-presbiteri e diaconi, possiamo concludere che il senso peculiare dell'ordine consiste in una investitura ecclesiale a un ufficio ministeriale, necessario per la vita della chiesa. Proprio il carattere di questo ufficio, ossia il servizio pastorale, è il fondamento dell'unità del rito e quindi del sacramento. La missione affidata da Cristo agli apostoli fu unica. La diffusione e il consolidamento della chiesa diedero però impulso a una differenziazione dell'ufficio ministeriale, in conformità ai bisogni. In questo modo l'unico ministero concesso tramite il sacramento dell'ordine, diversificandosi in se stesso, si estese a vari incarichi e competenze ecclesiali.

La differenziazione dei ministeri fu presto esplicitata nella preghiera (la forma del sacramento) che accompagna l'imposizione delle mani. La *Tradizione apostolica* di Ippolito è il primo documento in cui vengono presentate diverse preghiere che fanno riferimento ai compiti particolari del vescovo, presbitero e diacono. Per gli altri ministeri o gradi preparatori (impropriamente detti "ordini minori"), istituiti dalla chiesa (di per sé sono sacramentali), non è stabilita invece nessuna preghiera specifica. Ciò si deve al fatto che soltanto i primi tre ministeri vengono trasmessi mediante l'imposizione delle mani e costituiscono il sacramento dell'ordine<sup>24</sup>.

Il *sacramento dell'ordine* è costituito di *tre gradi o ordini* (oggi non si usa più la dicitura "maggiori"): episcopato, presbiterato, diaconato. Essi formano – come dichiara il concilio di Trento – "una gerarchia istituita per una divina disposizione, che si compone di vescovi, presbiteri e ministri" (DS 1776).

L'istituzione della gerarchia risulta dunque di origine divina, anche se l'espressione "per una divina disposizione" impiegata dal concilio di Trento si presenta molto vaga. Più esplicita è la dottrina del concilio Vaticano II.

Per pascere e accrescere sempre di più il popolo di Dio, Cristo Signore ha istituito nella sua chiesa vari ministeri che tendono al bene di tutto il corpo... Gesù Cristo ha reso partecipi della sua consacrazione e missione, tramite gli apostoli, i vescovi loro successori; questi a loro volta hanno legittimamente trasmesso, secondo vari gradi, l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi (LG 18, 28).

---

<sup>24</sup> Sui ministeri non ordinati vedi P. Jounel, "Les ministères non ordonnés dans l'Eglise", *La Maison-Dieu* 149 (1982) 91-105; T. Citrini, "Sul fondamento teologico dei ministeri liturgici non ordinati", *ScCatt* 112 (1984) 435-448.

L'origine del ministero diversificato e quindi della gerarchia ecclesiastica va ricercata in Gesù Cristo. I vescovi, in quanto successori degli apostoli, furono direttamente voluti da Cristo, mentre gli altri due ministeri sono contenuti implicitamente in questa volontà. In mancanza di una chiarezza sufficiente nella ricerca teologica e nella tradizione della chiesa, il testo conciliare ha preferito quindi lasciare aperta la questione di una volontà specifica di Cristo nell'istituzione del presbiterato e del diaconato.

#### a) *L'ordine dell'episcopato*

Nel NT l'episcopo (ἐπίσκοπος) non è ancora distinto dal presbitero. Tale ufficio nasce nelle comunità di origine ellenistica e, in pratica, equivale alle funzioni svolte dai presbiteri nelle comunità giudeo-cristiane. Paolo raccomanda di avere riguardo per coloro "che vi sono preposti (προιστάμενοι) nel Signore e vi ammoniscono" (1Ts 5,12); si tratta dei capi delle prime comunità, i quali in seguito diventeranno, nelle consolidate comunità giudeo-cristiane, un corpo collegiale degli anziani (πρεσβύτεροι) oppure, nelle comunità ellenistico-cristiane, svolgeranno l'ufficio di episcopi. Nell'ultimo caso, il titolare dell'ufficio non è più un collegio ma un singolo (1Tm 3,1-7; Tt 1,5-9: nel v. 3 si menziona "presbiteri", sostituiti nel v. 7 da "episcopo")<sup>25</sup>.

Nelle lettere di Policarpo e di Ignazio d'Antiochia il vescovo appare come colui al quale è sottoposto il collegio dei presbiteri<sup>26</sup>. Egli è il simbolo dell'unità della chiesa e prosegue la missione affidata da Dio a Cristo, e da lui agli apostoli e ai loro successori. L'episcopato costituisce perciò un ufficio, all'inizio più carismatico che giuridico-istituzionale, che continua nel tempo l'originario ufficio apostolico.

Questa dottrina dei primi secoli, ossia la comprensione dell'episcopato in quanto successione dell'ufficio apostolico, fu minacciata da due lati. Anzitutto bisogna tener conto dell'*aspirazione dei presbiteri a essere equiparati ai vescovi*. La contestazione sorta nell'epoca patristica fu proseguita nella scolastica che reputava l'episcopato come una dignità aggiunta al sacerdozio o una potestà di prestigio. I vescovi e i presbiteri, entrambi sacerdoti, costituirebbero un unico grado dell'ordine, mentre la superiorità dei primi sui secondi sarebbe soltanto nell'amministrazione e non nell'ufficio. Motivo per cui la consacrazione episcopale non era considerata un vero sacramento ma un sacramentale. La seconda minaccia per l'episcopato proveniva dalla *trasformazione giuridica dell'ufficio petrino nell'ufficio papale*. Per preservare la primazialità del papa, l'episcopato dovette perdere la propria autonomia. Con la nomina dei vescovi da parte del papa non si riusciva però a distinguere bene tra un atto di natura amministrativa e il potere pastorale ricevuto in virtù del sacramento dell'ordine<sup>27</sup>.

Dalla scolastica in poi la sacramentalità dell'episcopato, in quanto ordine distinto dal presbiterato, costituiva un problema. La consacrazione episcopale era ritenuta sacra-

---

<sup>25</sup> Cf. R.E. Brown, "Episkopē and Episkopos: The New Testament Evidence", *ThSt* 41/2 (1980) 322-338; J. Rohde, "ἐπισκοπή, ἐπίσκοπος", *EWNT* 2 (1981) 87-91.

<sup>26</sup> E. Cattaneo, "La figura del vescovo in Ignazio di Antiochia", *RdT* 47 (2006) 497-539.

<sup>27</sup> Per le maggiori informazioni si rimanda a H.-M. Legrang, "Recherches sur le presbytérat et l'épiscopat", *RevScPhTh* 59 (1975) 645-724.

mento, quando veniva conferita *per saltum* a un diacono oppure a un laico; in tal caso essa implicava l'ordinazione presbiterale e non poteva essere che sacramento. Quando invece la consacrazione episcopale seguiva l'ordinazione presbiterale, veniva messo in dubbio o persino si rifiutava il suo valore sacramentale. Il concilio di Trento si limitò soltanto a proclamare la superiorità dei vescovi sui presbiteri sulla base di alcune competenze riservate all'episcopato.

Se qualcuno dirà che i vescovi non sono superiori ai presbiteri, o che non hanno il potere di confermare e di ordinare, o che quello che hanno lo condividono con i presbiteri...: sia anatema (DS 1777).

Le motivazioni presentate dal concilio di Trento non sono però sufficientemente forti. Infatti, i vescovi non erano gli unici ministri dei sacramenti della cresima e dell'ordine; talvolta, anche ai presbiteri veniva concesso il privilegio di amministrarli.

La problematica della consacrazione episcopale in quanto sacramento rimase aperta nella teologia fino al Vaticano II. Il concilio di Trento dichiarò l'esistenza dell'episcopato quale grado superiore dell'ordine rispetto al presbiterato, senza entrare però nella discussione teologica. Questa lacuna fu colmata soltanto dal concilio Vaticano II, la cui affermazione circa la sacramentalità dell'episcopato rappresenta uno dei vertici del suo insegnamento dottrinale<sup>28</sup>.

Proponendosi di esplicitare la dottrina riguardante i vescovi, il concilio spiega anzitutto *l'origine del ministero episcopale*. I vescovi sono stati voluti da Cristo e questa intenzione si manifesta chiaramente nella missione affidata agli apostoli. La durata della missione "fino alla fine dei secoli" (Mt 28,20) richiede la presenza di coloro che possano continuare la missione degli apostoli. Per questo motivo "Cristo ha reso partecipi della sua consacrazione e missione, tramite gli apostoli, i vescovi loro successori" (LG 28), e "poiché la chiesa è una società gerarchicamente organizzata, gli apostoli si preoccupano di istituire dei successori" (LG 20).

Il concilio Vaticano II indica inoltre la nota specifica dell'ordinazione episcopale nel *conferimento della pienezza del sacramento*; è proprio quello che la distingue dall'ordinazione presbiterale.

Con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che l'uso liturgico della chiesa e la voce dei santi padri chiamano il sommo sacerdozio, la totalità del sacro ministero (LG 21).

La consacrazione episcopale non è soltanto il grado supremo, ma conferisce anche la pienezza dell'ordine. Ciò è dovuto alla triplice funzione sacerdotale data ai vescovi che, "in modo eminente e visibile, svolgono la parte dello stesso Cristo maestro, pastore e sacerdote, e agiscono in sua persona". Il potere di "assumere i nuovi eletti nel corpo episcopale mediante il sacramento dell'ordine" appartiene ai vescovi. Senza menzionare il sacramento della cresima, il concilio assegna ai vescovi il potere specifico di consacrare i vescovi, benché non in senso assoluto. Infatti, la prudenza dell'affermazione conciliare lascia aperta la questione della possibilità di una consacrazione episcopale fatta dai presbiteri. Le bolle pontificie del passato, con le quali veniva concesso ai presbiteri il privilegio di ordinare i vescovi, sono una realtà innegabile. A meno che non

---

<sup>28</sup> Cf. S. Wood, "The Sacramentality of Episcopal Consecration", *ThSt* 51/3 (1990) 479-496.

si voglia affermare l'errore da parte di alcuni papi, bisogna concludere che nei presbiteri è già radicalmente presente il potere di ordinare. Esso rimane nondimeno legato e non può essere esercitato validamente senza una concessione giurisdizionale dell'autorità ecclesiale. Un caso analogo costituisce il potere di cresimare; il presbitero lo possiede radicalmente e può diventare ministro della cresima in virtù di una delega.

Da tutto ciò non risulta però che il potere del presbitero sia uguale a quello del vescovo, il quale è ministro ordinario dell'ordine e della cresima; il presbitero invece può esserlo solo in via straordinaria e sempre in base a una concessione. Il concilio Vaticano II, spostando l'attenzione dalla prospettiva di Trento, che fondava la superiorità dei vescovi su un duplice potere sacramentale, mostra chiaramente che tale superiorità non si riduce al potere di confermare e di ordinare, ma deve essere integrata in un potere più vasto: un potere pastorale superiore che implica sia insegnamento che governo.

Mediante la consacrazione episcopale "uno viene costituito membro del corpo episcopale" (LG 22). Il *collegio episcopale* con a capo il papa forma un corpo unitario e continuazione del collegio apostolico. Questo collegio detiene il potere sulla chiesa<sup>29</sup>.

L'ordine dei vescovi, il quale succede al collegio degli apostoli nel magistero e nel governo, anzi, che perpetua senza interruzioni il corpo apostolico, è pure, insieme col romano pontefice suo capo, e mai senza questo capo, soggetto di piena e suprema potestà su tutta la chiesa: potestà che non può però essere esercitata se non col consenso del romano pontefice (LG 22).

La pienezza del sacerdozio attribuita ai vescovi con l'ordinazione si manifesta quindi nel potere esercitato sulla chiesa universale; è una pienezza essenzialmente collegiale e sotto l'autorità del papa. A questo punto occorre però distinguere tra i compiti conferiti con la consacrazione episcopale e il loro esercizio. Il *potere d'ordine* indica una partecipazione (ontologica) all'ufficio episcopale in virtù dell'ordinazione, invece il cosiddetto *potere di giurisdizione* è una determinazione canonica o giuridica, da parte dell'autorità competente, dell'ambito in cui il potere d'ordine va esercitato<sup>30</sup>. Non si tratta di due poteri distinti, ma di un unico potere d'ordine del vescovo, al quale viene assegnato il campo specifico d'azione (ufficio particolare, attribuzione dei soggetti). E siccome l'entrata nel corpo episcopale implica "la comunione gerarchica con il capo e i membri del collegio" (LG 22)<sup>31</sup>, di conseguenza la messa in pratica del potere d'ordine (la giurisdizione) è legata alla massima autorità di questo collegio, quella del papa.

#### b) *L'ordine del presbiterato*

L'ufficio dei presbiteri ("anziani") si sviluppò nelle comunità cristiane provenienti dal giudaismo. Si tratta molto probabilmente di una derivazione dalla sinagoga. I presbiteri

---

<sup>29</sup> Cf. J. Ratzinger, "La collegialità episcopale dal punto di vista teologico", in G. Barauna (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Firenze 1967, 733-760; U. Betti, "Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale", in Barauna (ed.), *La Chiesa*, 761-771; G. Dejaifve, "La collegialità episcopale nella tradizione latina", in Barauna (ed.), *La Chiesa*, 832-849; J. Manzanares, "Il Romano Pontefice e la collegialità dei vescovi", in A. Longhitano *et alii* (ed.), *Collegialità e primato*, Bologna 1993, 21-68.

<sup>30</sup> Cf. E. Corecco, "L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistemati della questione", *ScCatt* 26 (1968) 3-42; 107-141; D.M.A. Jaeger, "L'autorità del vescovo in prospettiva conciliare: dimensioni sacramentale e comunionale", *Nicolaus* 18 (1991) 89-113.

<sup>31</sup> Su questa formula vedi J.B. Beyer, " 'Hierarchica communio' una chiave dell'ecclesiologia della 'Lumen Gentium' ", *CivCatt* 132 (1982) 464-473.

formavano un collegio e agivano come una persona corporativa. A Gerusalemme si incontra Giacomo, circondato dal gruppo degli anziani che dirigono insieme con lui la chiesa locale (At 11,30; 15,4.6; 21,18). I presbiteri compaiono anche in Asia Minore, nelle comunità fondate da Paolo e Barnaba (At 14,23; 20,17-38).

Gc 5,14 menziona i presbiteri che esercitano un ufficio proprio; essi pregano e operano guarigioni, corroborano i fedeli e rimettono i peccati. In 1Pt 5,1-4 si legge una esortazione rivolta ai presbiteri della comunità. Il loro ufficio viene collegato con il ministero apostolico: l'autore si autodefinisce "anziano come loro". Un caso simile lo possiamo vedere nel "presbitero" di 2Gv 1; 3Gv 1.

Verso la metà del II s., col diffondersi della struttura monarchica della chiesa, l'ufficio del vescovo venne distinto dal collegio dei presbiteri e dai diaconi<sup>32</sup>. La preminenza del vescovo si basava sul primo posto occupato da lui nella gerarchia. La figura del vescovo, in quanto segno dell'unità ecclesiale, emergeva soprattutto durante la celebrazione eucaristica in cui il vescovo-presidente era accompagnato dal suo presbiterio. Successivamente, quando le comunità crescevano e si staccavano dalla comunità-madre formando le parrocchie, la loro amministrazione veniva affidata ai singoli presbiteri. Alcune funzioni, tuttavia, rimasero di competenza del vescovo, come ad es. l'imposizione delle mani, per esprimere la dipendenza e il legame con la chiesa-madre.

Il concilio di Trento affermò che la distinzione dei tre gradi del ministero sacerdotale fa parte della struttura essenziale della chiesa, senza determinare però la natura della distinzione tra l'episcopato e il presbiterato. Pronunciandosi per l'ordinazione presbiterale come sacramento, il concilio non fece altrettanto per quanto riguarda l'ordinazione episcopale. Questo problema, da tempo oggetto di controversie, rimase allora irrisolto. Si arrivò solo a dichiarare la superiorità dei vescovi sui presbiteri, in base ad alcuni compiti riservati ai primi.

Il presbiterato può essere rettamente compreso solo a partire dall'episcopato. Il Vaticano II, definendo l'ordinazione episcopale come l'autentico sacramento e la pienezza dell'ordine, presenta l'ordinazione sacerdotale strettamente legata all'ufficio episcopale. Gli ordini inferiori (presbiterato e diaconato) costituiscono una *partecipazione alla pienezza del ministero apostolico*, continuato nell'ufficio dei vescovi.

Il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi. I presbiteri, pur non possedendo il vertice del sacerdozio, ma dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia congiunti a loro nell'onore sacerdotale. In virtù del sacramento dell'ordine e ad immagine di Cristo sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti della nuova alleanza (LG 28).

I vescovi e i presbiteri sono considerati sacerdoti della nuova alleanza; "tutti i presbiteri, insieme ai vescovi, partecipano dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo" (PO 7). Ciò comporta l'esercizio di un triplice ufficio pastorale di Cristo: profetico, regale, sacerdotale.

I presbiteri, in virtù della sacra ordinazione e della missione che ricevono dai vescovi, sono promossi al servizio di Cristo maestro, sacerdote e re... in modo da poter agire in persona di Cristo capo (PO 1, 2).

---

<sup>32</sup> Cf. M. Simonetti, "Presbiteri e vescovi nella chiesa del I e II secolo", *VetChrist* 33 (1996) 115-132.

Pur rivestiti della medesima dignità sacerdotale, i vescovi tuttavia stanno al vertice del sacerdozio e differiscono dai presbiteri nell'esercizio del potere d'ordine. Alcune azioni sacerdotali, benché virtualmente si trovino anche in possesso dei presbiteri (la cresima e l'ordinazione), sono riservate ai vescovi a motivo della struttura gerarchica della chiesa.

L'ordinazione presbiterale, in quanto partecipazione all'ufficio episcopale, costituisce perciò un vero sacramento dell'ordine. L'unità dell'ordine sta nell'unità del segno materiale dell'imposizione delle mani, mentre la distinzione viene espressa dalle parole della preghiera dell'ordinazione (la forma del sacramento) ed è determinata dalla struttura esterna della chiesa (la gerarchia), che si era formata nel corso della storia. L'unità formale del sacramento dell'ordine esige nondimeno una stretta collaborazione e reciproca stima al fine di realizzare il compito comune: l'edificazione del regno di Dio.

I presbiteri sono considerati *cooperatori dei vescovi*, ossia partecipi degli stessi uffici di Cristo, ma in dipendenza dal vescovo.

I presbiteri, premurosi collaboratori dell'ordine episcopale, suo aiuto e strumento, chiamati a servire il popolo di Dio, costituiscono insieme col loro vescovo un unico presbiterio destinato a diversi uffici (LG 28).

La dipendenza si esprime non solo nelle funzioni di governo e di servizio della parola, ma anche nella funzione culturale. “Nel conferire tutti i sacramenti i presbiteri... sono gerarchicamente collegati sotto molti aspetti al vescovo, e in tal modo lo rendono in un certo senso presente nelle singole comunità dei fedeli” (PO 5): il battesimo introduce nella chiesa locale il cui capo è il vescovo, l'eucaristia è sempre una celebrazione in comunione con il vescovo, la penitenza richiede la giurisdizione dell'ordinario per poter assolvere, l'unzione dei malati implica l'uso dell'olio consacrato dal vescovo.

### *c) L'ordine del diaconato*

Nel brano di At 6,1-6 viene tradizionalmente indicata l'origine del diaconato. In realtà, i “sette” insediati dagli apostoli nell'ufficio della “diaconia” avevano in principio un altro compito rispetto a quello attribuito in seguito ai diaconi. Questo ufficio si è sviluppato nelle comunità di origine ellenistica. Paolo saluta espressamente i diaconi presenti nella comunità di Filippi (Fil 1,1). Scrivendo poi a Timoteo, l'apostolo elenca virtù e pregi indispensabili per adempiere degnamente questo ministero (1Tm 3,8-13)<sup>33</sup>.

Nell'epoca patristica il diaconato conobbe una meravigliosa fioritura. Si elogiava la dignità dei diaconi, il loro ruolo e le doti richieste ai candidati (Policarpo di Smirne, Ignazio di Antiochia). Le molteplici funzioni affidate ai diaconi (cura dei poveri, amministrazione dei beni ecclesiastici, servizio durante le cerimonie presiedute dal vescovo) ben presto aumentarono il loro prestigio. Il diacono viene definito “l'orecchio, la bocca, il cuore e l'anima del vescovo” (*Didascalia Apostolorum* II,44,4).

Col passare del tempo si verificò nella chiesa un cambiamento della disciplina relativa al sacramento dell'ordine. Una volta imposta la rigida proibizione di conferire le ordinazioni saltando i gradi intermedi, l'esercizio dell'ufficio diaconale venne richiesto

---

<sup>33</sup> Cf. A. Weiser, “διακονέω, διακονία, διάκονος, dienen, Diener”, *EWNT* 1 (1980) 726-732.

quale tempo di preparazione per raggiungere la dignità sacerdotale. Al tempo stesso diminuiva il numero di coloro che preferivano rimanere diaconi in modo stabile, senza accedere mai al sacerdozio.

Al concilio Vaticano II spetta il merito d'aver rivalorizzato l'ordine del diaconato. Di fronte a un diaconato concepito ormai da tempo, nella chiesa cattolica, soltanto come un grado (transitorio) di accesso al sacerdozio, il concilio ha ripristinato il diaconato come "grado proprio e permanente della gerarchia" (LG 29)<sup>34</sup>. All'origine di questo atto magisteriale c'era la volontà di conferire uno statuto ecclesiale al servizio svolto a tempo pieno o parziale nella chiesa da certi laici, nonché il desiderio di porre rimedio alla penuria dei preti. La decisione di instaurare il *diaconato permanente* è stata lasciata alle singole conferenze episcopali.

Col consenso del romano pontefice questo diaconato potrà essere conferito a uomini [*viris*] di età matura, anche sposati, così pure a giovani idonei, per i quali però deve rimanere in vigore la legge del celibato (LG 29; cf. anche OE 17; AG 16).

Pur rivalorizzando il diaconato, il Vaticano II mantiene tuttavia *massima prudenza dottrinale*. Diversamente da quanto è stato esposto del ministero episcopale e presbiterale, nel caso del diaconato non viene ricordata la sua origine storica, né tantomeno si cerca di collegare la sua istituzione a una esplicita volontà di Cristo. Ciò è dovuto all'incertezza che riguarda le fonti bibliche, soprattutto il testo di At 6,1-6.

All'inizio della trattazione relativa al diaconato troviamo le seguenti parole:

In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali vengono imposte le mani "non per il sacerdozio, ma per il servizio" (LG 29).

Il Vaticano II afferma la sacramentalità del diaconato, dato che i diaconi sono "sostenuti dalla grazia sacramentale". Tuttavia il diaconato *non appartiene propriamente al sacerdozio ministeriale*. La dottrina cattolica riconosce che esistono due gradi di partecipazione ministeriale al sacerdozio di Cristo: l'episcopato e il presbiterato. Di conseguenza il termine "sacerdote" designa i vescovi e i presbiteri, ma non i diaconi. Il diaconato mira al loro aiuto e servizio. È un ministero conferito con l'ordinazione, il quale, pur non essendo sacerdotale, collabora al compimento delle funzioni sacerdotali. Questa affermazione, che cioè il diacono non è ordinato per il sacerdozio ma per il ministero, crea però il problema circa la natura del diaconato. Infatti, la distanza tra le funzioni attribuite al diacono e quelle esercitate dai laici non è molto grande.

Le *funzioni del diacono*, enumerate dal concilio, rientrano nel campo del ministero della liturgia, della predicazione e della carità. Spetta ai diaconi: amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'eucaristia, assistere e benedire il matrimonio, 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 dei funerali e della sepoltura. Inoltre i diaconi sono chiamati a dedicarsi alle opere di carità e di assistenza.

---

<sup>34</sup> Si veda il documento di Paolo VI, Lettera apostolica *Sacrum diaconatus ordinem* sul diaconato permanente (18-VI-1967); inoltre G. Rambaldi, "Diaconato stabile: volto nuovo di una questione antica", *CivCatt* 111 (1960) 461-472; J. Hornef, "Il diaconato a vita", *Conc* 4 (1968) 1518-1528; A. Borras, "Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablissement?", *NRT* 118 (1996) 817-838.

L'esercizio di tutte queste funzioni non esige di per sé la potestà d'ordine; è sufficiente il battesimo e la cresima, e quindi il sacerdozio comune dei fedeli. Dove, allora, sta lo *specifico del diaconato*? La differenza tra i ministeri non ordinati (lettorato, accollato, o altri) e il diaconato risiede fundamentalmente nel rapporto con la chiesa e con il ministero esercitato a nome suo. Tutti i ministri istituiti e coloro che svolgono varie attività nella chiesa sono considerati "laici" e il loro servizio non comporta un obbligo di donazione permanente e assoluta. Il diacono invece fa parte della gerarchia e il suo servizio alla chiesa richiede una dedizione totale e a tempo pieno<sup>35</sup>.

#### 4. La natura del ministero sacerdotale

Per determinare la natura del ministero sacerdotale, bisogna anzitutto precisare la sua nota distintiva, ossia quello che caratterizza il ministro ordinato a motivo della sua consacrazione sacramentale.

Al ministero sacerdotale si attribuiscono tradizionalmente le tre funzioni: profetica, culturale e regale. Partendo da questo dato di fatto, la riflessione teologica ha tentato di individuare in ciascuna di queste funzioni lo specifico del sacerdozio. Il lato negativo di tali proposte risiede nel voler limitare il senso fondamentale del ministero a una sola di queste funzioni, tralasciando le altre; manca, inoltre, un principio di unità in grado di collegare molteplici attività sacerdotali.

##### a) La funzione culturale che culmina nell'eucaristia

Secondo la Lettera agli Ebrei, il sacerdote è colui che offre doni e sacrifici per i peccati (Eb 5,1). Gesù è sacerdote e ciò in modo superiore rispetto agli altri, perché si è offerto al Padre una volta per sempre e questo sacrificio, assunto da lui nel santuario celeste, rimane la causa perenne di salvezza per tutti gli uomini.

Il legame del sacerdozio con la funzione sacrificale, testimoniato nella Scrittura, è presente nella tradizione della chiesa. Agostino afferma che proprio "poiché vi è sacrificio, vi è sacerdote" (*Conf.* X,43,69), per cui "se non c'è sacrificio, non c'è sacerdote" (*In Ps.* 130,4). Più tardi, Tommaso d'Aquino dirà che "l'ufficio del sacerdote consiste soprattutto nell'offerta del sacrificio" (*Summa Th.* III, q. 22, a. 4).

Questa visione che limita la qualità sacerdotale al culto, diventa ufficiale in seguito alle definizioni del concilio di Trento. La questione, come è noto, nasce dal conflitto con le posizioni erronee dei protestanti che hanno ridotto il sacerdozio alla sola predicazione. Anche la parte cattolica ammette il ministero della parola come appartenente alle funzioni sacerdotali, ma non solo a quello; un ruolo importante svolge anche il culto sacramentale, in cui spicca la funzione di celebrare l'eucaristia. Questa funzione invece

---

<sup>35</sup> Per un approfondimento cf. P. Winninger - J. Hornef, "Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse", *NRT* 83 (1961) 337-366; A. Roth, "Priester - Diakon. Versuch einer theologischen Deutung des Diakonates und seines Verhältnisses zu Episkopat und Presbyterat", *MThZ* 15 (1964) 295-312; W.J. Ruhl, "Le diaconat aujourd'hui. Sacrement de la présence de l'Église dans le monde de ce temps", *LumVita* 36 (1981) 189-203; B. Pottier, "La sacramentalité du diaconat", *NRT* 119 (1997) 20-36 = "Rivisitare la sacramentalità del diaconato", in G. Bellia (ed.), *Discernere oggi. Le vie, i problemi, le emergenze*, Reggio Emilia 1998, 79-92.

è stata esclusa da Lutero e dai suoi fautori, semplicemente perché essi hanno rigettato il valore sacrificale dell'eucaristia. È chiaro che, in tale contesto, l'intenzione del concilio di Trento era volta in primo luogo a confutare l'errore, senza la pretesa di voler offrire una sintesi dottrinale sul sacerdozio o definire il ministero sacerdotale mediante le sue funzioni, soprattutto quella sacrificale.

All'inizio dell'esposizione dottrinale sul sacramento dell'ordine, il concilio di Trento enuncia il principio:

Il sacrificio e il sacerdozio per divina disposizione sono talmente congiunti che entrambi sono esistiti sotto ogni legge. E poiché nel NT la chiesa cattolica ha ricevuto dall'istituzione stessa del Signore il santo visibile sacrificio dell'eucaristia, bisogna pure confessare che in essa esiste anche un nuovo sacerdozio visibile e esteriore, in cui è stato trasferito l'antico (DS 1764).

Il sacerdozio del NT consiste quindi nel potere di celebrare l'eucaristia ma anche nel potere di ritenere-rimettere i peccati (ibid.). Proprio dal legame del sacerdozio con il sacramento della penitenza si desume che secondo il Tridentino la funzione del sacerdote, benché l'accento sia posto principalmente sul sacrificio eucaristico, non si riduce al solo lato sacrificale, ma comprende un più ampio ambito culturale-sacramentale.

Respingendo la posizione dei protestanti, i quali riducevano il sacerdozio all'ufficio di predicare il vangelo ("il solo ufficio e il nudo ministero di predicare il vangelo": DS 1771), il concilio afferma indirettamente che il ministero della predicazione non viene escluso dal sacerdozio, anche se il sacerdozio non si risolve soltanto in questo ministero e quindi un ministro che non predica non cessa di essere sacerdote, come affermavano invece i protestanti ("quelli che non predicano, non sono assolutamente sacerdoti" (DS 1771). Il rimprovero rivolto successivamente al concilio di Trento d'aver trascurato il ministero della parola, è quindi giustificato solo in parte. Come si è detto, le dichiarazioni conciliari intendevano rispondere alla contestazione del tempo. La dottrina definita dal concilio presenta certamente un grande valore, ma ha pure bisogno di essere integrata in un insieme più vasto.

Il legame tra sacerdozio e sacrificio, accentuato dal concilio di Trento, ha favorito lo sviluppo di una tendenza a identificare il ministero sacerdotale con la funzione sacrificale. Tra i teologi moderni che si sono espressi in questo senso ricordiamo Yves M.J. Congar e Humbert Bouëssé.

#### *b) La funzione di predicazione*

Per lungo tempo trascurata nel campo cattolico, la funzione di predicazione viene adeguatamente rivalutata al concilio Vaticano II. Ma già prima molti teologi, tra cui Louis Bouyer (luterano diventato cattolico), Karl Rahner e Severino Dianich, hanno cercato di mettere in luce l'importanza del ministero della parola, accanto al ruolo culturale del sacerdote. Tra le due funzioni, profetica e culturale, la precedenza spetta alla prima. La missione del sacerdote consiste nella proclamazione della parola, intesa però non come idea ma come evento che si realizza nel mistero sacramentale (culturale). Il sacerdote è un araldo ufficiale della parola di Dio, colui che forma la comunità con l'annuncio della parola e la vivifica con il rito – celebrazione o trasposizione della Parola.

All'interno di questa tendenza si è levata anche qualche voce più radicale. E così Daniel Olivier, un prete della congregazione degli assunzionisti, preso dall'entusiasmo ecumenico in seguito al Vaticano II, riteneva che l'immagine tridentina del sacerdote fosse ormai sorpassata. La concezione del sacerdote quale ministro della parola, riconosciuta pure dalla parte cattolica, deve diventare ora una base comune di unione con le chiese protestanti. Ma la troppa (radicale) insistenza sulla Parola porta Olivier ad abbracciare la dottrina luterana, per cui il sacerdozio ministeriale non sarebbe altro che un ministero non sacerdotale fondato sul sacerdozio comune dei fedeli. È falsa poi la pretesa di voler ritornare al vangelo, sulla scia di Lutero, qualificando Cristo solo come ministro della parola. Il sacerdozio di Cristo, come emerge chiaramente dalla testimonianza biblica, non si riduceva alla predicazione. Basta citare la Lettera agli Ebrei per rendersi conto dell'importanza del sacerdozio radicato nell'offerta del sacrificio.

### *c) La funzione di governo*

Secondo Walter Kasper, teologo e cardinale tedesco, l'essenza del ministero sacerdotale consiste nella missione apostolica di guidare la comunità. Si tratta di uno dei doni dello Spirito santo (1Cor 12,28) e quindi di una funzione sociale di servizio e di amministrazione svolta nella chiesa.

Essendo un carisma, il governo che caratterizza il ministero ecclesiastico, non può tuttavia pretendere di accumulare in sé tutti gli altri carismi. È un servizio essenziale e distinto da altri servizi presenti nella chiesa, indispensabile per assicurare l'unità di tutti i carismi e l'unità della chiesa, e ciò non solo sul piano sociale ma prima di tutto teologico. Questa unità si realizza nella professione di fede, nell'eucaristia a cui si riferiscono tutti gli altri sacramenti, e nel servizio reciproco e comune della carità. Per cui il compito fondamentale del ministero sacerdotale risiede nel servizio della parola, nel servizio dei sacramenti e nel servizio della diaconia.

Il carisma di direzione costituirebbe quindi la nota distintiva del sacerdozio ministeriale. Mentre tutto il popolo cristiano, in virtù del sacerdozio comune, è chiamato a una missione di salvezza, da realizzare mediante l'annuncio della parola e l'offerta dei sacrifici, il sacerdozio ministeriale svolge un servizio destinato a far progredire l'unità di fede e amore della comunità locale, l'unità di tutta la chiesa e l'unità del mondo.

Tuttavia, identificare il ministero sacerdotale con il carisma di governo è valido fino a un certo punto. Non si può contestare che il governo, come afferma Paolo, sia uno dei carismi. Ma non ogni carisma di governo coincide con quello del sacerdozio ministeriale; infatti, la fonte dell'autorità di quest'ultimo non si trova nel carisma, ma nell'istituzione fatta da Cristo. Un cristiano dotato del carisma di governo può benissimo dirigere certe organizzazioni (e talvolta lo farà meglio di un prete), ma non per questo ciò comporta la carica e l'esercizio del ministero sacerdotale.

#### d) *La missione pastorale e le tre funzioni sacerdotali*

Tentativi di definire il ministero sacerdotale a partire da una sola delle tre funzioni che gli vengono tradizionalmente attribuite si rivelano riduttivi. La *funzione di offerta del sacrificio eucaristico* non riassume tutto il ministero e non rappresenta neppure la totalità delle funzioni culturali del sacerdote. Esiste senz'altro uno stretto legame tra sacerdozio e sacrificio, ma il sacerdozio ministeriale non può essere determinato unicamente dalla funzione sacrificale; l'ufficio sacerdotale è più vasto della sola offerta del sacrificio eucaristico. Anche il *ministero della parola*, da solo, non è in grado di caratterizzare il sacerdozio ministeriale. La predicazione del vangelo è importante, ma strettamente unita con i compiti culturali. Questi ultimi poi hanno un valore specifico che non può essere ridotto a una parola pronunciata con efficacia superiore. Infine, la *funzione di governo*, se venisse intesa nel senso corrente di governo e di amministrazione, sarebbe troppo limitata per poter definire in modo pieno il ministero sacerdotale, non essendo in grado di rendere conto del ministero della parola e di quello culturale.

Di fronte a queste difficoltà occorre trovare un *principio di unità* capace di tenere ben legate le tre funzioni sacerdotali. Il sacerdozio cristiano prolunga il sacerdozio di Cristo, nel quale la diversità delle funzioni sacerdotali si esprime in una armonia superiore. Di conseguenza, Cristo è il modello da cui deriva anche quell'armonia che deve rendersi visibile nel ministero sacerdotale.

La *qualità di pastore* costituisce nel linguaggio di Gesù un principio di unità, il più atto per riassumere le funzioni sacerdotali. Autodefinendosi pastore, Gesù fa capire in che cosa consiste il suo sacerdozio. Al gregge da lui guidato, egli annuncia il messaggio del regno di Dio e lo conferma con il sacrificio della propria vita al fine di comunicare alle pecore una vita abbondante. In questo modo il governo, la predicazione e il culto sono funzioni che esprimono l'amore di Cristo-pastore per il suo gregge. Gesù ha voluto che anche i Dodici condividessero la qualità di pastore e ha trasmesso loro un potere simile al suo. Essi devono governare il nuovo popolo di Dio come egli ha guidato il gregge: da pastori. Avere l'autorità sul gregge non significa soltanto agire in nome e in persona di Cristo (LG 10; 28; SC 33; CD 11; PO 2; 6), ma anche sull'esempio di Cristo e quindi esercitare una autorità concepita e praticata come amore.

“Ufficio che il Signore ha affidato ai pastori del suo popolo è un vero *servizio*” (LG 24). Esso è interamente riferito a Cristo e agli uomini. Dipende interamente da Cristo e dal suo unico sacerdozio ed è stato istituito in favore degli uomini e della comunità della chiesa... L'esercizio di tale autorità deve dunque misurarsi sul modello di Cristo, che per amore si è fatto l'ultimo e il servo di tutti (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1551).

“Governare” e “guidare da pastore” sono concetti che esprimono la differenza di fondo tra il modo abituale di intendere l'autorità nella società civile e quello voluto da Cristo per la sua chiesa.

Il concilio Vaticano II, ripristinando il valore della qualità evangelica di pastore, è riuscito a realizzare una sintesi del ministero sacerdotale in grado di superare i limiti di una definizione basata su una delle tre funzioni sacerdotali. Il concilio impiega il termine “pastore” in due sensi; nel senso stretto esso indica la sola funzione di direzione o

di governo, mentre nel senso largo (usato più spesso) si riferisce all'insieme della missione pastorale del vescovo e del presbitero. Qui ci interessa il secondo aspetto.

La missione di pastore, conferita con l'ordinazione sacramentale, è un ministero che comporta l'esercizio delle tre funzioni sacerdotali di Cristo: di governo, di predicazione e di culto.

Quelli, tra i fedeli, che vengono insigniti dell'ordine sacro [i vescovi e i presbiteri], sono posti in nome di Cristo a pascere la chiesa con la parola e la grazia di Dio (LG 11).

L'ufficio pastorale spetta in sommo grado ai vescovi. Essi "presiedono a nome di Dio il gregge di cui sono pastori, in qualità di maestri della dottrina, di sacerdoti del culto sacro e di ministri del governo" (LG 20; cf. CD 2). I presbiteri condividono questo ufficio in tutte le loro attività. "La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente congiunta all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità [di pastore] con la quale Cristo stesso fa crescere [la predicazione], santifica [il culto] e governa il proprio corpo" (PO 2).

Come risulta dai testi citati, le tre funzioni che qualificano il ministero sacerdotale in quanto missione di pastore sono disposte in una sequenza costante. Il Vaticano II attribuisce una *priorità al dovere della predicazione*: "Tra le funzioni principali dei vescovi eccelle la predicazione del vangelo" (LG 25). "I presbiteri, nella loro qualità di cooperatori dei vescovi, hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il vangelo di Dio" (PO 4).

Se però la funzione di predicazione è prima nell'ordine cronologico, la funzione culturale dell'*offerta del sacrificio eucaristico* possiede il più alto rango e *rappresenta il culmine dell'azione sacerdotale*: "Nel mistero eucaristico, i sacerdoti svolgono la loro funzione principale" (PO 13); essi "esercitano soprattutto il loro sacro ministero nel culto eucaristico o sinassi" (LG 28).

Questa differenza di prospettive si comprende meglio tenendo conto della *portata essenzialmente comunitaria delle funzioni sacerdotali*. L'eucaristia è chiamata "la fonte e il culmine dell'evangelizzazione" (PO 5), perché la predicazione, intesa nel senso paulino come "sacro ministero", diventa una specie di liturgia che tende a fare di coloro che ricevono il messaggio della parola un'offerta spirituale gradita a Dio, la quale si consuma nel sacrificio sacramentale dell'eucaristia.

È infatti proprio per mezzo dell'*annuncio apostolico del vangelo* che il popolo di Dio viene convocato e adunato, in modo che tutti coloro che appartengono a questo popolo... possano offrire se stessi come "sacrificio vivente, santo, gradito a Dio" (Rm 12,1). Inoltre, è attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto, perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo *sacrificio*, infatti, per mano dei presbiteri e in nome di tutta la chiesa, viene *offerto nell'eucaristia* in modo incruento e sacramentale (PO 2).

Il passaggio dal ministero della parola al ministero culturale si realizza a partire dal popolo di Dio. Il Vaticano II considera nella stessa ottica la continuità della terza funzione sacerdotale, quella del governo pastorale, con le altre due.

Esercitando la funzione di Cristo Capo e Pastore per la parte di autorità che spetta loro, i presbiteri, in nome del vescovo, riuniscono la famiglia di Dio come fraternità animata nell'unità, e la conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito santo. Per questo ministero, come per le altre funzioni del presbiterato, viene conferita una potestà spirituale che è appunto concessa ai fini dell'edificazione della chiesa (PO 6).

Il popolo di Dio – che si forma e si raduna mediante la predicazione del vangelo, si santifica con i sacramenti e si offre nell'eucaristia – è guidato ed educato dai pastori. In questo modo, la funzione di direzione pastorale, in quanto opera di costruzione del popolo di Dio, si accorda con l'evangelizzazione e il culto; l'insieme di queste tre funzioni serve a costruire la comunità.

Grazie dunque alla relazione con il popolo di Dio, le tre funzioni sacerdotali mantengono la loro unità. Nello stesso tempo, il rapporto tra il ministero sacerdotale e il popolo di Dio può essere adeguatamente espresso con il binomio pastore-gregge. Le funzioni che svolge il ministro ordinato assumono un significato particolare, essendo l'espressione della missione pastorale. Ed è proprio in virtù di questa missione che la parola del sacerdote si distingue da quella di un laico; anche se entrambi sono incaricati di trasmettere la parola di Dio, la predicazione o l'insegnamento del sacerdote si situano nell'ottica di un pastore che deve rispondere ai bisogni della comunità a lui affidata. Lo stesso va detto del culto ufficiale. La presidenza, soprattutto della celebrazione eucaristica, deve essere vista come vertice del compito pastorale, che consiste nell'animare e guidare la comunità. Perciò coloro che tentano di affidare questo potere ai cristiani battezzati muniti del sacerdozio comune, mutilano la nozione evangelica del ministero sacerdotale, in quanto separano in modo improprio il culto dall'insieme del compito pastorale del ministro ordinato e considerano il sacerdote a partire dal potere rituale. Guardare, infine, la funzione di governo dal punto di vista del pastore significa spostare l'accento dal governo inteso come amministrazione al governo come rapporto personale tra sacerdote-pastore e fedeli-pecore. Tale rapporto esclude l'esistenza di un potere oppressivo e favorisce le relazioni familiari che implicano un clima d'amore e di dialogo.

## Capitolo V

### SACERDOZIO COMUNE E SACERDOZIO MINISTERIALE

Nei due scritti del NT si parla espressamente di un sacerdozio comune di tutto il popolo cristiano (1 Lettera di Pietro e Apocalisse). È un sacerdozio che appartiene alla condizione stessa del cristiano e costituisce l'ambito d'azione del sacerdozio ministeriale. La giusta comprensione del sacerdozio comune (o universale) si rivela utile oltre che necessaria per delineare la distinzione tra i due sacerdozi, nonché per capire meglio la natura propria di quello ministeriale<sup>36</sup>.

#### 1. La dottrina neotestamentaria del sacerdozio comune

Vediamo in primo luogo i testi che parlano in modo esplicito del sacerdozio comune. Si tratta di una applicazione ai cristiani della promessa rivolta da Dio al popolo d'Israele (Es 19,6)<sup>37</sup> e di una conseguenza del nuovo sacerdozio apportato da Cristo.

##### a) 1 Lettera di Pietro

Il sacerdozio viene menzionato due volte nella lettera. Sulla base del testo di Es 19,6 l'autore traspone sui cristiani la qualifica del popolo ebraico:

Anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo (1Pt 2,5).

Voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclamino le opere meravigliose di lui... (1Pt 2,9).

Il popolo cristiano è l'Israele dei tempi escatologici, fondato su Gesù Cristo, "pietra viva, rigettata dagli uomini" (v. 4). Le figure dell'AT si realizzano nella chiesa – oggetto dei favori divini: "stirpe eletta", "nazione santa", "popolo acquistato". Il popolo dei salvati da Dio è chiamato ora a sviluppare gli effetti della salvezza ricevuta; deve diventare anch'esso un materiale vivo "per la costruzione di un edificio spirituale". In questo modo tutta la comunità si trasforma in un corpo sacerdotale, basato sulla santità personale donata da Dio per mezzo dell'opera redentrice di Cristo. Il sacerdozio cristiano si lega così con la qualità regale. I cristiani costituiscono un "sacerdozio regale", dal momento che, liberati da Cristo, condividono con lui la sua santità e la nuova condizione di vita.

La funzione sacerdotale del popolo dei redenti non consiste però unicamente nella regalità o nel raggiungimento della santità personale; a ciò si unisce anche l'attività essenziale del sacerdozio, quella di offrire i sacrifici. Non si tratta di esercitare un mini-

---

<sup>36</sup> Sul sacerdozio comune ci limitiamo a segnalare alcuni studi: J. Lécuyer, "Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères", *La Maison-Dieu* 27 (1951) 7-50; "Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale", *Lateran* 47 (1981) 9-30; G. De Rosa, "Il sacerdozio comune dei fedeli nella tradizione della Chiesa", *CivCatt* 123 (1972) 350-357.538-549; L. Sartori, "Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?", *RassTeol* 21 (1980) 409-412; P.J. Cordes, "Il sacerdozio comune dei fedeli. Richiami biblici per una comprensione", *Lat* 47 (1981) 44-52; A. Furioli, "Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale", *RivVitaSpir* 36 (1982) 127-144; M. Adinolfi, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, Roma 1983; D. Coffey, "The Common and the Ordained Priesthood", *ThSt* 58 (1997) 209-236.

<sup>37</sup> Cf. D. Leon Muñoz, "Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19,6). La interpretación neotestamentaria de nuestro texto a la luz de los setenta y de las traducciones targúmicar", *EstBib* 37 (1978) 149-212.

stero all'interno della chiesa: il sacerdozio del popolo cristiano è una consacrazione, una immolazione volontaria di se stessi. Siccome il nuovo tempio è una dimora spirituale (non fatta di pietra), anche il nuovo sacerdozio e il nuovo sacrificio sono di tipo spirituale; non si offrono le vittime animali da parte dei sacerdoti indifferenti, ma “i sacrifici spirituali graditi a Dio” da parte di coloro che fanno dono di se stessi. I “sacrifici spirituali” sono un'imitazione dell'offerta sacrificale di Gesù Cristo. Per coloro che sono stati da lui redenti e associati nel battesimo al suo sacrificio sacerdotale, la figura di Cristo deve diventare un esempio supremo della condotta di vita.

Occorre notare che l'offerta dei sacrifici spirituali, come già il sacerdozio, ha un carattere collettivo. Pur essendo un fatto personale di ogni cristiano, l'offerta sacrificale realizza il suo vero significato nel contesto di tutta la comunità ecclesiale<sup>38</sup>.

### *b) Apocalisse*

Nei tre testi si parla di una partecipazione dei cristiani al sacerdozio di Cristo.

[Egli] ha fatto di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre (Ap 1,6).

...li ha costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti e regneranno sopra la terra (Ap 5,10).

Beati e santi coloro che prendono parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte, ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni (Ap 20,6).

Nel descrivere il sacerdozio, l'accento viene messo sulla sua qualità regale; è una prospettiva diversa da quella di 1Pt. A parte il fatto di regnare con Cristo, non si menziona nessun altro atteggiamento o attività. Rispetto alla visione dell'AT si nota poi un importante cambiamento: il sacerdozio regale del popolo non viene concepito a partire da Dio, ma a partire da Cristo, “il principe dei re della terra” (1,5); è quindi sulla figura di Cristo re e sacerdote che si fonda il sacerdozio regale del nuovo Israele.

Il sacerdozio “regale” consiste (benché non venga menzionata esplicitamente, come nella 1Pt) in una santità conferita dal Redentore. Nei contesti dei tre passi citati si parla di un evento di liberazione dal peccato e dalla morte, realizzato da Cristo. In virtù di questa opera salvifica i cristiani sono diventati santi, ossia separati dal mondo per consacrarsi unicamente a Dio.

Il sacerdozio universale dell'Apocalisse non indica un ministero con funzioni sacerdotali, ma una nuova condizione di vita offerta da Cristo all'umanità, la partecipazione alla sua santità e alla sua vita gloriosa.

### *c) Le lettere paoline*

Nell'epistolario paolino non si parla espressamente di un sacerdozio comune, ma vi è presente una concezione della vita cristiana che si orienta in questa direzione.

L'immagine del *tempio* – analoga a quella di “edificio spirituale” – indica la consacrazione fondamentale dei cristiani (1Cor 3,16-17) i quali, in virtù dell'opera redentrice

---

<sup>38</sup> Per un approfondimento vedi G. Otranto, “Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della 1 Petr 2,9 (I e II secolo)”, *VetChr* 7 (1970) 225-246; “Nonne et laici sacerdotes sumus? (Exh. cast. 7,3)”, *VetChr* 8 (1971) 27-47; A. Feuillet, “Les ‘sacrifices spirituels’ du sacerdoce royal des baptisés et leur préparation dans l'AT”, *NRT* 96 (1974) 704-728; L.F. Colechia, “Rilievi su 1 Piet. 2,4-10”, *RivBib* 25 (1977) 179-194; S. Cipriani, “Sacerdozio comune e ministeriale nella 1a lettera di Pietro”, *Lat* 47 (1981) 31-43.

di Cristo, sono diventati santuario di Dio. Questa consacrazione riguarda in modo particolare il corpo del cristiano, “tempio dello Spirito santo” (1Cor 6,19-20). Anche se qui non appare il termine sacerdozio, tuttavia è considerata la realtà: la consacrazione e l'appartenenza a Dio. Si tratta di una consacrazione che supera quella del sacerdozio levitico. Non è una semplice disposizione istituzionale, ma una radicale trasformazione dell'essere operata dall'iniziazione sacramentale (battesimo e cresima). Lo esprime bene la nozione teologica del “carattere” che rende il cristiano proprietà esclusiva di Dio (2Cor 1,21-22; Ef 1,13-14; 4,30).

Anche l'offerta dei *sacrifici spirituali*, di cui parlava la 1Pt, viene ricordata da Paolo. Per esprimere il loro culto spirituale, i cristiani devono offrire in sacrificio l'essere umano nella sua pienezza (Rm 12,1). Questa offerta spirituale della persona è la conseguenza del battesimo, in virtù del quale l'uomo viene immerso nel sacrificio redentore di Cristo (Rm 6,3-4.13). E così il cristiano, unendosi all'atto sacerdotale di Cristo, realizza nella propria esistenza un culto sacerdotale.

Il vero culto dei cristiani consiste fundamentalmente in due realtà “sacrificali”: *la fede*, ossia un attaccamento a Cristo che implica il sacrificio, cioè un dono radicale di sé (Fil 2,17; Eb 13,15-16), e *la carità* (Fil 4,18; cf. Gc 1,27).

#### *d) Il nuovo culto “in spirito e verità”*

Le affermazioni esplicite del NT e quelle implicite di Paolo hanno alla loro base l'insegnamento di Gesù. Benché egli non abbia fatto ricorso a una terminologia sacerdotale, nondimeno la realtà del sacerdozio universale si lascia cogliere nelle sue parole.

Il testo più significativo lo troviamo nel discorso con la samaritana, dove Gesù dice: “È giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità” (Gv 4,23)<sup>39</sup>. Il nuovo culto non è più circoscritto a luoghi particolari, né limitato a una nazione o razza, e neppure ostacolato dalla barriera dei sessi. Il culto dell'epoca escatologica appare universale, perché è centrato sulla persona di Gesù e ha la caratteristica di essere una adorazione comunitaria dell'unico Padre “in spirito e verità”. Questa espressione intende descrivere un nuovo culto e un nuovo sacerdozio, basati sull'atteggiamento profondo della persona e sull'impegno di vita; ciò è in contrasto con le manifestazioni materiali di un culto di tipo esteriore. Il culto “in spirito e verità” esige dalla samaritana e da coloro che aderiscono al messaggio di Gesù un cambiamento radicale di disposizioni intime e una modifica del proprio modo di vivere. Sull'esempio di Gesù e nella partecipazione al suo sacerdozio, tutto l'essere umano viene consacrato: purificato e reso santo, diventa capace di adorare Dio. Il battesimo è il mezzo d'ingresso nel nuovo culto (Gv 3,5-6); tramite la nuova nascita si realizza uno stato di consacrazione in cui l'uomo vive sotto il dominio dello Spirito e diventa capace di esercitare un culto spirituale.

---

<sup>39</sup> Cf. Y.-M. Blanchard, “«En esprit et vérité» (Jean 4, 23-24): le fondement scripturaire d'une expression discutée”, *La Maison-Dieu* 255 (2008) 7-24.

Il nuovo culto è spirituale, perché “Dio è spirito” (Gv 4,24), ossia deve essere fatto a immagine di Dio stesso. In questo modo l’adorazione umana appare come una partecipazione all’essere e all’agire di Dio stesso. Il carattere divino del culto si precisa poi dalla qualifica di Dio quale Padre. L’adorazione deve rivolgersi necessariamente alla persona del Padre. E per poter adorare il Padre in quanto Padre, bisogna intrattenere con lui relazioni filiali.

Il nuovo culto esige una personalizzazione più profonda. Non si tratta però di una individualizzazione del culto, in cui un rappresentante del popolo rendeva a Dio omaggio a nome di tutti. Il vero culto viene ora espresso dall’intera comunità, richiedendo l’impegno personale e la responsabilità da parte di ciascuno.

Il culto “in spirito e verità” esprime la volontà di Gesù di stabilire un sacerdozio universale, fondato sul battesimo. Pur non usando il termine “sacerdozio”, egli annuncia un vero sacerdozio che si realizza mediante una santità formata dallo Spirito e che rende capaci di un culto. I testi espliciti della 1Pt e dell’Ap, nonché gli echi delle lettere paoline, non sono quindi una semplice applicazione dell’annuncio profetico di Es 19,6, ma si basano sull’insegnamento di Gesù stesso.

## **2. La relazione tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale**

La dottrina del sacerdozio comune non ha avuto molta fortuna nella riflessione teologica. Dopo il periodo patristico questo aspetto conobbe un lento declino e in seguito al concilio di Trento fu in pratica dimenticato nell’ambito cattolico. L’insistenza dei protestanti sull’unico sacerdozio dei fedeli provocò una reazione della parte cattolica che, cercando di preservare ad ogni costo la realtà del sacerdozio ministeriale, perse interesse per quello universale. L’argomento fu ripreso solo dal concilio Vaticano II; è qui che troviamo importanti testi dottrinali sul sacerdozio comune e sulla sua relazione con quello ministeriale<sup>40</sup>.

### *a) Il rapporto di differenza*

La presenza dello stesso termine “sacerdozio” potrebbe far pensare che il sacerdozio universale e il sacerdozio ministeriale siano in fin dei conti la stessa realtà. Tra i due esiste invece una differenza di fondo. Secondo il concilio Vaticano II, i due sacerdozi differiscono “di essenza e non soltanto di grado” (LG 10) e per questo l’unico sacerdozio di Cristo “viene partecipato in vari modi sia ai ministri sacri sia al popolo dei fedeli” (LG 62). Vuol dire che la natura del sacerdozio ministeriale si distingue radicalmente dal sacerdozio comune. È una differenza nella missione e nello stato di vita.

*Differenza della missione nella chiesa.* Il sacerdozio ministeriale è chiamato a svolgere, per volontà di Gesù, una missione pastorale. Con l’autorità di pastori, esercitata

---

<sup>40</sup> Tra gli studi relativi a questo argomento cf. Ryan Laurence, “Vatican II and the Priesthood of the Laity”, *IrThQuart* 32 (1965) 93-115; B. Honings, “Sacerdozio ministeriale e comune. Una duplice identità della Chiesa-Sacramento”, *EphCarm* 23 (1972) 409-435; J.-P. Rézette, “Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d’un texte conciliaire”, *Ant* 52 (1977) 221-230.

come servizio in nome e al posto di Cristo (LG 21; PO 12), i ministri ordinati annunciano la parola, amministrano i sacramenti e guidano la comunità. Per questa missione, essenziale per la vita e crescita della chiesa, vengono donati poteri unici nel loro genere.

Anche il sacerdozio universale svolge una missione nella chiesa. Il culto “in spirito e verità” riveste un’importanza fondamentale nell’esistenza cristiana. Ciò non comporta però una missione di pastore, munita di autorità, a servizio della comunità. La testimonianza data dai cristiani non è paragonabile a un ministero pastorale. Se talvolta certi cristiani possono raggiungere maggior successo rispetto ai pastori, non per questo si deve svalutare la radicale differenza nelle due missioni.

*Differenza dello stato di vita.* La chiamata al sacerdozio universale è rivolta a tutti gli uomini; è un modo di seguire Cristo nella propria vita, senza dover abbandonare la precedente scelta familiare o professionale. Invece la chiamata al sacerdozio ministeriale è di tipo radicale; esige la sequela perfetta di Cristo, l’abbandono della famiglia, dei beni materiali etc. Si tratta quindi di uno stato di più completa consacrazione a Cristo (celibato, povertà, rinuncia a una professione) per dedicare tutte le forze al regno di Dio.

Nel sacerdozio di Cristo si possono distinguere le due caratteristiche: l’uomo del sacro e la ministerialità. Sotto questo duplice aspetto, l’agire di Gesù-pastore diventa prototipo del sacerdozio ministeriale che richiede una totale dedizione e comporta una missione di pastore. Invece il prototipo del sacerdozio universale risiede soprattutto nella santità di Cristo. Con il battesimo il cristiano viene inserito in uno stato di santità iniziale e di consacrazione a Cristo, e viene chiamato a riprodurre nel culto spirituale il suo atteggiamento di offerta filiale al Padre.

#### *b) Il rapporto di unità*

Pur differenziati, il sacerdozio universale e il sacerdozio ministeriale mantengono la loro unità e armonia. Ciò viene assicurato dal fatto che entrambi derivano da una medesima fonte: il sacerdozio di Cristo. Sarebbe perciò insensato discutere sull’eventuale importanza o preminenza dell’uno rispetto all’altro; tutti e due sono importanti e si servono a vicenda.

Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico... sono ordinati l’uno all’altro; ambedue infatti, ognuno nel suo modo proprio, partecipano all’unico sacerdozio di Cristo (LG 10).

*Unità dell’origine.* Per il fatto che i due tipi di sacerdozio dipendono dalla stessa fonte, va scartata l’ipotesi di una nascita naturale del sacerdozio ministeriale da quello universale. Gesù non ha fondato prima la comunità provvista di un sacerdozio comune, affidandole l’incarico di istituire poi il ministero e di designare i suoi ministri. La chiamata ad accogliere il messaggio di Cristo, entrando nella comunità escatologica, e la chiamata a un ministero di annuncio e di guida sono avvenute di pari passo. Pertanto i due sacerdozi sono stati istituiti direttamente da Cristo come due aspetti della vita della chiesa. Si tratta di due modi di partecipazione all’unico sacerdozio di Cristo, finalizzati al bene della chiesa. Voler vedere pertanto nel sacerdozio ministeriale una emanazione del sacerdozio universale sarebbe contrario alla volontà di Cristo.

La pari dignità deriva anche dal fatto che il sacerdozio universale appartiene a tutti i battezzati: “Comune è la dignità dei membri [del popolo di Dio] in forza della loro rigenerazione in Cristo” (LG 31). Il culto “in spirito e verità” è un obbligo che incombe su tutti i battezzati. Il dono del sacerdozio ministeriale non dispensa affatto da questo dovere fondamentale. Chi assume la carica di pastore nella chiesa aggiunge alla propria condizione cristiana un esercizio del sacerdozio ministeriale (la ministerialità) che presuppone e richiede l’esercizio del sacerdozio universale (la santità).

*La coordinazione.* Il concilio Vaticano II afferma che i due sacerdoti “sono ordinati l’uno all’altro”. Questo vuol dire che tra il sacerdozio universale e quello ministeriale vige un rapporto di stretta cooperazione; uno non può esistere senza l’altro. Il sacerdozio ministeriale è finalizzato, secondo la volontà di Gesù, alla crescita della grazia battesimale: un’attività di servizio svolta a favore di tutti. Per cui il sacerdozio ministeriale non è fine a se stesso, ma viene esercitato a beneficio del sacerdozio universale dei battezzati. “È uno dei *mezzi* con i quali Cristo continua a costruire e a guidare la sua chiesa” (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1547). Pertanto, dal punto di vista della finalità, il sacerdozio ministeriale dipende interamente dal sacerdozio universale ed è destinato a suo servizio (e non viceversa).

Dotati di sacra potestà, i ministri sono a servizio dei loro fratelli, affinché tutti coloro che fanno parte del popolo di Dio e perciò godono della vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e giungano alla salvezza (LG 18).

D’altro canto, il sacerdozio universale non può dirsi autosufficiente e pretendere di avere un’esistenza indipendente dal sacerdozio ministeriale; esso non si realizza a fondo se non in stretta cooperazione con il sacerdozio ministeriale. Ciò si verifica in tutta la vita sacramentale, ma è particolarmente visibile nell’eucaristia, in cui i cristiani si uniscono all’offerta di Cristo, la quale nondimeno si compie sull’altare tramite il ministero del sacerdote ordinato.

I fedeli, in virtù del loro sacerdozio regale, concorrono ad offrire l’eucaristia ed esercitano il loro sacerdozio nel ricevere i sacramenti, nella preghiera e nel ringraziamento, nella testimonianza di una vita santa, nell’abnegazione e nell’operosa carità (LG 10).

Il sacerdozio ministeriale, essendo un ministero di unità e di guida nella chiesa, esige inoltre dal sacerdozio universale un atteggiamento di fede, che si esprime nell’unione con l’autorità docente della chiesa. Le funzioni di sacerdote e profeta, ricevute dal cristiano nel battesimo e nella cresima (LG 33-36), danno diritto a celebrare il culto divino (LG 11) e a prendere parte nella missione della chiesa e nel suo apostolato (AA 3); esse non possono tuttavia realizzarsi pienamente a prescindere dalla struttura gerarchica. Pertanto, al sacerdozio universale è richiesto il riconoscimento dell’autorità pastorale, mentre al sacerdozio ministeriale si richiede di promuovere e di orientare in maniera feconda la vitalità del sacerdozio universale.

## Capitolo VI

### EFFETTI DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Il sacramento dell'ordine, nei suoi diversi gradi, produce nel soggetto due effetti; esso imprime il carattere (*res et sacramentum*) e incrementa la grazia donata dallo Spirito santo (*res sacramenti*).

#### 1. Il carattere

Contro l'opinione dei protestanti che ritenevano il ministero come un fenomeno transitorio e collegato soltanto con la predicazione, il concilio di Trento dichiara sulla base del concetto agostiniano l'esistenza del carattere sacerdotale<sup>41</sup>.

Poiché nel sacramento dell'ordine, come nel battesimo e nella cresima, viene impresso il carattere, che non può essere né cancellato, né tolto, giustamente il santo sinodo condanna l'opinione di quanti affermano che i sacerdoti del NT hanno solo un potere transitorio e, una volta regolarmente ordinati, possono tornare di nuovo laici, se non esercitano il ministero della parola di Dio (DS 1768).

Il carattere, essendo un *segno indelebile* impresso nei tre sacramenti: battesimo, cresima e ordine (DS 1313), rimane in modo permanente. Vuol dire che il sacramento dell'ordine non può essere ripetuto né conferito per un tempo limitato. Un soggetto validamente ordinato può essere dispensato dalle funzioni e dagli obblighi connessi all'ordinazione (la riduzione allo stato laicale) oppure può ricevere il divieto di esercitarli, ma non potrà diventare laico in senso stretto. Il sacerdozio ministeriale, in quanto partecipazione al sacerdozio istituito da Cristo, ha un valore definitivo; può cessare il suo esercizio, ma il marchio resta incancellabile.

Il carattere, essendo un *segno spirituale*, è una realtà ontologica: viene impresso in modo invisibile ma reale, nell'anima. Ciò vuol dire che esso non va visto come una designazione esterna fatta mediante il rito, né come una semplice attitudine a una funzione, un potere puramente giuridico concesso ad alcuni per l'adempimento dei determinati compiti. Il carattere realizza una trasformazione interiore, un vero cambiamento nell'essere dell'uomo, che produce la capacità di esercitare un'attività specifica.

Il carattere sacerdotale non si aggiunge numericamente agli altri due, ma *approfondisce e completa il marchio già esistente*: il carattere battesimale perfezionato da quello cresimale. Reso nel battesimo una nuova creatura e un membro della chiesa di Cristo, il battezzato è investito ufficialmente nella cresima di una missione ecclesiale. Il carattere dell'ordine radicalizza ulteriormente questa consacrazione, imprimendo nell'essere del cristiano un orientamento che lo impegna tutto nella missione pastorale. Mediante il marchio che essa imprime, l'ordinazione forma così un nuovo essere; quest'ultimo non è destinato però in primo luogo a elevare il battezzato, ma è ordinato al compimento di una missione (il senso fondamentale del sacramento dell'ordine non consiste infatti nella santificazione personale ma nel servizio nella chiesa e alla chiesa di Cristo). Per il fatto che il carattere tocca in modo radicale l'essere dell'uomo, nel contempo esso im-

---

<sup>41</sup> Cf. J. Galot, "Le caractère sacerdotal selon le Concile de Trente", *NRT* 93 (1971) 923-946.

pegna radicalmente il suo agire: il ministro ordinato è un cristiano totalmente preso da Dio e in tutto dedito al suo servizio.

L'ultimo aspetto, ossia il ministero pastorale nella chiesa, aiuta a capire meglio *l'unicità del carattere dell'ordine*. Il conferimento del carattere si fonda sulla destinazione del grado dell'ordine al ministero generale nella chiesa. Ciò significa che il carattere del sacramento dell'ordine si riceve in pienezza nell'ordinazione episcopale che conferisce l'ufficio apostolico nella sua forma completa. Invece il carattere del presbiterato e del diaconato, in linea con la finalità ministeriale di questi gradi, è una partecipazione all'unico carattere che nel vescovo raggiunge la pienezza; si tratta di una differenza qualitativa, non quantitativa. Di conseguenza, come non si può parlare di tre sacramenti dell'ordine, così pure non si tratta di tre caratteri sacramentali distinti ma di uno solo, connotato mediante l'investitura a uno dei diversi uffici del ministero ordinato.

Il carattere dell'ordine mette il cristiano in un particolare rapporto con Cristo, con la chiesa e con la grazia.

*Signum distinctivum*: in virtù dell'ordinazione, il cristiano viene inserito in modo definitivo nel ministero apostolico della chiesa. In quanto partecipazione al sacerdozio di Cristo, il carattere dell'ordine distingue l'ordinato da altri membri della chiesa (laici) e lo colloca nella gerarchia ecclesiale.

*Signum configurativum*: il carattere dell'ordine è segno di consacrazione per cui l'ordinato diventa proprietà di Dio in modo speciale al fine di svolgere il proprio ministero; "i presbiteri del NT sono in un certo modo segregati in seno al popolo di Dio: ma non per rimanere separati da questo stesso popolo o da qualsiasi uomo, bensì per consacrarsi interamente all'opera per la quale li ha assunti il Signore" (PO 3); e lo stesso vale anche per il vescovo e per il diacono. Questa consacrazione implica quindi un'attività di servizio; dato che i presbiteri "hanno ricevuto una nuova consacrazione a Dio mediante l'ordinazione, vengono elevati alla condizione di strumenti vivi di Cristo eterno sacerdote, per proseguire nel tempo la sua mirabile opera" (PO 12). La consacrazione operata dal carattere, oltre a formare un legame di appartenenza a Dio, configura la persona umana a Cristo, imprime nell'essere la sua somiglianza. Ciò che distingue il carattere dell'ordine da quello battesimale (sacerdote) e cresimale (profeta), è la configurazione al Cristo pastore (re).

*Signum obligativum*: la consacrazione e la configurazione trovano il loro compimento nella missione. L'assimilazione a Cristo implica l'assunzione del potere di svolgere un'attività pastorale in nome di Cristo. Si tratta di un potere di pastore, inteso nell'ampio senso della parola; esso non si riduce al culto o ai sacramenti, specie l'eucaristia (l'attività sacerdotale), ma comporta anche e principalmente l'annuncio della parola (l'attività profetica) e la guida della comunità (l'attività regale). Il pastore ha il dovere di formare, dirigere e far crescere la comunità cristiana. Per essere esercitato veramente in nome di Cristo, il potere pastorale affidato all'ordinato come configurazione a Cristo-pastore comporta anche l'assimilazione al senso dell'amore e del servizio, caratteristici del ministero di Cristo.

*Signum dispositivum*: il carattere dell'ordine dispone a svolgere la missione pastorale nella chiesa in nome di Cristo e dona il diritto a ricevere le grazie necessarie per il compimento di questo ministero.

## **2. La grazia**

Paolo ricorda a Timoteo che con l'ordinazione egli ha ricevuto un sostegno particolare: “uno Spirito di forza, di amore e di saggezza” (2Tm 1,6). Si tratta di un aiuto speciale da parte di Dio, volto a sostenere l'uomo nel ministero per il quale è stato chiamato.

Sulla scia del concilio di Firenze che aveva indicato l'effetto dell'ordinazione “nell'aumento di grazia, perché l'ordinato sia un degno ministro di Cristo” (DS 1326), il concilio di Trento definisce in modo conciso:

Dalla testimonianza della Scrittura, dalla tradizione apostolica e dal consenso unanime dei Padri appare chiaro che mediante la sacra ordinazione... è conferita la grazia (DS 1767).

Inoltre, nel canone 4 si afferma che “con la sacra ordinazione viene trasmesso lo Spirito santo” (DS 1774).

L'incremento della grazia e la comunicazione dello Spirito si riferiscono, rispettivamente, all'*aumento della grazia santificante*, già posseduta dall'ordinato, e alla *ricezione dei particolari doni dello Spirito santo* (la grazia adiuvante comunicata in misura diversa, in corrispondenza ai singoli ordini), indispensabili allo svolgimento del proprio ministero.

Nelle preghiere della consacrazione, in modo particolare, si fa cenno agli effetti di grazia del sacramento dell'ordine nei suoi tre gradi. Per il vescovo si tratta anzitutto di una grazia di fermezza, la grazia di guidare e di difendere con forza, amore e prudenza la chiesa come padre e pastore. La grazia ricevuta dal presbitero consiste nel dono della santità di vita e della perseveranza nell'ufficio. Al diacono infine viene donata la grazia di un amore disinteressato, la purezza nella vita e la fedeltà nel servizio.

Queste grazie particolari sono nello stesso tempo un impegno che incombe sul ministro ordinato, il quale è chiamato a “ravvivare il dono spirituale” ricevuto nell'ordinazione (2Tm 1,6).

## Capitolo VII

### IL SEGNO SACRAMENTALE DELL'ORDINE

Come ogni sacramento, anche l'ordine possiede un segno esterno composto da quattro elementi: materia, forma, ministro, soggetto.

#### 1. Materia e forma dell'ordine

Fin dai tempi apostolici il conferimento di un ministero (episcopato, presbiterato, diaconato) è legato a un segno esteriore, il quale per disposizione divina fa partecipare agli uffici e alla missione di Cristo.

Il *rito essenziale* del sacramento dell'ordine è costituito, per i tre gradi, dall'*imposizione delle mani*, da parte del vescovo, sul capo dell'ordinando come pure dalla specifica *preghiera consacratrice* che domanda a Dio l'effusione dello Spirito santo e dei suoi doni adatti al ministero per il quale il candidato viene ordinato (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1573).

La chiesa non è proprietaria dell'ufficio ministeriale, ma solamente riconosce e accoglie il dono elargito da Dio a un battezzato (la vocazione). Il rito dell'imposizione delle mani quindi è un segno sacramentale che conferisce *ex opere operato* i suoi effetti interiori.

##### a) La materia

Nel primo millennio cristiano la materia dei riti di ordinazione, sia in Oriente che in Occidente, segue l'ordinamento della chiesa antica, contenuto nella Scrittura. Nel IX-X secolo però, nella chiesa latina, al rito essenziale dell'imposizione delle mani vengono aggiunte due innovazioni liturgiche, creando così il problema del rito necessario per la validità dell'ordinazione.

Nel IX s. si introduce nel rito dell'ordinazione sacerdotale (= presbiterale) e in quella episcopale *l'unzione col santo crisma*: delle mani del presbitero e del capo del vescovo. Questa unzione, a cui si attribuiva un significato particolare, fu ritenuta talvolta come il vero e proprio segno materiale dell'ordinazione. Contro gli attacchi dei protestanti, il concilio di Trento difese espressamente "la sacra unzione di cui si serve la chiesa nella santa ordinazione" (DS 1775).

Nel X s. viene applicata all'ordinazione del vescovo, del presbitero e del diacono una usanza desunta dall'antico rito praticato nell'amministrazione dei cosiddetti ordini minori: *la consegna degli strumenti*. Il diacono riceveva il libro del vangelo, il presbitero – un calice con del vino e una patena con il pane, il vescovo – l'anello e il pastorale oltre al libro del vangelo.

I riti dell'unzione e della consegna degli strumenti trovarono buona accoglienza da parte della scolastica. L'elemento centrale dell'ordinazione veniva percepito soprattutto nella consegna degli strumenti, mentre l'imposizione delle mani e l'unzione erano annoverate tra gli atti preparatori e necessari solo per l'integrità del sacramento (Tommaso d'Acquino). Questa consuetudine della chiesa latina fu recepita dal concilio di Firenze,

per il quale la materia dell'ordine è "ciò la cui consegna conferisce l'ordine... la consegna delle cose inerenti al ministero relativo" (DS 1326).

Nonostante le prese di posizione a favore dell'unzione e della consegna degli strumenti, in seguito il magistero non ha ribadito che questi riti costituissero la materia dell'ordine. L'affermazione del concilio di Firenze va vista quindi come un atto di rispetto verso un venerabile rito che, essendo parte dell'ordinazione, esprime in maniera significativa e plastica i doveri assunti nei vari gradi dell'ordine. Lungo quasi mille anni la questione della materia del sacramento dell'ordine ricevette diverse risposte da parte della teologia latina e fu chiarita solo nel secolo scorso (Pio XII, Paolo VI), ritornando alla prassi della chiesa antica e uniformandosi alla prassi della chiesa orientale. L'essenza del rito, necessario per la validità, si riduce ora all'imposizione delle mani<sup>42</sup>.

La materia dell'ordinazione episcopale rappresenta l'imposizione silenziosa delle mani, fatta dai vescovi consacranti oppure dal vescovo consacrante principale.

La materia dell'ordinazione presbiterale costituisce la prima imposizione silenziosa delle mani da parte del vescovo.

La materia dell'ordinazione diaconale è l'imposizione silenziosa delle mani da parte del vescovo.

Tuttavia, "l'esigenza di attenersi all'essenziale non deve disprezzare ed eliminare le possibilità di un'illuminazione del senso mediante le cerimonie aggiunte dalla chiesa nel corso della storia"<sup>43</sup>. La specificazione della materia essenziale dell'ordinazione non priva della loro importanza le cerimonie introdotte nel medioevo. Esse vanno conservate, in quanto servono a indicare in modo significativo i doni e i compiti particolari dei singoli ordini. L'unzione col santo crisma (per il vescovo e il presbitero) è segno dell'unzione speciale dello Spirito santo che rende fecondo il ministero sacerdotale. In tutti e tre i gradi è mantenuta la consegna degli strumenti; a) il vescovo riceve il libro del vangelo quale segno dell'obbligo di istruire, l'anello che manifesta la fedeltà alla chiesa – sposa di Cristo, e la mitra e il pastorale quali simboli del compito pastorale; b) il presbitero riceve la patena e il calice per esprimere il sacrificio eucaristico da offrire a Dio a nome del popolo; c) al diacono viene consegnato il libro del vangelo quale segno della missione di annunciare il vangelo di Cristo.

### *b) La forma*

Le preghiere consacratrici che costituiscono la forma dei singoli gradi del sacramento dell'ordine subirono vari cambiamenti lungo i secoli. Le nuove preghiere comprese nell'attuale rituale sono state fissate nella costituzione apostolica *Pontificalis Romani recognitionis* di Paolo VI (1968). Con esse si vuole esprimere meglio il rapporto di continuità tra i ministeri ordinati e le loro prefigurazioni (AT) e realizzazioni (NT), come pure presentare con maggiore chiarezza le caratteristiche dei singoli ministeri ordinati.

La forma dell'ordinazione episcopale si riallaccia alla *Tradizione apostolica* di Ippolito Romano. Le parole essenziali tratte dal Prefazio dell'ordinazione sono le seguenti:

---

<sup>42</sup> Vedi C. Vogel, "L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident", *La Maison-Dieu* 102 (1970) 57-72.

<sup>43</sup> J. Auer - J. Ratzinger, *I sacramenti della Chiesa*, Assisi 1989<sup>2</sup>, 456.

Effondi ora sopra questo eletto la potenza che viene da te, o Padre, il tuo Spirito che regge e guida: tu lo hai dato al tuo diletto Figlio Gesù Cristo ed egli lo ha trasmesso ai santi apostoli che nelle diverse parti della terra hanno fondato la chiesa come tuo santuario a gloria e lode perenne del tuo nome.

La forma dell'ordinazione presbiterale è costituita dalle parole del Prefazio di ordinazione. La sua parte essenziale e necessaria per la validità sono le parole in cui si impetra per i presbiteri l'ufficio "del secondo grado":

Dona, Padre onnipotente, a questi tuoi figli la dignità del presbiterato. Rinnova in loro l'effusione del tuo Spirito di santità; adempiano fedelmente, o Signore, al ministero del secondo grado sacerdotale da te ricevuto e con il loro esempio guidino tutti a un'integra condotta di vita.

La forma dell'ordinazione diaconale è costituita dalle parole del Prefazio di ordinazione, la cui parte centrale è seguente:

Ti supplichiamo, o Signore, effondi in loro lo Spirito santo, che li fortifichi con i sette doni della tua grazia, perché compiano fedelmente l'opera del ministero.

## 2. Ministro e soggetto dell'ordine

Mentre la questione del ministro sembra oggi risolta, crea invece qualche problema il soggetto del sacramento dell'ordine, soprattutto a motivo della comparsa di una nuova mentalità secolarizzata.

### a) Il ministro

Nell'antichità il vescovo era ritenuto il ministro unico del sacramento dell'ordine. In seguito, a causa delle discussioni circa la sacramentalità dell'episcopato e a motivo delle bolle pontificie che concedevano anche ai presbiteri il potere di ordinare, nacquero dei dubbi sull'esclusività del potere dei vescovi di ordinare. Secondo il concilio di Firenze, il vescovo è "ministro ordinario di questo sacramento" (DS 1326); è sottinteso, pertanto, che il presbitero ne è il ministro straordinario<sup>44</sup>.

Con l'avvento di una nuova ecclesiologia, il concilio Vaticano II ripristina l'antica prassi: dal momento che il vescovo si trova al vertice della struttura gerarchica della chiesa, da lui perciò, come da una fonte, possono e devono promanare tutti gli ordini.

Poiché il sacramento dell'ordine è il sacramento del ministero apostolico, spetta ai vescovi in quanto successori degli apostoli trasmettere "questo dono dello Spirito". I vescovi validamente ordinati, che sono cioè nella linea della successione apostolica, conferiscono validamente i tre gradi del sacramento dell'ordine (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1576).

L'ordinazione episcopale, secondo le direttive della costituzione apostolica *Episcopalis consecrationis* di Pio XII (1944), viene fatta da tre vescovi (consacrati e non solamente eletti); il vescovo consacrante è affiancato da due co-ministri chiamati consacranti. Tuttavia, la posteriore costituzione *Pontificalis Romani recognitio* (1968) – con la sua norma che parla dell'imposizione delle mani da parte dei vescovi consacranti oppure del vescovo principale – apre di nuovo la strada alla possibilità dell'imposizione delle mani da parte di un solo vescovo. In questo modo si ritorna all'ordinamento della chiesa di Ippolito<sup>45</sup>, in cui tutti i vescovi presenti imponevano le mani al candidato e

<sup>44</sup> Cf. F. Soto-Hay García, "El presbitero como ministro del sacramento del Orden", *Efemerides Mexicana* 17 (1999) 33-58.

<sup>45</sup> Per i particolari si veda W. Rordorf, "L'Ordination de l'évêque selon la Tradition apostolique d'Hippolyte de Rome", *QuestLiturg* 55 (1974) 137-150.

successivamente un solo vescovo pronunciava su di lui le preghiere di consacrazione, imponendogli un'altra volta le mani.

L'ordinazione presbiterale e diaconale amministra validamente il vescovo consacrato, anche se eretico, scismatico, scomunicato, apostata, purché applichi la materia-forma del sacramento e abbia la debita intenzione. Per la liceità viene richiesto che il vescovo sia "proprio", ossia della diocesi in cui il candidato ha il domicilio. Per i candidati non sudditi o i religiosi si richiedono le lettere dimissorie dell'Ordinario proprio.

### *b) Il soggetto*

Per ricevere validamente l'ordine, il soggetto deve essere *un battezzato di sesso maschile*. È richiesta almeno l'intenzione abituale di voler ricevere il sacramento.

Per una lecita recezione dell'ordine si richiede inoltre: la presenza di una vocazione divina che viene riconosciuta dall'autorità ecclesiale, lo stato di grazia dato che si riceve un sacramento dei vivi, la probità di vita morale e dottrinale. Nel diritto canonico della chiesa cattolica sono indicati ulteriori requisiti: la cresima, l'immunità da censure e altri impedimenti, l'età legittima di almeno 25 anni, le lettere dimissorie per i candidati non sudditi del vescovo ordinante, la professione di fede e il giuramento di fedeltà prima del diaconato, l'esercizio del ministero diaconale per almeno sei mesi, la conclusione del sessennio filosofico-teologico, gli esercizi spirituali.

Nei tempi recenti sono riemerse con forza due questioni relative al soggetto del sacramento dell'ordine: la legge ecclesiastica del celibato sacerdotale e la rivendicazione del sacerdozio femminile. Presentiamo in breve le due problematiche.

### Il celibato sacerdotale

Il celibato sacerdotale è soggetto, oggi più che mai, a diverse critiche<sup>46</sup>: allontana il sacerdote dagli uomini, non gli consente di comprendere i problemi familiari, rinchioda la vita sacerdotale nella freddezza e nell'austerità, limita la libertà dell'uomo, manifesta un disprezzo verso il matrimonio e la donna, è contrario alla rivelazione evangelica in cui la chiamata di Gesù riguarderebbe gli uomini sposati, è all'origine del calo delle vocazioni, delle infedeltà e dimissioni dei preti<sup>47</sup>. Da molte parti giungono pertanto le richieste di abolire la legge ecclesiastica del celibato o, perlomeno, di farla diventare facoltativa. I documenti post-conciliari, confermando la posizione della chiesa cattolica,

---

<sup>46</sup> Fra i vari studi cf. A.M. Stickler, "Tratti salienti nella storia del celibato", *SDoctr* 15 (1970) 585-620; J.E. Lynch, "Critica della legge del celibato nella Chiesa cattolica, dai Concili riformatori ai giorni nostri", *Conc* 8 (1972) 1518-1529; R. Balducelli, "The Decision for Celibacy", *ThStud* 36 (1975) 219-242.

<sup>47</sup> Proprio quest'ultima motivazione ha ispirato la convocazione del sinodo dei vescovi per la regione Panamazzonica sul tema "Amazzonia: Nuovi Cammini per la Chiesa e per una Ecologia Integrale", che si è tenuto in Vaticano (6-27 ottobre 2019). Nel documento finale, pur riconoscendo il celibato un dono di Dio, si legge: "Proponiamo di stabilire criteri e disposizioni da parte dell'autorità competente [...] per ordinare sacerdoti uomini idonei e riconosciuti della comunità, che abbiano un diaconato potendo avere una famiglia legittimamente costituita e stabile" (n. 111).

ripresentano il celibato e il suo legame con il sacerdozio come espressione della volontà (implicita) di Cristo<sup>48</sup>.

Il celibato di Gesù è un fatto incontestabile che emerge dalla lettura dei vangeli. Ciò dimostra che il ministero pastorale, nella sua più perfetta realizzazione, comporta una rinuncia al matrimonio. Il celibato di Gesù non è motivato da un odio verso l'istituto matrimoniale, verso la donna o la sessualità in genere; neppure da un desiderio di una ascesi severa. Le sue motivazioni sono positive: la missione di generazione spirituale e l'apertura universale dell'amore. Libero dai vincoli familiari, Gesù ha potuto fondare una famiglia che oltrepassa ogni legame; ha realizzato una massima vicinanza con ogni uomo, manifestando a tutti un amore imparziale e illimitato<sup>49</sup>.

Nel *logion* sugli eunuchi (Mt 19,11-12) Gesù presenta il celibato quale stato di vita che rientra nei quadri del regno di Dio. Diventare eunuco implica la privazione volontaria di un bene umano tenuto in grande stima dai contemporanei di Gesù. Il celibato si presenta quindi come un sacrificio profondamente sentito, il quale però non nasce da un disprezzo della donna o della sessualità e non rappresenta un'evasione o una fuga dal matrimonio; infatti, l'elogio del celibato sta accanto all'affermazione dell'indissolubilità del matrimonio (v. 9). Il "farsi eunuco" è una cosa conveniente per coloro che intendono dedicarsi all'edificazione del regno di Dio. La causa del celibato volontario risiede dunque nella venuta dei tempi escatologici. Questo impegno totale dell'intera esistenza umana a servizio del regno è richiesto soprattutto dai ministri della comunità ecclesiale, ma anche da tutti coloro che dedicano la loro vita al servizio della chiesa<sup>50</sup>.

Affidando ai suoi discepoli la missione, Gesù esige da essi una sequela radicale del proprio modo di vivere. Non sappiamo se tutti gli apostoli fossero celibi, ma dopo la chiamata di Gesù hanno di certo abbandonato la famiglia e la vita matrimoniale. Questa esigenza fa trasparire tutta la novità del ministero cristiano. È una realtà che a molti sembra oggi difficile da capire, essendo un dono divino e un impegno umano.

Il celibato dei ministri è un valore esaltato da Paolo; egli non era sposato e si auspicava che anche gli altri rimanessero tali (1Cor 7,7-8). L'apostolo ritiene che la vita da celibe permetta una più totale dedizione alle cose del Signore. L'eventuale matrimonio opera una divisione del cuore: "chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore,

---

<sup>48</sup> Cf. Paolo VI, Lettera enciclica *Sacerdotalis caelibatus* (24-VI-1967); Lettera apostolica *Le dichiarazioni rese pubbliche* (2-II-1970); Segreteria di Stato, Lettera circolare ai presidenti delle Conferenze episcopali *L'année qui vient s'écouler* (2-II-1969); Congregazione per l'Educazione Cattolica, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (11-IV-1974); Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (25-III-1992). Si veda inoltre F. Marchisano, "Il celibato ecclesiastico nell'insegnamento dei Sommi Pontefici e dei Concili", *Semin* 19 (1967) 729-763; D. Marzotto, "Sulla natura del celibato sacerdotale. Analisi degli ultimi documenti del Magistero (1964-1974)", *ScCatt* 107 (1979) 591-628.

<sup>49</sup> Sul celibato di Gesù vedi J. Galot, "Il celibato sacerdotale alla luce del celibato di Cristo", *CivCatt* 120 (1969) 364-372; F. Sanchez-Marco, "El celibato de Jesús", *SalTerrae* 76 (1988) 381-396. Non manca comunque chi si sforza di dimostrare che Gesù era sposato; cf. ad es. S. Twycross, "Was Jesus married?", *ExpT* 107 (1996) 334; Maria di Betania sarebbe stata la moglie di Gesù (Lc 10,40; Gv 11,20).

<sup>50</sup> Cf. G. Segalla, "Il testo più antico sul celibato: Mt 19,11-12", *StudPat* 17 (1970) 121-137; J. Galot, "La motivation évangélique du célibat", *Greg* 53 (1972) 731-757; B. Rigaux, "Le célibat et le radicalisme évangélique", *NRT* 94 (1972) 157-170; J. Kodell, "The Celibacy Logion in Matthew 19:12", *BibThBull* 8 (1978) 19-23; L. Barni, "Il recente dibattito sul logion degli eunuchi (Mt 19,10-12)", *StudPat* 34 (1987) 129-151; R. Cantalamessa, "Motivazioni bibliche della verginità e del celibato per il regno dei cieli", *VitaConsacrata* 25 (1989) 207-215, 295-304.

come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso!” (1Cor 7,32-34). Il secondo caso riguarda colui che si è votato a una vita apostolica a servizio di Cristo. È in lui che il matrimonio comporta una spaccatura (infatti, non si può concludere che il matrimonio, in quanto tale, provochi divisione). A colui che è stato chiamato dal Signore a lasciare tutto e a lavorare per il suo regno, Paolo consiglia di non sposarsi e di perseverare nel celibato. Si tratta, comunque, di un consiglio, come risulta dai vv. 36-38, in cui si prospetta il caso di un ministro che, non essendo in grado di “regolarsi convenientemente nei riguardi della sua vergine” (una donna che lo segue e lo aiuta nel ministero), è costretto a sposarla per evitare il peccato.

Nell’età apostolica coesistevano in pratica le due situazioni: i ministri celibi e quelli sposati (1Tm 3,2.12; Tt 1,6). Questo significa che l’ideale evangelico del celibato si è imposto progressivamente e ci è voluto molto tempo prima che la novità evangelica si facesse riconoscere in tutta la sua portata<sup>51</sup>.

Indubbiamente in questo processo un ruolo importante svolse l’idea ebraica della sacralizzazione delle funzioni sacerdotali con l’esclusione del sesso, considerato impuro. Tuttavia la principale fonte d’ispirazione non poteva essere altra che il vangelo e la diffusione nel cristianesimo del celibato e della verginità (il monachesimo). Nei testi di molti Padri, il celibato o la continenza ricevono profonde giustificazioni: dono di sé a Dio, matrimonio con lui, dedizione totale al ministero, paternità d’ordine spirituale. A partire dal concilio di Elvira (300) si comincia quindi a formulare nella chiesa l’interdizione dell’uso del matrimonio per i chierici<sup>52</sup>. Nonostante le numerose crisi, la legge del celibato viene sempre riconfermata, fino ai giorni nostri. Tra l’Oriente e l’Occidente si nota solo una differenza: nella chiesa orientale l’uomo sposato può essere ordinato presbitero o diacono, continuando a usufruire del matrimonio.

La legge ecclesiastica che impone il celibato ai preti non risulta da una necessità assoluta. Dato che la continenza perfetta non è richiesta dalla natura del sacerdozio, il celibato non è una condizione necessaria o un requisito indispensabile per l’esercizio del ministero sacerdotale. La sua ragion d’essere fondamentale sta nella *convenienza*, manifestata da Cristo, tra la missione sacerdotale e la rinuncia a fondare una famiglia<sup>53</sup>. Il sacerdozio, essendo una missione che impegna tutta l’esistenza dell’uomo (come lo è anche il matrimonio, del resto), richiede una consacrazione piena che nel celibato arriva

---

<sup>51</sup> Per ulteriori approfondimenti cf. A. Rolla, “Sessualità e castità nella Bibbia”, *Asprenas* 23 (1976) 233-261; R. Balducelli, “The Apostolic Origins of Clerical Continence: A Critical Appraisal of a New Book”, *ThStud* 43 (1982) 693-705; D. Marzotto, “Il celibato nel Nuovo Testamento”, *ScCatt* 110 (1982) 333-370; V. Caporale, “Celibato e verginità fuori del cristianesimo”, in G. Lorizio - V. Scippa (ed.), *Ecclesiae Sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini S. J.*, Napoli 1986, 287-311.

<sup>52</sup> Va detto anche che all’imporsi della prassi del celibato in Occidente ha contribuito anche (se non in primo luogo) il desiderio di preservare i beni ecclesiastici. Nel caso, infatti, di ministri sposati, i loro figli legittimi avrebbero avuto tutto il diritto di ereditare parte del patrimonio.

<sup>53</sup> La perfetta e perpetua continenza “non è certamente richiesta dalla natura stessa del sacerdozio, come risulta evidente se si pensa alla prassi della Chiesa primitiva e alla tradizione delle Chiese orientali [...] Il celibato, comunque, ha per molte ragioni un rapporto di convenienza con il sacerdozio” (PO 16).

a una configurazione più completa del ministro ordinato alla forma di vita condotta da Cristo.

### La questione del sacerdozio femminile

Dopo il concilio Vaticano II comincia a espandersi, in linea con il crescente movimento di emancipazione della donna, una corrente di rivendicazioni in favore dell'ammissione di un sacerdozio femminile. Vengono invocati *vari motivi*: – il principio dell'uguaglianza dei sessi che elimina ogni discriminazione e richiede quindi una parità assoluta tra l'uomo e la donna, anche di fronte al sacerdozio; – le indicazioni contenute nei vangeli non sarebbero probanti, dato che Gesù, affidando la missione a soli uomini, si sarebbe adattato alla mentalità dell'ambiente; – la lunga tradizione della chiesa, che riserva il sacerdozio ministeriale agli uomini, si spiegherebbe con le condizioni culturali della società, in cui la donna si trovava in uno stato di soggezione; – Maria, esclusa dalla funzione sacerdotale, sarebbe un altro esempio di pregiudizio sociale e rappresenterebbe un tipo di donna incompatibile con le esigenze della moderna emancipazione femminile; – infine una motivazione pratica: l'ordinazione sacerdotale delle donne porterebbe un rimedio alla penuria di preti<sup>54</sup>.

Il ministero pastorale è esercitato dalle donne nelle comunità protestanti, riformate, metodista, presbiteriana. Qui però il problema non esiste in pratica, dal momento che queste chiese non riconoscono l'ordine come sacramento. Per cui l'ordinazione al ministero vuol dire semplicemente ricevere un posto particolare nell'attività ecclesiale (e sacerdotale) che il cristiano può svolgere in virtù del battesimo. Più problematica invece è l'ammissione delle donne al sacerdozio, fatta alla fine del secolo scorso da parte della chiesa anglicana. Dato che questa chiesa, almeno quella "alta", riconosce il sacerdozio come sacramento, la questione si presenta diversamente.

Sulla base della testimonianza evangelica e di una lunga e ferma tradizione, la chiesa cattolica nonché quella ortodossa ritengono che non sia possibile ammettere le donne al sacerdozio ministeriale. La posizione ufficiale del *magistero cattolico* è stata espressa in vari documenti con giustificazioni di tipo dottrinale<sup>55</sup>. La prassi di conferire l'ordine a soli uomini riveste un carattere normativo e la chiesa, per rimanere fedele al tipo di mi-

---

<sup>54</sup> La bibliografia sul sacerdozio femminile è in crescita; cf. ad es. B. Gherardini, "Donne *In Sacris*?", *Semin* 18 (1966) 179-196; L. Hodgson, "Theological Objections to the Ordination of Women", *ExpT* 77 (1966) 210-213; J. Galot, "La donna e il sacerdozio", *CivCatt* 117 (1966) 255-263; "L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa", *CivCatt* 123 (1972) 317-329; "La femme et le sacerdoce. Le problème et les revendications actuelles", *Semin* 30 (1978) 98-116; G.M. Cavalcoli, "Può la donna ricevere il sacramento dell'ordine?", *SDoctrina* 20 (1975) 493-508; C. Marucci, "Valutazione teologica degli argomenti sul controverso sacerdozio femminile", *RassTeol* 17 (1976) 384-403; P. Grelot, "Y aura-t-il des *femmes-prêtres* dans l'Église", *NRT* 111 (1989) 842-865; A.-M. Pelletier, "Masculin, féminin: le sens d'une tradition. À l'occasion du débat sur l'ordination des femmes", *NRT* 117 (1995) 199-216.

<sup>55</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Inter insigniores* sulla questione dell'ammissione delle donne al sacerdozio ministeriale 15-X-1976; La risposta ad una questione sulla dottrina della Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* 28-X-1995; Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* 22-V-1994. Cf. A. Rolla, "Il sacerdozio alle donne? Riflessioni sulla Dichiarazione *Inter Insigniores*", *Asprenas* 24 (1977) 67-95; 177-187; P. Vanzan, "L'ordinazione sacerdotale delle donne. Riflessioni in margine a un recente carteggio tra la Chiesa cattolica e la Comunione anglicana", *CivCatt* 137 (1986) 148-154.

nistero voluto da Cristo (la sostanza del sacramento), si sente obbligata a conformarsi all'intenzione del suo fondatore.

La soluzione del problema non può essere ricercata nelle motivazioni di tipo sociologico. Trattandosi infatti di un argomento essenzialmente teologico, il dibattito sull'accesso della donna al sacerdozio va risolto soltanto sulla base della rivelazione.

Secondo *l'intenzione di Gesù*, il ministero sacerdotale è riservato ai soli uomini. Tra i seguaci di Gesù c'erano anche le donne che partecipavano alla vita della comunità (Lc 8,2-3). La missione nondimeno viene affidata agli uomini. Soltanto i Dodici prendono parte nell'ultima cena, un pasto pasquale consumato sempre in famiglia, con le donne e i bambini. Dopo la risurrezione, la responsabilità di evangelizzare tutte le genti, insieme ai poteri speciali, viene trasmessa agli apostoli. Non è vero che la scelta di Gesù era motivata dalle condizioni socio-culturali dell'epoca. I testi evangelici fanno ben vedere che Gesù non ha mai fatto concessioni ai pregiudizi dell'ambiente riguardo alla donna; ha accettato la loro presenza al suo seguito, distanziandosi in ciò da altri maestri. In ogni occasione poi riaffermava l'uguaglianza dei sessi; basti pensare alla libera scelta del partner coniugale (Lc 20,28-35: i sadducei: "prendere moglie" / Gesù: "prendere moglie e prendere marito") oppure all'obbligo di fedeltà che riguarda entrambi gli sposi (Mc 10,11-12). In diverse parabole presentava le figure femminili, sempre in una luce positiva. Da tutto ciò risulta che la decisione di Gesù di riservare agli uomini il ministero pastorale non si può attribuire ai pregiudizi del tempo o dell'ambiente, né ad alcuna idea di inferiorità della donna. Gesù non si è mai lasciato influenzare dai condizionamenti dell'epoca, tutt'altro, ha sempre combattuto la mentalità dei suoi contemporanei, cercando di instaurare l'uguaglianza della donna con l'uomo e promuovendo il ruolo della donna nell'opera della salvezza. Pertanto, se avesse voluto, avrebbe potuto aggiungere un'altra innovazione. D'altra parte, la forte insistenza sulla parità dei sessi è una chiave di lettura della decisione di Gesù: il ministero affidato agli uomini non vuol dire una superiorità del sesso maschile. Si tratta di una missione, di un servizio alla chiesa. Anche la donna però è chiamata a svolgere una missione ecclesiale, collaborando con il sacerdozio ministeriale (Maria, la samaritana, Maria Maddalena). La moderna emancipazione cerca di eliminare ogni differenza fra i sessi. La donna è invitata a diventare come l'uomo, ossia raggiungere la perfezione del "modello" maschile (e così, senza volerlo, si ammette la superiorità dell'uomo...). In realtà, l'uomo e la donna sono due modelli dell'umanità, con pari dignità e ruoli differenziati. Ed è proprio questo tipo di emancipazione che caratterizza il comportamento di Gesù. Restaurando l'uguaglianza dei sessi, egli afferma le modalità diverse dei loro compiti sociali ed ecclesiali, ugualmente importanti<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Si veda F. Salvoni, "Sacerdozio alle donne", *RicBibRel* 12 (1977) 9-25; "Donne e servizio nelle chiese", 14 (1979) 117-124; C. Marucci, "La donna e i ministeri nella Bibbia e nella tradizione", *RassTeol* 17 (1976) 273-296; S. Cipriani, "Il sacerdozio alle donne secondo il Nuovo Testamento", *RivClerIt* 59 (1978) 666-675; G. Massini, "On Affirming a Dominical Intention of a Male Priesthood", *Thomist* 61 (1997) 301-316; R. Schwarz, "Verboten Bibeltexte die Frauenordination", *Diaconia* 28 (1997) 167-173.

Il principio rivoluzionario dell'uguaglianza essenziale dell'uomo e della donna è ripreso da Paolo che lo fonda sulla fede in Cristo: il battesimo rende tutti uguali: giudeo e greco, l'uomo e la donna (Gal 3,26-28). La pari dignità tra uomo e donna non elimina le differenze tra i sessi, che derivano dall'atto creativo e devono essere mantenute anche nell'ordine della redenzione (1Cor 11,7-9: il "velo" delle donne; 14,34-35: il "silenzio" delle donne nelle assemblee<sup>57</sup>; cf. anche 1Tm 2,11-15; Ef 5,21-25)<sup>58</sup>. Queste note disciplinari non impediscono tuttavia che le donne possano prendere parte attiva nell'azione missionaria a fianco degli uomini (in Rm 16,3-16 Paolo chiede di salutare le sue collaboratrici nell'apostolato: otto in tutto; cf. anche Fil 4,2-3 e santa martire Tecla, personaggio apocrifo, tuttora venerata nel villaggio siriano di Malula; si conoscono poi i nomi di alcune donne che gestivano una chiesa domestica: Maria a Gerusalemme: At 12,12; Lidia a Filippi: At 16,14-15.40; Cloe a Corinto: 1Cor 1,11; Ninfa a Laodicea: Col 4,15).

La successiva *tradizione ecclesiale* presenta una continuità con la volontà di Gesù e una costanza della prassi durante i secoli. Non esiste alcun esempio di sacerdozio femminile, né di un gesto sacerdotale compiuto da una donna. Ogni tentativo di questo genere, fatto tra gruppi ereticali, incontrava sempre forti reazioni da parte della grande chiesa<sup>59</sup>. La sola funzione ministeriale esercitata dalle donne era il diaconato (le diaconesse; cf. Rm 16,1-2: Febe di Cenchrea presso Corinto), il quale nondimeno non sembra che avesse lo stesso valore sacramentale del diaconato<sup>60</sup>.

La volontà di Cristo, riconosciuta nella tradizione e considerata dal magistero ecclesiale come valore definitivo, è un fatto essenziale per la soluzione del problema del sacerdozio femminile. Questo fondamento resta solido e una riflessione teologica può soltanto cercare di comprendere meglio il senso dell'intenzione di Cristo e del disegno divino che si esprime in essa.

Gesù non ha detto perché ha riservato il ministero pastorale agli uomini, come del resto non ha spiegato il motivo dell'assegnazione del primato a Pietro. Indirettamente possiamo affermare che questa scelta dipende dal legame tra la sua missione e quella dei discepoli. La missione degli apostoli rassomiglia alla missione del Figlio inviato dal Padre (Gv 17,18) e ha il compito di rappresentanza di Cristo nel mondo. Dunque, la ragione principale dell'attribuzione del sacerdozio ministeriale al sesso maschile è il

---

<sup>57</sup> Sull'interpretazione di questi due celebri brani di Paolo cf. G. Biguzzi, *Velo e silenzio. Paolo e la donna in 1Cor 11,2-6 e 14,33b-36*, Bologna 2001.

<sup>58</sup> Cf. J. Pretlove, "Paul and the Ordination of Women", *ExpT* 76 (1965) 294; P.H. Menoud, "Saint Paul et la femme", *RevThPh* 19 (1969) 318-330; W.O. Walker, "1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women", *JBL* 94 (1975) 94-110; B. Witherington, III, "Rite and Rights for Women – Galatians 3,28", *NTS* 27 (1981) 593-604.

<sup>59</sup> Il fatto più recente risale al 22.VI.2002, quando il vescovo scismatico Romulo Antonio Braschi ha ordinato (o meglio: ha tentato di ordinare) sette donne cattoliche (tedesche, austriache e nord-americane). Esse sono state scomunicate (5.VIII) e in seguito questa pena è stata riconfermata da un decreto della Congregazione per la Dottrina della Fede (21.XII), in cui si dichiara anche che la suddetta "ordinazione" è nulla ossia invalida.

<sup>60</sup> Cf. J. Daniélou, "Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne", *La Maison-Dieu* 61 (1960) 70-96; G.W.H. Lampe, "Church Tradition and the Ordination of Women", *ExpT* 76 (1965) 123-125; G. Otranto, "Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I", *VetChr* 19 (1982) 341-360; P. Sorci, "Donna e diaconato: un'indagine storico-liturgica", in Bellia (ed.), *Discernere oggi*, 93-112.

mistero dell'incarnazione. Il Figlio di Dio si è fatto uomo, non per necessità però (in teoria poteva farsi anche donna), ma sulla base della *convenienza* che riguarda l'ordine funzionale (chiedere perché l'uomo e non la donna sarebbe come domandarsi perché si è incarnato il Figlio e non lo Spirito). È la convenienza che appare tra il sesso maschile e il ruolo del capo dell'umanità. Pur ammettendo che anche certe donne (e talvolta meglio degli uomini) svolgono in modo eccellente le funzioni d'autorità, tuttavia l'esperienza insegna che a livello generale la funzione di governo è connaturale all'uomo. Siccome Cristo era destinato ad assumere una missione d'autorità e a diventare capo della chiesa, l'incarnazione ha interessato il sesso maschile. Sull'esempio di Cristo e in suo nome, il ministro ordinato deve svolgere nella chiesa un ruolo di guida – reggere la comunità da pastore. L'orientamento essenziale dell'incarnazione si presenta dunque come causa fondamentale dell'assegnazione del sacerdozio al sesso maschile<sup>61</sup>.

Porre il problema dell'accesso della donna al sacerdozio in termini di superiorità-inferiorità conduce quindi a un vicolo cieco. L'esercizio dell'autorità assegnata all'uomo non vuol dire superiorità ma umile servizio fatto sull'esempio di Cristo. Il riconoscimento di questa missione richiede tuttavia nel contempo il riconoscimento della missione propria della donna. Non si tratta di sostituire i due ruoli, facendo assomigliare la missione della donna a quella dell'uomo, ma di promuovere la missione della donna secondo le qualità specificamente femminili. La promozione della donna nelle attività della chiesa è un processo iniziato ormai da tempo ma di certo non può dirsi ancora del tutto concluso.

---

<sup>61</sup> I teologi medievali che si pronunciavano contro l'ordinazione della donna, giustificavano questa dottrina, tra l'altro, con il fatto che il sacerdote è vicario di Cristo che era uomo; cf. J.-P. Rézette, "Le Sacerdoce et la femme chez saint Bonaventure", *Ant* 51 (1976) 520-527.

# IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Il matrimonio è *una realtà profondamente terrena* e fin dalle origini presente nella storia dell'umanità. È il motivo per cui le varie scienze (psicologia, sociologia, medicina, storia, filosofia, letteratura) tentano di scrutare, e hanno tutto il diritto di farlo, il fenomeno della coppia umana. Anche alla teologia, ovviamente, viene richiesto di pronunciarsi su questa materia e ciò è dovuto al fatto che il matrimonio costituisce *l'oggetto della rivelazione*. Infatti, Dio ha creato e inserito questa realtà nella storia della salvezza, dandole un significato che va oltre il semplice fattore terreno.

In questo modo il matrimonio diventa mistero di salvezza, e segno dell'amore di Dio per l'umanità e dell'amore di Cristo per la chiesa. L'amore che unisce l'uomo e la donna si trasforma così in sacramento che porta con sé un significato che trascende la realtà stessa, manifestando e prolungando nel tempo il mistero delle nozze escatologiche di Cristo con la sua chiesa. La coppia umana è chiamata a riscoprire nella fede il valore profondo del loro legame sponsale e prendere parte attiva nella costruzione di quella realtà di cui è segno.

## Capitolo I

### IL MATRIMONIO NELLA RIVELAZIONE BIBLICA

Il matrimonio, come si è detto, è nello stesso tempo realtà terrena e mistero di salvezza. Ne deriva quindi che la comprensione di questo fenomeno umano è legata alle tappe principali della storia della salvezza: quella primordiale, quella successiva al peccato originale, e quella della redenzione e della grazia. Guardando il matrimonio a partire dal disegno creatore di Dio e dall'annuncio escatologico di Cristo e della chiesa, si può cogliere il vero significato di questa realtà intramondana, elevata nel cristianesimo alla dignità di sacramento che fonda la nuova esistenza di due battezzati: l'uomo e la donna.

#### 1. Il matrimonio nell'AT

Per comprendere in pieno il sacramento del matrimonio cristiano, bisogna partire dalle sue origini remote, di cui parla il messaggio anticotestamentario<sup>62</sup>. Il *matrimonio fa parte della creazione operata da Dio*: è la prima verità rivelata della Bibbia ebraica. Nei primi due capitoli del libro della Genesi, insieme con il racconto della creazione del mondo e dell'uomo, si trova la narrazione del progetto originario di Dio sul matrimonio. Così la rivelazione divina riguardante l'unione dell'uomo e della donna viene collocata a un livello di istituzione naturale e della creazione.

---

<sup>62</sup> Cf. ad es. W. Kornfeld, "Mariage. Dans l'Ancien Testament", *DBS* 5 (1957) 906-926; C. Ghidelli, "Messaggio biblico sul matrimonio: l'Antico Testamento", *RivClerIt* 57 (1976) 202-212; E. Schillebeeckx, *Il matrimonio. Realtà terrena e mistero di salvezza*, Cinisello Balsamo 1986<sup>4</sup>, 35-120.

Gen 1–2, riuniti insieme da un redattore finale, costituiscono in realtà due racconti distinti (sacerdotale e jahvista), ognuno con una propria struttura letteraria e un peculiare messaggio rivelato.

*a) L'immagine di Dio riflessa nella coppia umana (Gen 1,1–2,4a)*

Lo schema sacerdotale dell'opera creatrice si ispira al ritmo della settimana: nei primi cinque giorni avviene la creazione del cosmo e delle sue varie componenti, nel sesto giorno è creato l'uomo e nel settimo giorno Dio cessa la sua attività e si "riposa". La creazione dell'uomo, fatta per ultima, rappresenta quindi l'apice della creazione. Lo sottolinea anche la solennità del racconto. Prima di procedere alla creazione dell'uomo, Dio delibera: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini(no)..." (v. 26). Benché l'espressione אָדָם ("uomo") si trovi al sing., essa però ha un senso collettivo, come risulta dal pl. del verbo ebraico. Secondo l'intenzione di Dio, il gesto creatore comprende l'essere umano in quanto tale (greco ἄνθρωπος), composto di uomo e donna. Lo dice chiaramente il seguito del racconto: "Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio (זָכָר) e femmina (נְקֵמָה) li creò" (v. 27). L'immagine di Dio è riflessa perciò ugualmente nei due sessi complementari dell'unica natura umana. L'essere umano, pur essendo diverso nella sua duplice versione maschile e femminile, ha pari dignità, radicata nell'unità di origine e di fine: la coppia maschio-femmina porta, insieme, l'immagine divina e riceve, sempre insieme, lo stesso compito di dominare la terra e di trasmettere la vita (v. 28).

Per questa opera comune la coppia umana viene benedetta da Dio: "Dio li benedisse" (v. 28). Non è un semplice augurio, ma una parola creatrice di realtà. Dopo aver voluto e istituito (creato) la coppia, Dio si impegna di proteggerla con la sua presenza. In questo modo il legame fra l'uomo e la donna supera una istituzione di tipo puramente umano o convenzionale. È invece un'istituzione sacra, perché si fonda sulla persona di Dio, soprattutto per quanto riguarda la trasmissione della vita – un dono proprio di Dio partecipato alla coppia umana (cf. 4,1).

La creazione dell'uomo rappresenta il vertice dell'attività creatrice di Dio. È la "più riuscita" delle sue opere, di fronte alla quale Dio si compiace. La soddisfazione divina viene espressa mediante la solita frase che conclude le singole tappe del racconto della creazione, ma questa volta vi ricorre un singolare ampliamento: "Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona" (v. 31).

*b) La formazione di una sola carne (Gen 2,4b-25)*

Più antico del precedente, il racconto jahvista (X s. a.C.) presenta l'origine dell'uomo con un linguaggio popolare e molto espressivo. In seguito al primo atto creativo di Dio, il cielo e la terra formano un caos e un deserto privo di vita. L'uomo è la prima delle creature viventi, plasmato dal "vasaio divino" dalla polvere terrestre e dotato di un alito di vita. Questo primo essere vivente viene collocato da Dio in un giardino, ricco di ogni tipo di vegetazione e pieno d'acqua, con il compito di custodirlo e coltivarlo. Ma nono-

stante l'ambiente naturale fosse tanto piacevole e abbondante, Dio constata la solitudine dell'uomo e decide quindi di porne un rimedio: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile" (v. 18). La natura dell'uomo esige la presenza di un altro essere complementare e di uguale dignità. È un bisogno che deriva dall'essere stesso dell'uomo e che precede il bisogno di procreare e di conservare la specie.

La creazione degli animali, ai quali l'uomo conferisce un nome per indicare il suo dominio, non appaga l'esigenza d'amore e di comunione avvertita dall'uomo. Egli non vi trova "un aiuto che gli fosse simile" (v. 20). Dio plasma allora la donna, un essere della stessa natura dell'uomo (lo esprime l'immagine plastica della costola), e la conduce all'uomo (in una sorta di corteo nuziale). In essa l'uomo trova finalmente una creatura simile a sé, una compagna di vita e collaboratrice, che gli permette di uscire dalla sua solitudine e realizzare la sua più profonda natura (v. 23: "carne della mia carne e osso dalle mie ossa. La si chiamerà donna [חַוְּוָה] perché dall'uomo [אָדָם] è stata tolta").

La formazione dell'uomo e della donna e il loro incontro sotto la guida di Dio diventano d'ora in avanti il fondamento di una legge di vita. Secondo la volontà di Dio infatti, l'uomo e la donna, giunti alla maturità, devono lasciare le loro rispettive famiglie e costruirne una nuova: "Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne" (v. 24). La loro unione deve essere totale e stabile. L'espressione "una sola carne" implica non solo la fusione dei corpi, ma un legame profondo e completo di due persone ("una sola vita"). La "carne", infatti, indica l'intera persona umana e quindi l'unione fisica, sessuale, fra l'uomo e la donna intende manifestare e favorire l'unione di cuore, spirito e mente fra i due esseri. Quindi, mentre il racconto sacerdotale vede il significato profondo del matrimonio nella fondazione della famiglia (1,28: "Siate fecondi e moltiplicatevi"), il racconto jahvista ribadisce l'importanza dell'amore coniugale. I due valori non sono contrari, ma si completano a vicenda.

Riconoscendo il Signore quale creatore e rispettando le sue leggi (vv. 16-17), l'uomo e la donna vivono in piena armonia con se stessi e tra di loro. La nudità non è motivo di vergogna, ma esprime lo stato di innocenza della natura umana (v. 25).

### *c) Il peccato delle origini e la rottura dell'armonia (Gen 3)*

Il progetto originario di Dio sulla coppia umana è offuscato dal "peccato delle origini" (il cosiddetto, perché il termine "peccato" compare solo in Gen 4,7), che incrina l'armonia dell'uomo e della donna con se stessi, tra di loro, con la natura e con il Creatore.

La pittoresca narrazione della caduta vuole trasmettere un messaggio riguardante il fatto misterioso, ma reale di una trasgressione al comando di Dio compiuta dall'umanità alle sue origini. Questo atto provoca uno squilibrio nella natura umana e nella coppia: "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi" (v. 7). La nudità esprime questa volta il disordine che si è introdotto nella coppia in seguito al peccato. Alla perdita dell'armonia reciproca si lega la perdita dell'armonia con Dio, di fronte al quale l'uomo sente la vergogna e la paura. La coppia, creata a immagine e somiglianza

di Dio, pretese di “diventare come Dio” (v. 4), ossia di rendersi indipendente dal suo creatore e di costruirsi un destino a prescindere da Dio. Si ritrova invece con tutti i suoi limiti e, gettandosi vicendevolmente le accuse, incrina il fondamento di unità e di dono reciproco che doveva caratterizzare la relazione uomo-donna.

Il castigo proferito da Dio (vv. 16-19) esprime la condizione in cui viene a trovarsi l’umanità in conseguenza del peccato di Adamo. Le condanne colpiscono i ruoli essenziali dell’uomo e della donna: la donna come madre sperimenterà il dolore del parto e in quanto sposa diventerà tentatrice dell’uomo; l’uomo invece come lavoratore farà l’esperienza dell’ostilità della natura e come sposo sarà dominatore della donna. La comunione della coppia si tramuterà in uno stato di rivalità e di assoggettamento, mentre alla condizione privilegiata di vita – frutto della familiarità con Dio – subentrerà l’angoscia del dolore e della morte, risultato della lontananza da Dio.

Nonostante la severità della punizione, il destino della coppia umana non è privo di speranza. In effetti, Dio promette che un giorno la “stirpe” della “donna” sconfiggerà il male (v. 15), cambiando radicalmente le sorti dell’umanità.

I primi capitoli del libro della Genesi contengono un importante messaggio sul matrimonio. Il matrimonio e i rapporti tra l’uomo e la donna fanno parte di questo mondo in quanto realtà terrene create da Dio e sono perciò un dono buono ed eccellente della creazione. La comparsa delle imperfezioni è dovuta al peccato che ha infranto il perfetto ordine della creazione e ha influito sull’unione matrimoniale, facendola degenerare. Questa riflessione sulle origini del mondo e del rapporto uomo-donna presenta la sua grande originalità. Di fronte al mondo circostante che considerava la sessualità e la procreazione come un elemento misterioso appartenente alla sfera del divino, trasmesso all’uomo mediante i riti magici e le orge rituali, il popolo d’Israele vede nelle relazioni matrimoniali un frutto della creazione (e quindi naturale), dovuta all’amore libero e sovrano di Dio. Se da un lato si riconosce la bontà di tutte le cose create, dall’altro il terreno non viene mai scambiato per il soprannaturale o rivestito di misticismo. Valori e realtà terrene non possono pertanto diventare né oggetto di disprezzo né tantomeno lasciare le cornici di questo mondo. E così il matrimonio pagano viene demitizzato e secolarizzato. Ma la novità portata da Israele non va vista tanto nella sessualità concepita come qualcosa di profano o nella procreazione come un dono divino, quanto soprattutto in una nuova idea che Israele si era fatto di Dio: un Dio unico, libero da legami con la natura o con i cicli della fecondità, ma anche un Dio sovrano, creatore del mondo e fonte unica di ogni bene.

Il Cantico dei Cantici è un chiaro esempio di questo cambiamento di prospettiva. Di fronte a un ambiente permeato da concezioni mitiche e religiose della sessualità quasi divinizzata, questa antichissima composizione israelita concepisce l’amore erotico e la sessualità come una realtà umana, spiritualizzata ma profana. Si esalta la bellezza fisica, l’amore umano (non la fecondità) e l’incrollabile fedeltà degli sposi. Questo significato primario del cantico ha la sua grande importanza, anche se più tardi esso riceverà una

nuova interpretazione allegorica, esprimendo l'amore sponsale di Dio per il suo popolo (il giudaismo) e l'amore di Cristo per la sua chiesa (il cristianesimo).

*d) Il matrimonio sotto il dominio del peccato*

La promessa di liberazione e di vittoria finale, annunciata da Dio dopo la caduta originale, si è realizzata – secondo l'annuncio cristiano – con la venuta di Gesù. La storia che precede questo evento (AT) è un tempo di attesa messianica in cui la coppia umana sperimenta in modo reale e doloroso un legame matrimoniale offuscato dal peccato.

Una volta entrato nel mondo, il peccato comincia a dilagare. All'unione monogamica tra l'uomo e la donna, corrispondente all'intenzione originaria di Dio, si aggiunge la *poligamia* (Gen 4,19), consentita soltanto all'uomo e sancita dalla legge (Dt 21,15-17). Questa consuetudine si diffuse gradualmente in Israele, soprattutto nell'epoca della monarchia e tra i ceti elevati della società. Dopo l'esilio la prassi della poligamia diminuì fino quasi a scomparire agli inizi dell'era cristiana. Il *concubinato* e il *patriarcato* costituivano altre due forme della superiorità maschile nei confronti della donna e un chiaro indizio di allontanamento dall'originale parità tra i sessi. La fedeltà degli sposi, ordinata espressamente dal comandamento divino (Es 20,14), viene spesso minacciata dall'*adulterio*, punito con la morte dei due colpevoli (Dt 22,22-24). Ma anche in questo caso è la donna più che l'uomo a subirne le conseguenze. Ciò dipende da una *bassa posizione della donna* nella società: essa diventa oggetto "acquistato" in cambio di servizi prestati (Gen 29,16-28), di cose (Es 21,7-8) o come bottino di guerra (Dt 21,10-14); e fa parte delle proprietà del marito (Es 20,17), al quale spetta il diritto esclusivo al *divorzio*, nel caso in cui la moglie "non trovi grazia ai suoi occhi" (Dt 24,1-4). Nell'epoca precedente la venuta di Cristo, il ripudio costituisce in Israele un fatto frequente e le scuole rabbiniche cercano di porvi rimedio con provvedimenti legali. Si crea però una discordanza tra la scuola di Shammai che vede soltanto nell'adulterio il motivo valido di divorzio e la scuola di Hillel che ritiene invece tutte le ragioni possibili, anche le più insignificanti (ad es. innamorarsi di un'altra donna), un buon pretesto di ripudio<sup>63</sup>. Particolarmente difficile si presenta la situazione di una donna sterile. Per un ambiente che attribuiva alla famiglia un'importanza tutta particolare, la sterilità (e così pure la vedovanza) era reputata una vera calamità (Gdc 11,34-40; Is 4,1), frutto della punizione divina (1Sam 1,5-6; 2Sam 6,23; Os 9,11-14)<sup>64</sup>.

Guardando complessivamente l'AT si ha l'impressione di una crescente degradazione dell'ideale divino del matrimonio. Questa visione negativa viene in parte compensata da una più alta concezione della *vita coniugale presentata dai profeti*. Essi però non si occupano direttamente del matrimonio, ma impiegano questa immagine, insieme a tante

---

<sup>63</sup> Vedi A. Vaccari, "Il divorzio nella Bibbia", *CivCatt* 107 (1956) 9-20; F. Salvoni, "Il divorzio nel pensiero biblico", *RicBibRel* 2 (1967) 15-44; F.J. Leenhardt, "Les femmes aussi... À propos du billet de répudiation", *RevThPh* 19 (1969) 31-40; K. Schubert, "Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu", *ThQuart* 151 (1971) 23-27; Y. Yadin, "L'attitude essénienne envers la polygamie et le divorce", *RevBib* 79 (1972) 98-99; F.M. Sole, "Il ripudio nella Bibbia", *Renovatio* 7 (1972) 82-94; T. Ilan, *Integrating Women into Second Temple History*, Tübingen 1999, 46-52.

<sup>64</sup> Cf. A. Tosato, "L'onore di una donna in Israele", *Bib* 68 (1987) 268-276; A. Maillot, "La femme dans l'Ancien Testament", *FoiVie* 89 (2/1990) 27-45.

altre, per esprimere in modo simbolico una relazione interpersonale religiosa: l'alleanza tra Dio e il popolo di Israele (Osea è il primo a farlo). Simultaneamente, comunque, viene rivelato un significato del matrimonio finora sconosciuto. Nei testi di Os 1-3; Is 40-45; 54; 62,1-5; Ger 3,1-20; Ez 16; 23 è descritto il rapporto che lega Dio con il suo popolo. Israele è una sposa adultera e una prostituta che, dopo un felice periodo di amore (il deserto e l'insediamento in Canaan) ha tradito il suo sposo divino e ha osato perfino divorziare da lui. Dio si sente profondamente offeso a causa di questa infedeltà, ma il suo amore per Israele è talmente grande che, dopo un periodo di punizione (l'esilio), decide di riprendere la sua sposa pentita. L'alleanza con Dio, paragonata all'unione sponsale, costituisce quindi un fatto perenne. Ciò significa che la ribellione del popolo – come il divorzio e il ripudio – non costituisce un atto definitivo in grado di spezzare il vincolo iniziale, ma è solo un temporaneo allontanamento della controparte umana dall'unione con Dio<sup>65</sup>.

Il divorzio, pur consentito dalla legge ebraica, veniva talvolta contestato. Al tempo della riforma di Esdra e Neemia si levarono proteste contro il divorzio che minacciava la fedeltà religiosa a Dio. I matrimoni misti, sempre esistiti in Israele, dopo l'esilio crearono un vero problema sociale, quando gli ebrei tornati da Babilonia cominciarono ad abbandonare in massa le loro prime mogli giudee, passando alle nuove nozze con le figlie dei pagani, per migliorare la propria posizione sociale. Mal 2,10-16 reagisce a questa prassi. Richiamandosi a Gen 2,24 (v. 15: “non fece egli un essere solo dotato di carne e soffio vitale?”), il profeta ribadisce il *principio dell'indissolubilità del matrimonio* contratto in presenza di Dio. Per il fatto della testimonianza divina, il giuramento dei due sposi assume lo stesso valore dell'alleanza stipulata tra Dio e il popolo. “Custodite dunque il vostro soffio vitale e nessuno tradisca la donna della sua giovinezza. Perché io detesto il ripudio, dice il Signore” (vv. 15-16)<sup>66</sup>.

Il tema profetico del patto nuziale di Dio con il suo popolo non viene in seguito continuato, ma ciononostante influisce sulla vita coniugale concreta. Nella letteratura sapienziale si registra un *grande interesse per la santità morale e religiosa del matrimonio*. Si esalta la fedeltà coniugale e la felicità del marito che trova una donna saggia, prudente e virtuosa (Pr 31,10-31). L'adulterio e l'infedeltà vengono condannate (Sir 23,18-21; Pr 5) come offesa recata alla legge di Dio (Pr 2,17). Gli esempi delle due coppie del libro di Tobia: Tobi e Anna, Tobia e Sara, ossia dei coniugi che si mettono totalmente sotto la protezione di Dio e si conformano alla sua volontà salvifica, rappresentano l'ideale matrimoniale ebraico e il vertice religioso della vita coniugale e familiare dell'AT. Il matrimonio resta in Israele una realtà terrena, come dimostra la cerimonia “civile” o meglio familiare delle nozze, celebrata in seno alla famiglia. Ma questa

---

<sup>65</sup> Cf. D.J. Brewer, “Three Weddings and a Divorce: God's Covenant with Israel, Judah and the Church”, *TynB* 47 (1996) 1-25.

<sup>66</sup> Per maggiori informazioni si può vedere A. Vaccari, “Matrimonio e divorzio in un contrastato versetto del profeta Malachia (Mal 2,15s)”, *CivCatt* 114 (1963) 357-358; A. Tosato, “Ripudio: delitto e pena (Mal 2,10-16)”, *Bib* 59 (1978) 548-553; M.A. Shields, “Syncretism and Divorce in Malachi 2,10-16”, *ZAW* 111 (1999) 68-86; C. Grados, “Monogamia y monoteísmo. Claves para una lectura de Ml 2,10-16”, *EstBib* 68 (2010) 9-29.

realtà viene letta alla luce della fede in Dio creatore e in tale ottica riceve una nuova dimensione morale e religiosa, riuscendo gradualmente a distaccarsi dai negativi fattori sociali che condizionavano rapporti matrimoniali<sup>67</sup>.

## 2. Il matrimonio nel NT

Il messaggio anticotestamentario sul matrimonio rappresenta un ampio contesto in cui si inserisce, superandolo in modo radicale, l'annuncio del NT. La creazione e l'alleanza, due articoli di fede dell'AT, sono anche per il NT le ottiche di lettura dell'istituzione matrimoniale. Tale lettura però, e qui abbiamo una differenza di fondo rispetto all'AT, viene fatta alla luce dell'incarnazione. In questo modo il mistero di Cristo svela in pieno il significato del matrimonio umano<sup>68</sup>.

### a) La dichiarazione di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio

Il dialogo di Gesù con i farisei sul divorzio si trova in Mt 19,3-9//Mc 10,2-12; la frase centrale è riportata inoltre da Lc 16,18 e, per riflesso, da 1Cor 7,10-11. Un'abbondante bibliografia sempre in aumento è un chiaro indice dell'importanza di questi testi, ma denota anche la difficoltà che comporta la loro interpretazione<sup>69</sup>.

I farisei domandano se sia lecito ripudiare la propria moglie. L'aggiunta di Matteo "per qualsiasi motivo" (v. 3) mostra che la domanda riguarda *le motivazioni legali* del divorzio presentate da due scuole rabbiniche del tempo: quella intransigente del rabbì Shammai che ammetteva il divorzio solo nel caso di adulterio, e quella liberale del rabbì Hillel che permetteva all'uomo di ripudiare la moglie per qualsiasi motivo, anche il più banale (ad es. quando la moglie cucinava male). I farisei quindi mettono Gesù alla prova per sapere a quale scuola egli darà la sua adesione e, di conseguenza, per poterlo accusare di rigorismo o di lassismo.

Gesù non entra nella casistica rabbinica; scavalcando le posizioni delle due scuole, egli parla del matrimonio, rifacendosi al *progetto primordiale di Dio* descritto nel libro della Genesi (1,27; 2,24). In virtù dell'istituzione divina il matrimonio è indissolubile e non esiste alcun motivo legale per consentire il divorzio né una autorità umana in grado

---

<sup>67</sup> Si può consultare inoltre A. Tosato, "La concezione giudaica del matrimonio al tempo di Gesù", *Lat* 42 (1976) 5-33; B. Greenberg, "Marriage in the Jewish Tradition", *JECumStud* 22 (1985) 3-20; A. Shemesh, "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law", *JJS* 49 (1998) 244-263.

<sup>68</sup> Sul matrimonio nel NT cf. ad es. H. Cazelles, "Mariage. Dans le Nouveau Testament", *DBS* 5 (1957) 926-935; H. Greeven, "Ehe nach dem Neuen Testament", *NTS* 15 (1969) 365-388; C. Ghidelli, "Messaggio biblico sul matrimonio: il Nuovo Testamento", *RivClerIt* 57 (1976) 290-299; Schillebeeckx, *Il matrimonio*, 121-213.

<sup>69</sup> Citiamo solo qualche studio: P. Hoffmann, "Le parole di Gesù sul divorzio e la loro interpretazione neotestamentaria", *Conc* 6 (1970) 840-857; M. Adinolfi, "Gesù e il matrimonio. Riflessioni sui testi evangelici", *BeO* 14 (1972) 13-29; R.W. Herron, "Mark's Jesus on Divorce: Mark 10: 1-12 Reconsidered", *JEvThSoc* 25 (1982) 273-281; J. Murphy-O'Connor, "The Divorced Women in 1 Cor 7:10-11", *JBL* 100 (1981) 601-606; C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Brescia 1982; B. Green, "Jesus' Teaching on Divorce in the Gospel of Mark", *JSNT* 38 (1990) 67-75; D. Parker, "The Early Traditions of Jesus' Sayings on Divorce", *Theology* 96 (1993) 372-383; A. Bass, "Jesus and Divorce", *BibToday* 32 (1994) 359-363; J.J. Kilgallen, "The Purpose of Luke's Divorce Text (16,18)", *Bib* 76 (1995) 229-238; J. Nolland, "The Gospel Prohibition of Divorce: Tradition History and Meaning", *JSNT* 58 (1995) 19-35.

di rompere “una sola carne”; “quello dunque che Dio ha unito, l’uomo non lo separi” (Mt 19,6).

L’affermazione di Gesù non soddisfa tuttavia i farisei che vogliono sapere come mai “Mosè ha ordinato di darle [alla donna] l’atto di ripudio e di mandarla via” (Mt 19,7 cit. di Dt 24,1). In realtà – e qui Gesù corregge la posizione dei farisei – non si trattava di una nuova legge ma di un permesso accordato a motivo della durezza dei cuori (storicamente, la prescrizione mosaica intendeva limitare la prassi diffusa del divorzio, estirpare gli abusi dei mariti che cacciavano di casa le proprie mogli e poi le riprendevano e infine difendere il diritto della moglie a ricevere una parte della dote e a risposarsi)<sup>70</sup>. “Da principio non fu così”, ossia ai primordi della storia umana l’unione tra l’uomo e la donna aveva, secondo l’intenzione del creatore, un valore indissolubile. La legge mosaica, nonostante le buone intenzioni, sta quindi in netto contrasto con la volontà di Dio.

Secondo il progetto originario di Dio, riaffermato da Gesù, il vincolo matrimoniale non può essere sciolto. Ci sono tuttavia due passi in cui Gesù ammette, o così almeno sembra, qualche eccezione alla regola: “chiunque ripudia sua moglie, eccetto il caso di concubinato, la espone all’adulterio...” (Mt 5,32); “chiunque ripudia la propria moglie, se non in caso di concubinato, e ne sposa un’altra, commette adulterio” (Mt 19,9). Il tentativo di spiegare il significato di questi versetti rappresenta uno dei maggiori scogli esegetici di tutti i tempi e la bibliografia sull’argomento praticamente non si conta<sup>71</sup>. Dato che *l’inciso “eccetto il caso di concubinato”* ricorre soltanto in Matteo e ciò per due volte, è lecito pensare che si tratti di un’aggiunta di Matteo, diretta a rispondere alle preoccupazioni dell’ambiente giudeo-cristiano a cui era indirizzato il suo vangelo. Infatti, l’eccezione indicata da Matteo, qualunque sia la sua interpretazione, contrasta con il contesto immediato della disputa sul divorzio. Gesù rifiuta di accettare il ripudio e vede nella prassi del divorzio un’opposizione alla volontà del creatore (v. 8). Anche lo stupore dei discepoli (v. 10) è comprensibile solo nel caso in cui Gesù avesse escluso ogni possibilità di scioglimento del vincolo matrimoniale. La clausola perciò non può essere interpretata come un’eccezione all’assoluta indissolubilità del matrimonio.

A motivo di una gamma di significati compresi nella parola πορνεία (può significare adulterio da parte della moglie, rapporti sessuali contro la natura, un matrimonio misto o un matrimonio in conflitto con le condizioni legali), non è facile individuare *il pro-*

---

<sup>70</sup> Cf. A. Warren, “Did Moses permit Divorce? Modal wēqātal as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1-4”, *TynB* 49 (1998) 39-56. Va notato che nel NT le citazioni bibliche vengono di solito introdotte con il perfetto, un tempo che esprime l’effetto permanente di un’azione passata. Qui invece è usato l’aoristo, situando la dichiarazione nel passato (Mt 19,8: “permise”; Mc 10,5/Lc 20,28: “scrisse”). Alla legge di Mosè non viene quindi riconosciuto il valore definitivo ed essa deve cedere il posto a una nuova disposizione, quella che deriva da Gesù.

<sup>71</sup> Vedi un buon elenco bibl. in M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris 1995, 197-200 (alle pp. 201-206 si trova una chiara presentazione del senso della terza antitesi di Matteo). Citiamo solo alcuni degli studi più recenti: L. Sabourin, “Les incises sur le divorce (Mt 5:32, 19:9)”, *BullThBib* 2 (1972) 80-87; A. Vargas-Machuca, “Los casos de *divorcio* admitidos por San Mateo (5,32 y 19,9). Consecuencias para la teología actual”, *EstEcl* 50 (1975) 5-54; E. Valluri, “Le clausole matteane sul divorzio. Tendenze esegetiche recenti”, *Lauren* 17 (1976) 82-112; B. Witherington III, “Matthew 5,32 and 19,9 – Exceptional Situation?”, *NTS* 31 (1985) 571-576; T. Stramare, *Matteo divorzista? Studio su Mt. 5,32 e 19,9*, Brescia 1986; R.F. Collins, *Divorce in the New Testament*, Collegeville MN 1992.

*blema sollevato da Matteo*<sup>72</sup>. La maggioranza degli autori attribuisce al vocabolo greco il significato di “concubinato”, di matrimonio illegittimo, irregolare e perciò invalido (la nuova Bibbia CEI traduce Mt 5,32: “eccetto il caso di unione illegittima”). Tale è un matrimonio stipulato in contrasto con le leggi ebraiche di consanguineità (Lv 18,6-18). In tutti questi casi si tratta di concubinato e il matrimonio, dal punto di vista legale, risulta nullo. Questa prassi veniva rispettata dagli ebrei convertiti al cristianesimo, mentre i gentilo-cristiani si attenevano alle leggi greco-romane. Per evitare quindi il conflitto, il concilio di Gerusalemme impose ai cristiani provenienti dal paganesimo di osservare non tutta la legge giudaica ma solo le prescrizioni relative alla πορνεία (At 15,20.29). Scrivendo ai suoi connazionali che vivono in un ambiente con costumi diversi, Matteo ricorda perciò di osservare la legge ebraica, oltre che la parola di Gesù stesso. Il vincolo matrimoniale è indissolubile a condizione però che venga contratto secondo la legge di consanguineità, altrimenti è lecito (nonché doveroso) all'uomo di ripudiare la donna che legalmente non è mai stata sua moglie. È ovvio allora che in tal caso si parli del “ripudio” o del “divorzio” in modo improprio.

*b) Il cosiddetto privilegio paolino*

La questione dell'indissolubilità del matrimonio è affrontata anche da Paolo in 1Cor 7,10-16. Nei vv. 10-11 si prospetta *il caso di due sposi cristiani*. L'apostolo ricorda le parole del Signore, in base alle quali la moglie non può separarsi dal marito, né il marito può ripudiare la moglie. Qualora ciò avvenisse (non si precisano i motivi) e dopo vani tentativi di riconciliazione, è consentita la separazione. Il vincolo matrimoniale rimane però valido e i coniugi non possono convogliare validamente le seconde nozze.

Diverso è *il caso dei matrimoni misti*, presentato nei vv. 12-16<sup>73</sup>. Questa volta non si tratta di un ordine del Signore ma di una prescrizione che deriva dall'autorità apostolica di Paolo. Dato che Paolo manifesta una forte opposizione verso i matrimoni contratti da battezzati con i non cristiani (2Cor 6,14-16), i matrimoni “misti” riguardano i gentili già sposati prima che uno di essi diventasse cristiano. La convivenza matrimoniale con un coniuge battezzato può rivelarsi nondimeno un'occasione propizia di santificazione per il coniuge ancora non convertito. Il solo fatto di non essere cristiano non costituisce un valido motivo per rompere il vincolo matrimoniale. “Ma se il non credente vuol separarsi, si separi; in queste circostanze il fratello o la sorella non sono (tenuti in) soggetti a schiavitù” (v. 15). L'iniziativa della separazione può partire soltanto dal coniuge non cristiano, mentre un'eventuale azione della parte cristiana (sia marito che moglie) non

---

<sup>72</sup> Cf. B.J. Malina, “Does *Porneia* mean Fornication?”, *NT* 14 (1972) 10-17; J. Jensen, “Does *porneia* mean Fornication? A Critique of Bruce Malina”, *NT* 20 (1978) 161-184; L. Rosso Ubigli, “Alcuni aspetti della concezione della *porneia* nel tardo-giudaismo”, *Henoah* 1 (1979) 201-245; G. Fitzner, “πορνεία”, *EWNT* 3 (1983) 328-333; H. Crouzel, “Le sens de *porneia* dans les incises matthéennes”, *NRT* 110 (1988) 903-910.

<sup>73</sup> Si veda G. Giavini, “1 Cor 7: Nuove ricerche. Matrimoni misti e *privilegio paolino*”, *ScCatt* 108 (1980) 255-263; cf. inoltre P. Nautin, “Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine”, *RechSR* 62 (1974) 7-54; C. Munier, “Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive”, *RevSR* 52 (1978) 97-117; H. Crouzel, “Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique”, *NRT* 98 (1976) 891-917; F. Salvoni, “Divorzio e nozze nella chiesa primitiva”, *RicBibRel* 17 (1982) 24-32.

produce alcun effetto sul vincolo matrimoniale. Il cristiano è obbligato moralmente a mantenere intatto il matrimonio, che per lui rimane indissolubile.

Il vero problema rappresenta la “separazione”: bisogna intenderla nel senso ebraico di scioglimento del matrimonio oppure nel senso cristiano di separazione senza la possibilità di contrarre le seconde nozze? La maggioranza degli esegeti ritiene che il coniuge cristiano sia libero di risposarsi. Paolo non lo dice espressamente, ma tale affermazione è implicita nel testo: “il fratello o la sorella non sono soggetti alla schiavitù”.

La dichiarazione paolina non infrange in alcun modo la parola di Gesù sull’assoluta indissolubilità del matrimonio. Per un cristiano la comunione nella fede costituisce un elemento essenziale dell’essere “una sola carne”. La salvezza in Cristo e la comunione con Cristo trascendono la vita coniugale. Il matrimonio come realtà umana implica quindi il rapporto religioso con Dio, un rapporto salvifico donato da Cristo mediante la fede e il battesimo. L’unità di vita dei coniugi e la conseguente indissolubilità sono legate alla comunione di vita tra Cristo e la chiesa. Ne deriva che per un cristiano il vincolo reale del matrimonio è costituito dal battesimo che fonda la sua indissolubilità. Questo vincolo è presente anche, in modo implicito, in un matrimonio misto. Tuttavia, se un non cristiano rifiuta apertamente il mistero di Cristo e della chiesa, al tempo stesso egli toglie la base alla comunità matrimoniale e provoca un’auto-dissoluzione del matrimonio. Tutto questo comunque non vuol dire che il matrimonio del non battezzato o dei non battezzati debba ritenersi invalido, ma significa soltanto che per i battezzati il matrimonio assume un carattere del tutto speciale.

### *c) Il matrimonio simbolo di nozze tra Cristo e la chiesa (Ef 5,21-33)*

La metafora dell’unione sponsale – usata nell’AT per simboleggiare l’alleanza di Dio con il popolo d’Israele – compare anche nel NT, dove essa indica le nozze di Cristo con i credenti in lui. Questa figura è adoperata soprattutto per rivelare la glorificazione escatologica o celeste. L’intima unione tra Cristo e l’umanità, che raggiungerà il suo culmine nel convito escatologico (Apocalisse), viene anticipata dalla festa nuziale di Cana (Gv 2,1-11). Il matrimonio terreno serve per designare il regno di Dio come una festa nuziale celeste e il legame esistente tra Cristo e il suo popolo: la chiesa. Pure in questo caso, come è già avvenuto nell’AT, l’immagine nuziale è semplicemente un mezzo per esprimere in un linguaggio umano la verità nascosta. E di conseguenza anche la realtà terrena del matrimonio viene elevata a livello del mistero divino. Particolarmente significativo qui è il testo di Ef 5,21-33<sup>74</sup>.

Le nozze dei due battezzati vengono presentate da Paolo come simbolo e nello stesso tempo partecipazione alle nozze di Cristo con la chiesa. Il mistero “grande” (v. 32) non indica il matrimonio in sé, ma l’unione sponsale tra Cristo e la sua chiesa che formano insieme “una sola carne”, ossia una sola vita, secondo l’annuncio di Gen 2,24. L’unione totale e indissolubile di Adamo e Eva racchiude quindi tipicamente l’unione di Cristo

---

<sup>74</sup> Per l’esegesi di questo brano cf. R. Fabris, “Il matrimonio cristiano figura dell’alleanza (Ef 5,21-33)”, *PSV* 13 (1986) 153-169; H. Fleckenstein, “Questo mistero è grande”. *Il matrimonio in Ef 5,21-33*, Roma 1996; G.W. Daves, *Body in Question: Metaphor and Meaning in the Interpretation of Ephesians 5.21-33*, Leiden 1998.

con la chiesa e simboleggia anche l'ideale matrimoniale. Infatti, questa affermazione serve a Paolo per spiegare il significato profondo del matrimonio cristiano. Cristo, lo sposo che ama e redime la chiesa sua sposa e se ne prende amorosamente cura, viene indicato ai mariti come modello delle relazioni coniugali con le loro mogli. Tutto il brano implica una continua corrispondenza tra Cristo-chiesa e marito-moglie. All'immagine di Cristo, i mariti devono amare e donarsi per le proprie mogli, promuovere la loro santificazione ed essere solleciti nella vita coniugale. In questa luce, il rapporto tra il marito "capo" e la moglie a lui "sottomessa" non è di tipo oppressivo, ma esprime il rapporto tra Cristo capo e la chiesa suo corpo, quindi un rapporto fondato sull'amore, in cui il "padrone" si mette al servizio dello "schiavo" (vv. 22-24).

Inserito nel mistero di Cristo, il matrimonio fra due battezzati diventa, di fronte al mondo, un simbolo vivente e una testimonianza dell'unione vitale tra Cristo e la chiesa. È un'attualizzazione della salvezza già compiuta, che esige a sua volta di essere vissuta. Il compito morale e religioso degli sposi è quindi quello di partecipare intimamente all'unione redentrice d'amore tra Cristo e la chiesa. In virtù di questa partecipazione gli sposi cristiani ricevono anche la forza santificante per modellare il loro vincolo d'amore all'immagine dell'amore di Cristo per la sua chiesa. Diventa chiaro pertanto che il matrimonio non vuol dire unicamente o in primo luogo entrare nell'ambito della salvezza (gli sposi vi sono già inseriti in virtù del battesimo); si tratta piuttosto di una missione, di un alto impegno di santificazione dei coniugi tra di loro e verso gli altri, i loro figli anzitutto. In questo modo il matrimonio si trasforma in uno strumento di salvezza operante entro il rapporto coniugale interpersonale e socio-ecclesiale.

#### *d) Il marito capo della moglie?*

L'unione matrimoniale "nel Signore" (1Cor 7,39), ossia l'inserimento del matrimonio cristiano nel mistero di Cristo, è una base su cui viene modellata la morale coniugale del NT. La chiesa apostolica accetta i buoni principi dell'etica ebraica e greco-romana, rileggendoli però in chiave cristologica-ecclesiale. In questo modo le norme correnti di condotta ricevono una giustificazione cristiana. Lo si vede molto bene nei cosiddetti *codici familiari* del NT, che contengono elenchi di regole morali d'ispirazione ebraica ed ellenistica. Vi troviamo anche delle norme riguardanti i rapporti sociali tra marito e moglie: Ef 5,22-24; Col 3,18-19; 1Tm 2,8-15; Tt 2,3-8; 1Pt 3,1-7.

Ciò che colpisce in questi testi, e in altri ancora, è un ruolo umile assegnato alla donna. Moderna sensibilità femminista vi scorge un chiaro indizio di discriminazione nei confronti del sesso debole. Uso del velo, silenzio nei raduni della comunità, divieto di ricevere una istruzione sono soltanto alcune usanze del mondo antico, riconfermate nella prassi del NT, che evidenziano lo stato di inferiorità della donna. Ma il massimo scalpore suscita probabilmente *l'affermazione che subordina la donna all'uomo*: "il marito (l'uomo) è capo della moglie (la donna)" (1Cor 11,3; Ef 5,23)<sup>75</sup>. Si tratta di una

---

<sup>75</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, "1 Corinthians 11:2-16. Once Again", *CBQ* 50 (1988) 265-274; J.A. Fitzmyer, "Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11,3", *NTS* 35 (1989) 503-511.

*formula etica* preesistente, di un fatto di natura e quindi di una *dichiarazione di tipo dogmatico immutabile*, oppure di un invito pastorale a sperimentare alla luce del mistero di Cristo i valori morali e le strutture sociali del tempo, ossia di un *fatto culturale e perciò mutevole*? Tutto lascia pensare che si tratti dell'ultimo caso. È vero che la rivelazione conferma la legge naturale. Finché però non verrà dimostrato che la sentenza "l'uomo è capo della donna" appartenga all'ordine della natura, fintanto non si potrà dire che la sottomissione della donna all'uomo costituisca un dato biblico rivelato.

Trovandosi di fronte a un elemento culturale del suo tempo, Paolo cerca di darne un fondamento biblico (1Cor 11,7-9). Il primo argomento dell' "uomo capo della donna" si basa sul racconto della creazione. Ma nonostante la redazione sacerdotale parli della creazione del "genere umano" all'immagine di Dio (Gen 1,27), Paolo interpreta questo fatto alla luce della redazione jahvista (Gen 2,23): la donna deriva dall'uomo. È chiaro quindi che il ricorso al dato scritturistico dipende da una situazione sociale concreta, in cui la donna occupa una posizione subordinata. "Paolo ha fornito una sovrastruttura teologica ad uno stato di fatto... e cioè la soggezione della moglie nei confronti del marito ed in genere la posizione di inferiorità della donna nella società, riferendosi al secondo e al più antico racconto della creazione, in cui l'affermazione della posizione subordinata della donna era a sua volta il riflesso di una situazione sociale concreta"<sup>76</sup>.

Il secondo argomento dell' "uomo capo della donna" poggia sul rapporto Cristo-chiesa: "il marito è capo della donna, come Cristo è capo della chiesa" (Ef 5,23). Si tratta però di una analogia e ciò significa che Paolo applica a Cristo una situazione universalmente riconosciuta dell'uomo come capo e non invece che la funzione direttiva dell'uomo deriva dal mistero di Cristo. "Dobbiamo quindi concludere che S. Paolo non dice altro che i cristiani sono tenuti a sperimentare la struttura sociale del matrimonio e della famiglia «nel Signore», ossia che nella vita coniugale e familiare il marito deve «imitare Cristo» e la moglie deve «imitare la chiesa»"<sup>77</sup>. Mentre nel caso dell'unione di Cristo con la chiesa – unione paragonata al matrimonio – l'idea di capo e di soggezione è reale, nel matrimonio essa costituisce un fatto determinato dalle condizioni storiche e sociali. Quindi, l'affermazione "il marito è capo della moglie" è *un'esperienza cristologico-ecclesiale di una consuetudine sociale e familiare dell'epoca*; questa consuetudine può essere frutto della legge naturale (benché sia difficile provarlo), ma di certo è condizionata storicamente. L'intenzione di Paolo comunque è di carattere pastorale, non dottrinale. Ai comportamenti matrimoniali del suo tempo egli fornisce argomenti per confermarli e conferirli un significato, cerca di permearli con il lievito di una visione cristiana e trascendente (cf. Gal 3,26-28), non di livellare in modo drastico (rivoluzionario) rapporti sociali, compresi quelli matrimoniali.

---

<sup>76</sup> Schillebeeckx, *Il matrimonio*, 199.

<sup>77</sup> Schillebeeckx, *Il matrimonio*, 200.

## Capitolo II

### IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO NELLA STORIA

L'attuale comprensione del significato ecclesiastico o religioso del matrimonio cristiano è frutto di una progressiva evoluzione socio-culturale, in cui il matrimonio, nella sua qualità di realtà terrena e di contratto concluso e celebrato in seno alla famiglia, passa in seguito nell'ambito della chiesa e viene riconosciuto nella sua piena dignità sacramentale<sup>78</sup>.

#### 1. Il periodo patristico

Nei primi quattro secoli del cristianesimo *il matrimonio cristiano coincideva con quello pagano*, uniformandosi alle consuetudini familiari e sociali dell'ambiente ebraico e greco-romano; per il fatto di essere contratto dai battezzati, esso diventava "ecclesiale" (una realtà profana sperimentata "nel Signore"). Il matrimonio non costituiva del resto un problema, dato che la maggioranza dei cristiani era formata da pagani convertiti. Il battesimo trasferiva i matrimoni pagani sul piano della vita cristiana. Quando Ignazio di Antiochia afferma che i cristiani dovrebbero sposarsi "con l'approvazione del vescovo, perché il loro matrimonio sia secondo il Signore e non secondo la concupiscenza" (*Ad Polycarpum* 5,2), intende con ciò una preparazione al matrimonio di tipo pastorale-spirituale (astenersi dai sacrifici idolatrici, evitare gli eccessi dei pagani). L'intervento della gerarchia – a parte le nozze degli appartenenti al clero e dei catecumeni dove esso veniva richiesto – era ritenuto auspicabile e non comportava alcun atto giurisdizionale.

La chiesa ha accettato il diritto romano, sulla base del quale il matrimonio rappresentava una specie di contratto tra gli sposi fondato sul loro mutuo consenso. Più tardi a questo procedimento si è unita la prassi dei popoli germanici, dove il matrimonio costituiva un contratto stipulato fra le due tribù o famiglie, in virtù del quale la sposa veniva messa sotto l'autorità dello sposo. Il passaggio della dote al padre della fanciulla era la prova della validità del matrimonio, mentre l'anello indicava un vero e proprio segno del contratto matrimoniale. Queste usanze, che variavano da un popolo all'altro, venivano rispettate e la chiesa si limitava tutt'al più a promulgare dei regolamenti in merito agli impedimenti matrimoniali.

A partire dal IV s. inizia a svilupparsi *una liturgia nuziale*, non obbligatoria per la validità giuridica del matrimonio, che coesisteva con il contratto civile e/o familiare: le preghiere e le benedizioni sacerdotali, l'imposizione del velo alla sposa (Roma), la benedizione della sposa nella camera nuziale (Gallia, Spagna), la messa nuziale unita alla relativa celebrazione del matrimonio contratto civilmente in famiglia. Questi riti cristiani sostituivano, a poco a poco, le cerimonie religiose pagane celebrate in seno alla famiglia.

---

<sup>78</sup> Sull'evoluzione storica del matrimonio vedi Ph. Ariès, "La naissance du mariage occidental", *La Maison-Dieu* 149 (1982) 107-112; Schillebeeckx, *Il matrimonio*, 226-346.

Fra i Padri la più completa riflessione sul matrimonio come sacramento si trova in Agostino. Basandosi su Ef 5,21-32, egli vede nel *matrimonio un segno sacramentale in quanto simbolo dell'unità esistente tra Cristo e la sua chiesa*. Dal momento che il matrimonio viene contratto dai cristiani e si fonda su un simbolismo sacro (segno del mistero di Cristo nella chiesa), non è lecito scioglierlo per nessun motivo. L'indissolubilità del matrimonio diventa un obbligo morale che dipende da una specie di vincolo, ossia dal legame che rende permanenti i diritti e i doveri assunti con il contratto matrimoniale. A questa concezione, comune nella patristica, per la quale il matrimonio si presenta come un obbligo morale e indissolubile in virtù del suo carattere simbolico, verrà accostata nella scolastica un'altra concezione complementare: il matrimonio non è solo un *simbolo sacro* ma un *simbolo efficace* che produce un vincolo oggettivo indissolubile. Il matrimonio si realizza quindi non soltanto per il suo riferimento a Cristo (implicito nel caso di un matrimonio "naturale" o esplicito nel caso di un matrimonio tra i cristiani), ma per il fatto dell'efficacia propria del sacramento (ossia della celebrazione del matrimonio contratto tra i battezzati).

## 2. Il medioevo

Nel periodo carolingio (VIII-IX s.) *la chiesa comincia a insistere sulla forma giuridica e pubblica del matrimonio*. All'inizio questo significava osservare le norme prescritte dal diritto comune e dalle leggi statali. Il primo sintomo di cambiamento si ha nell'introduzione dell'obbligo di un'inchiesta da parte dell'autorità ecclesiastica riguardo alle nozze, prima di contrarre il matrimonio secondo la forma giuridica secolare.

Verso la fine del I millennio si verifica *il trasferimento del potere giurisdizionale sul matrimonio dallo Stato alla Chiesa*. Il passaggio alla forma ecclesiastica del contratto matrimoniale fu favorito dalle *Decretali* di Pseudo-Isidoro, che risalgono a metà del IX s. (una raccolta di leggi falsamente attribuite ai pontefici del passato o ai concili imperiali per conferire maggiore forza alle argomentazioni). In questo modo viene confermata l'esigenza di contrarre il matrimonio in foro pubblico, osservando le consuetudini locali (donazione della dote) e celebrando la messa nuziale pubblica con la benedizione e la velazione<sup>79</sup>. La forma secolare del contratto matrimoniale si trasforma così nella forma ecclesiastica e si vede circondata da vari riti religiosi. Il ruolo ricoperto prima da un laico (il padre o il tutore della sposa), d'ora in poi viene riservato al sacerdote, come pure la cerimonia, prima celebrata in famiglia, da questo momento si svolge interamente in chiesa e alla presenza del popolo.

A quel tempo *il matrimonio religioso comprende le seguenti parti*: il consenso degli sposi chiesto dal sacerdote sulla porta della chiesa, il pagamento della dote, la benedizione e la consegna dell'anello, la benedizione nuziale da parte del sacerdote, la cele-

---

<sup>79</sup> Al rito della velazione corrispondeva in Oriente la *cerimonia dell'incoronazione degli sposi* unita all'unione delle loro destre. Dato che ciò era ritenuto l'elemento costitutivo del matrimonio-sacramento, di conseguenza il sacerdote vi assumeva il ruolo di ministro. Bisogna osservare che in Oriente la liturgia nuziale diventa obbligatoria molto tempo prima che in Occidente (Trento). Tra l'VIII e XI s. lo Stato riconobbe che la celebrazione liturgica del contratto nuziale rappresenta una condizione obbligatoria per la validità.

brazione della messa nuziale (con l'imposizione del velo alla sposa) e una benedizione speciale alla fine. Dopo il rito il sacerdote dava allo sposo il bacio di pace, che da questi veniva trasmesso alla sposa. Spesso seguiva la benedizione della camera nuziale. In questo modo le consuetudini civili venivano integrate nella sacra liturgia.

Al XIV s. risale la formula liturgica: "Et ego (ossia il sacerdote) coniungo vos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti". Il gesto del sacerdote si sostituisce qui alla funzione del padre o del tutore della sposa, cambiando però il senso: il sacerdote non consegna più la sposa allo sposo, ma affida entrambi l'una all'altro<sup>80</sup>.

Nell'XI-XII s. la chiesa possiede ormai una piena giurisdizione nelle questioni matrimoniali e diventa anche responsabile della regolamentazione delle conseguenze puramente civili del matrimonio. In questo periodo la scolastica compie un grande sforzo per riaffermare *la natura sacramentale del matrimonio*. Si deve sottolineare però che il passaggio da una celebrazione secolare a quella ecclesiastica non era il motivo per cui il contratto matrimoniale è stato ritenuto sacramento. È la natura stessa del matrimonio tra i battezzati, e non la liturgia, a fondare la sua dignità sacramentale.

Nella spiegazione scolastica della sacramentalità del matrimonio si intrecciano due problemi fondamentali: *il momento in cui va situato il "sacramento" e la relazione tra il mutuo consenso degli sposi e l'atto coniugale*. La scolastica che ha ripreso il concetto agostiniano di sacramento-segno sacro, lo ha applicato parimenti al matrimonio. In una situazione di emergenza, costituita dalla comparsa di tendenze manichee delle sette catarate e albigehe che condannavano l'istituto del matrimonio<sup>81</sup>, la chiesa è stata costretta a riflettere con maggiore profondità sulla bontà e santità del matrimonio. In linea con la teologia patristica, i teologi medievali consideravano il matrimonio un sacramento in quanto esso contiene un riferimento al mistero dell'unione di Cristo con la chiesa. Si è cercato allora di stabilire in quale punto della liturgia nuziale viene "situato" questo mistero. Per alcuni il matrimonio era sacramento in virtù della celebrazione religiosa e il rito liturgico della velazione (la benedizione fatta dal sacerdote) conferirebbe al matrimonio il suo senso "sacramentale". Questa posizione creava tuttavia problema nel caso delle seconde nozze, in cui veniva proibita la velazione e di conseguenza il matrimonio, pur essendo ecclesiastico, rischiava di perdere il suo valore sacramentale. Era necessario quindi trovare il fondamento della sacramentalità del matrimonio nel matrimonio stesso. Tale fondamento è costituito dal mutuo consenso degli sposi, un consenso di cuore (la comunione spirituale d'amore) e del corpo (l'unione sessuale). I due aspetti formano insieme una rappresentazione simbolica o il sacramento dell'unione di Cristo con la chiesa.

Anche il secondo problema, quello del rapporto tra il mutuo consenso e l'atto coniugale, è circondato da controversie. Secondo i teologi, il matrimonio si fonda sul consenso; invece i canonisti seguono tre correnti di pensiero: alcuni vedono l'essenza del

---

<sup>80</sup> Cf. A. Duval, "La formule *Ego vos in matrimonium conjungo* au concile de Trente", *La Maison-Dieu* 99 (1969) 144-153.

<sup>81</sup> Nel 1139 il concilio Lateranense II emise una scomunica contro tutti coloro che disprezzavano l'"unione carnale legittima" (DS 718).

matrimonio nei rapporti sessuali, altri nel mutuo consenso degli sposi, altri ancora lo individuano nella comunione spirituale e nel vivere, essere e agire insieme (il matrimonio di Maria con Giuseppe). Verso la metà del XII s. la controversia tra i fautori del consenso e dell'atto sessuale perviene a una sintesi. E così il *Decreto di Graziano* (dopo il 1140) fa una distinzione tra il matrimonio contratto e la sua ratifica mediante i rapporti sessuali; il primo può essere sciolto, il secondo no. Dal canto suo, Pietro Lombardo mette l'accento sul mutuo consenso che rappresenta il sacramento dell'unità tra Cristo e la chiesa, un simbolo sacro che può estendersi fino ai rapporti sessuali; il consenso fonda quindi un vincolo e una comunità coniugale che rimane aperta ai rapporti sessuali, ma che anche li trascende. La messa in atto di queste due ottiche produce una grande confusione e così alcuni tribunali sciolgono i matrimoni (perché non consumati), mentre gli altri li dichiarano indissolubili, una volta pronunciato il consenso. La soluzione definitiva è venuta da papa Innocenzo III: il matrimonio è un sacramento autentico e legalmente valido (indissolubile) solo in virtù del mutuo consenso degli sposi, ma può essere dichiarato nullo (tramite una dispensa ecclesiastica), se il sacramento non è stato consumato nel rapporto sessuale. Fino ad oggi è una norma giuridica vigente nella chiesa cattolica.

La speculazione scolastica riguardo alla sacramentalità del matrimonio non si è esaurita in una riflessione, fatta sulla scia della patristica, sul valore del matrimonio-segno sacro. Una volta accolto il matrimonio nel settenario sacramentale, si è rivelato necessario riconoscere nel matrimonio una fonte di salvezza, ossia un segno efficace di grazia divina.

### 3. Il concilio di Trento

Le decisioni del concilio di Trento prendono direttamente di mira le tesi erronee della contestazione protestante. Viene quindi riconosciuta la natura sacramentale del matrimonio, istituito da Gesù Cristo come vero e proprio sacramento, il quale conferisce la grazia che significa (DS 1801). Il concilio proclama inoltre il carattere monogamico del matrimonio (DS 1802) e il diritto della chiesa a fissare gli impedimenti che lo rendono invalido (DS 1804). Il matrimonio è dichiarato indissolubile, anche nel caso dell'adulterio (DS 1807). Per questa e per le altre cause è prevista soltanto la possibilità di una "separazione di letto e di mensa tra i coniugi" (DS 1808). La chiesa può sciogliere un matrimonio legalmente valido, per un motivo superiore, se quello è "ratum sed non consummatum", ossia non è stato consumato nei rapporti sessuali (DS 1806)<sup>82</sup>. D'ora in poi tutte le cause matrimoniali cadono sotto la giurisdizione dei tribunali ecclesiastici (DS 1812).

La *dichiarazione del potere giurisdizionale della chiesa* sul matrimonio è rivolta contro i protestanti che, richiamandosi alla prassi antica (fino al X s. il matrimonio era

---

<sup>82</sup> È indissolubile il matrimonio rato e consumato. Se manca uno di questi elementi l'assoluta indissolubilità non si attua e il matrimonio può essere sciolto in certi casi: (1) il *privilegio paolino* (facoltà di sciogliere un matrimonio consumato ma non rato (il suo vincolo non ha carattere sacramentale)); (2) il *privilegio petrino* (facoltà di sciogliere un matrimonio rato ma non consumato).

soggetto alle leggi dello Stato), negavano le competenze della chiesa nei confronti del matrimonio e, in ultima analisi, la sua natura sacramentale. Con la condanna di questa tesi, il concilio non esclude però i poteri dello Stato (è una teoria posteriore che si richiamava in modo erroneo al Tridentino). Storicamente, a cominciare dall'XI s. in poi e a causa di varie circostanze la chiesa ha acquistato una giurisdizione virtualmente esclusiva sulle questioni matrimoniali. In realtà però, nessuno voleva negare allo Stato dei poteri puramente civili di giurisdizione. La chiesa ha inteso solo salvaguardare la propria competenza. In base alla distinzione tradizionale tra matrimonio-contratto e matrimonio-sacramento, il concilio attribuisce quindi alla chiesa un potere giurisdizionale per quanto riguarda il sacramento, non per quanto riguarda il resto. In modo indiretto il concilio riconosce perciò le competenze dello Stato, senza tuttavia definire precisamente la natura di tale potere.

Il concilio di Trento è noto infine per un'altra importante decisione: *l'introduzione di una forma canonica* di celebrazione del matrimonio. D'ora in poi il matrimonio tra due battezzati può considerarsi valido solamente se contratto in presenza del parroco o di un ministro ordinato da lui autorizzato, e almeno di due testimoni (DS 1813-1816). Lo scopo principale dell'intervento di un assistente ecclesiastico e del rito religioso pubblico era quello di assicurare il controllo degli impedimenti matrimoniali, nonché quello di reagire contro la prassi dei matrimoni clandestini che sfuggivano ad ogni controllo. L'introduzione della forma canonica dipende quindi da una motivazione di carattere pastorale e non dottrinale (la legge del consenso rimane intatta). Questa intenzione positiva ha influito però in modo negativo sul piano interconfessionale: l'omissione della forma canonica (cattolica) rende infatti invalido un matrimonio contratto tra due battezzati (di cui uno è cattolico) e il matrimonio civile non è più per un cristiano un contratto nuziale, ma un semplice accordo di tipo sociale-finanziario.

#### **4. Il concilio Vaticano II**

Grazie alla riflessione teologica del concilio Vaticano II il sacramento del matrimonio riacquista la sua *dimensione sponsale e di alleanza di Cristo con la sua chiesa*. "I coniugi cristiani, col sacramento del loro matrimonio significano e partecipano il mistero di unità e di amore fecondo che unisce Cristo e la chiesa (cf. Ef 5,32)" (LG 11). La grazia sacramentale del matrimonio non è un dono privato, ma ha soprattutto una finalità comunitaria. Gli sposi formano la "chiesa domestica", in cui svolgono un importante ruolo educativo nei confronti dei figli, per il bene della società e della chiesa.

La realtà terrena del matrimonio è unita in modo armonico con il suo significato sacramentale. Per presentarlo, il concilio ricorre alla prospettiva della storia della salvezza: del patto tra Dio e Israele, tra Cristo e la chiesa. L'amore coniugale diventa così una partecipazione all'amore totale e santificante di Cristo per la chiesa.

Va sottolineato infine *l'aspetto personalistico del matrimonio e una visione serena e positiva della sessualità*. Benché sempre aperto alla procreazione, l'amore coniugale

favorisce principalmente la mutua donazione e il vicendevole arricchimento degli sposi (GS 47-52)<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Cf. D.F. O'Callaghan, "Love in Marriage: How New Was Vatican II?", *ITQuart* 46 (1979) 221-239; A. Miralles, "Amor y matrimonio en la *Gaudium et spes*", *Lat* 48 (1982) 295-354.

## Capitolo III

### IL MATRIMONIO COME SACRAMENTO

A differenza degli altri sacramenti, il matrimonio esiste anche fuori della chiesa: è una realtà di questo mondo, permeata di sentimento religioso o meno, che appartiene in modo naturale alla vita umana. Ciò spiega perché sia difficile a volte scorgere nel matrimonio un sacramento, ossia un segno efficace della grazia salvifica di Dio<sup>84</sup>.

Quando la scolastica inserì il matrimonio nel settenario sacramentale, questo avvenne – per così dire – in anticipo. Infatti, l’oggettiva efficacia salvifica costituiva uno dei requisiti per poter distinguere un sacramento dal sacramentale e il matrimonio, a quel tempo, non era riconosciuto come segno efficace di grazia, ma semplicemente come segno di un mistero più sublime (la patristica). All’inclusione del matrimonio tra i sette sacramenti contribuì il fatto dell’importanza di questo segno sacramentale per la vita cristiana nonché il *sensus fidei* circa la dignità sacramentale del matrimonio, che precedette la successiva formulazione teologica<sup>85</sup>.

La progressiva presa di coscienza della sacramentalità del matrimonio veniva impedita tra l’altro dalla tesi patristica, secondo cui il matrimonio sarebbe stato minato dal peccato originale con il risultato di ridursi a un semplice “rimedio contro la concupiscenza” (cf. 1Cor 7,9: “è meglio sposarsi che ardere”). Il matrimonio-sacramento era quindi considerato come una sorta di antidoto contro i mali della sessualità causati dal peccato originale, una medicina per quanti erano incapaci di vivere nella continenza. In questo modo l’effetto salvifico del matrimonio era ridotto a un lato puramente negativo. Soltanto verso la metà del XIII s., con la riflessione di Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d’Aquino, si comincia a intravedere un aspetto positivo. Il matrimonio, per essere sacramento, non solo doveva essere un segno della realtà salvifica ma doveva avere anche un proprio effetto salvifico. Come mai – ci si chiedeva del resto – il matrimonio può essere un “rimedio” senza conferire la grazia? Pertanto, se Dio dona la capacità di conseguire qualcosa di buono (nel caso del matrimonio un triplice bene: la fedeltà al proprio consorte, la generazione dei figli, l’indissolubilità del matrimonio), di conseguenza egli darà anche la grazia necessaria per adoperare in modo conveniente tale capacità. Questa posizione, universalmente accettata dai teologi, fu convalidata dalla definizione dogmatica dal concilio di Trento.

---

<sup>84</sup> Sulla sacramentalità del matrimonio vedi ad es. F. Salvoni, “Il matrimonio è un sacramento?”, *RicBibRel* 2 (1967) 109-130; R. Grimm, “Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien”, *RevThPh* 17 (1967) 404-418; D.F. O’Callaghan, “Sulla sacramentalità del matrimonio”, *Conc* 6 (1970) 896-906; E.J. Kilmartin, “When is marriage a sacrament?”, *ThStud* 34 (1973) 275-286; S. Cotta, “Sacramentalità e realtà esistenziale del matrimonio”, *Asprenas* 22 (1975) 244-256; J.D. von Werdt, “Teologia del matrimonio. Il carattere sacramentale del matrimonio”, in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*, IV/2, vol. 8, Brescia 1977, 521-556; G. Koch, “Was heißt: *Die Ehe ist ein Sakrament?*”, *ThG* 22 (1979) 75-81; T. Norris, “Why the Marriage of Christians is one of the Seven Sacraments”, *ITQ* 51 (1985) 37-51; A. Carpin, “Sacramentalità del matrimonio. Riferimenti scritturistici e patristici”, *SacDoc* 42 (1997) 119-143; A. Torres Queiruga, “El matrimonio como sacramento”, *Select* n. 182 (2007) 107-118.

<sup>85</sup> In un documento ufficiale promulgato da un sinodo tenutosi a Verona nel 1184 in reazione alle tendenze manichee, il matrimonio fu definito per la prima volta sacramento e posto sullo stesso piano del battesimo, dell’eucaristia e della penitenza (DS 761). A quel tempo la natura sacramentale del matrimonio non era ancora del tutto chiarita.

## 1. L'istituzione del matrimonio da parte di Cristo

Come dimostra la storia dell'evoluzione, per lungo tempo la celebrazione del matrimonio cristiano non comportava alcuna cerimonia religiosa speciale. Esso veniva stipulato in seno alla famiglia, seguendo le consuetudini civili del luogo, e ciò che lo distingueva dagli altri era il suo riferimento a Cristo. Ne deriva pertanto che il sacramento del matrimonio, a motivo della sua esistenza prima della venuta di Cristo, *non ha bisogno né per esistere, né per essere sacramento, di un rito particolare*. Parlando dell'istituzione cristiana del matrimonio, non dobbiamo quindi pensare che, come nel caso di altri sacramenti, ciò comportasse la determinazione di un rito da parte di Cristo. "Infatti, la sacramentalità del matrimonio non si può 'dimostrare' sulla base di precise parole d'istituzione. Più importante di tale dimostrazione è il far vedere che il matrimonio è inserito in modo fondamentale nell'opera di salvezza compiuta in Gesù Cristo"<sup>86</sup>.

Nell'AT il legame tra l'uomo e la donna è figura dell'alleanza di Dio con il popolo di Israele. Il matrimonio umano diventa così un mezzo simbolico per esprimere l'amore e la fedeltà di Dio nei confronti dell'umanità. Questa alleanza trova in Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, la sua definitiva realizzazione: Gesù in persona è l'alleanza di Dio con gli uomini. Di conseguenza, anche l'istituto naturale del matrimonio viene elevato in Cristo a un livello superiore.

Nella sua predicazione Gesù fa rientrare il matrimonio, superando in maniera essenziale il piano della legge, nell'ordine originario della creazione (Mt 19,4-9) e, insieme, nell'ordine della salvezza del regno di Dio. L'arrivo del regno, legato alla persona di Gesù, costituisce infatti il compimento dell'attesa dell'AT. In questo modo il disegno salvifico di Dio si realizza in Cristo e viene attualizzato nella chiesa. *Nel momento in cui Dio conclude con l'umanità l'alleanza definitiva nel suo Figlio, nello stesso momento Cristo istituisce il sacramento del matrimonio*, ossia lo trasforma in un segno che rende presente la fedeltà e l'amore di Dio donati una volta per sempre in Cristo e proclamati dalla chiesa. È così che va compresa l'affermazione del concilio di Trento:

Lo stesso Cristo, che ha istituito e perfezionato i santi sacramenti, con la sua passione ci ha meritato la grazia per perfezionare quell'amore naturale, per confermarne l'indissolubile unità e santificare gli sposi. È ciò che Paolo apostolo lascia intendere... (Ef 5,25.32) (DS 1797).

Alla sacramentalità del matrimonio accenna la Lettera agli Efesini. Qui non si tratta soltanto della presentazione di un modello per il matrimonio cristiano né di una immagine della dedizione di Cristo per la sua chiesa. *L'amore tra l'uomo e la donna viene elevato a livello del segno sacramentale*, pienamente efficace, che esprime l'unione tra Cristo e la chiesa. In questo modo il matrimonio, inserito da Cristo nel "grande mistero" della salvezza, diventa a sua volta una forma di attualizzazione storica dell'amore e della fedeltà di Dio apparsi in Gesù di Nazaret. Il cristiano, fatto entrare con il battesimo nel nuovo essere in Cristo, nel matrimonio prende parte in quell'alleanza di Cristo con l'umanità e insieme la manifesta e rende attuale<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> W. Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, Brescia 1985<sup>2</sup>, 30.

<sup>87</sup> Riprendendo la dottrina del concilio di Trento, il concilio Vaticano II la esprime in un linguaggio storico-salvifico: "Cristo Signore ha effuso l'abbondanza delle sue benedizioni su questo amore molteplice, sgorgato dalla

La controversia con i protestanti sulla sacramentalità del matrimonio verteva su un problema di fondo: *il rapporto tra l'ordine della creazione e l'ordine della redenzione*. Mentre la parte cattolica affermava l'inserimento della realtà profana – qual'è appunto il matrimonio umano – nell'ambito della salvezza, i protestanti negavano, sulla base della dottrina della giustificazione per fede, che il matrimonio potesse appartenere all'ordine della salvezza. Lutero riconobbe al matrimonio una certa grandezza; è “opera e precetto di Dio”, uno stato santo al quale è diretta la benedizione divina, ma in fondo si trattava di una “faccenda profana” e di “un fatto esteriore secolare”. Per lui, la realtà creaturale del matrimonio non poteva tramutarsi in un mezzo salvifico. Contro questa posizione si è pronunciato in forma ufficiale il concilio di Trento:

Se qualcuno dirà che il matrimonio non è in senso vero e proprio uno dei sette sacramenti della legge evangelica, istituito da Cristo, ma che è stato inventato dagli uomini della chiesa, e non conferisce la grazia: sia anatema (DS 1800; cf. 1601).

I protestanti non rigettarono il matrimonio in quanto tale ma solo il suo carattere sacramentale. Secondo loro, fu la chiesa cattolica (con l'appoggio della scolastica) ad affermare la sacramentalità del matrimonio al fine di assicurarsene il controllo giurisdizionale. Reagendo quindi contro il matrimonio-sacramento, essi non rifiutarono tanto la sua santità, quanto piuttosto contestarono il potere giuridico della chiesa sulle nozze cristiane, ritenute da essi una realtà umana da sperimentare “nel Signore”<sup>88</sup>.

In realtà, il riconoscimento della natura sacramentale del matrimonio da parte della chiesa non ha servito propriamente ad assoggettare il matrimonio all'autorità ecclesiastica. Semmai, è vero il contrario. La chiesa fin dall'inizio mirava soltanto ad assicurarsi che il matrimonio venisse celebrato in pubblico, ritenendolo necessario per la vita morale e religiosa delle sue membra. Per questo motivo la chiesa del I millennio richiedeva di contrarre il matrimonio secondo le tradizioni civili e familiari. Quando poi, verso la fine del IX s., si cominciò a insistere sulla celebrazione religiosa delle nozze (la messa nuziale accompagnata dalla benedizione e dalla velazione), che tra l'altro non era obbligatoria per la validità prima dell'XI s., allora il contratto nuziale divenne un affare ecclesiastico. La successiva adozione e incorporazione nella chiesa dell'intero contratto matrimoniale avvennero in modo spontaneo in parallelo con l'estensione del ruolo della chiesa nella società medievale. La storia dimostra quindi che la presa di coscienza della natura sacramentale del matrimonio non va messa a servizio dell'assoggettamento del matrimonio al potere giuridico della chiesa; ha avuto certamente un influsso sul passaggio dal potere dello Stato a quello della Chiesa, ma non è stata la sua causa diretta.

---

fonte della divina carità e strutturato sul modello della sua unione con la chiesa. Infatti, come un tempo Dio venne incontro al suo popolo con un patto di amore e fedeltà, così ora il Salvatore degli uomini e sposo della chiesa viene incontro ai coniugi cristiani attraverso il sacramento del matrimonio” (GS 48).

<sup>88</sup> Cf. C. Marucci, “Matrimonio e divorzio nella teologia di Martin Lutero”, in G. Lorizio - V. Scippa (ed.), *Ecclesiae Sacramentum. Studi in onore di P. Alfredo Marranzini S. J.*, Napoli 1986, 37-60; J. Buitendag, “Marriage in the theology of Martin Luther – worldly yet sacred: An option between secularism and clericalism”, *HervTSt* 63/2 (2007) 445-461.

## 2. La natura della sacramentalità del matrimonio

L'inserimento del matrimonio nell'ordine della redenzione non vuol dire sacralizzare i rapporti naturali tra l'uomo e la donna, come se questi avessero un valore negativo. In effetti, "l'affermare che il matrimonio è un sacramento, verità che molti oggi riescono a comprendere solo difficilmente, non implica alcuna mistificazione, sacralizzazione, spiritualizzazione o idealizzazione del matrimonio, cosa che è ben difficile attuare nella vita matrimoniale di tutti i giorni"<sup>89</sup>. Vuol dire invece che il matrimonio, una realtà della creazione, è stato inserito come tale nell'evento Cristo, diventando nella chiesa e per il mondo un segno efficace della salvezza.

### *a) Il matrimonio segno di Cristo*

In quanto voluto e creato da Dio, ogni vincolo matrimoniale possiede una dimensione religiosa. Nell'AT il "matrimonio naturale" diventa poi un simbolo della fedeltà di Dio nei confronti del suo popolo e un'immagine dell'alleanza. L'alleanza è la realtà di salvezza per eccellenza: è un sì definitivo di Dio all'uomo. Ma per tramutarsi in un evento storico-salvifico, la comunicazione dell'amore divino richiede una risposta, un sì dell'uomo. Quando l'unione nell'amore tra Dio e l'uomo raggiunge questo vertice, allora l'alleanza produce i suoi frutti.

L'amore di Dio per l'uomo ha raggiunto la sua massima realizzazione in Cristo. Egli in persona è l'alleanza di Dio con gli uomini, in quanto comunica in maniera unica e definitiva l'amore divino (il Figlio di Dio incarnato) e si apre e risponde in modo radicale all'amore di Dio (l'obbedienza e la croce). Anche in questo caso, l'immagine del matrimonio serve per indicare il legame salvifico che unisce Cristo alla sua chiesa. Così *l'amore e la fedeltà dei coniugi sono segno dell'amore e della fedeltà di Dio in Gesù Cristo.*

Il matrimonio cristiano non è soltanto un segno sacro o un semplice richiamo del "mistero grande" (Ef 5,32); è anche un segno efficace ossia *una reale attualizzazione dell'amore di Dio apparso in Cristo.* Infatti, i coniugi cristiani "col sacramento del loro matrimonio significano e partecipano il mistero di unità e di amore fecondo che unisce Cristo e la chiesa" (LG 11; GS 48: il matrimonio è "l'immagine e la partecipazione del patto d'amore del Cristo e della chiesa"). Grazie alla fede e al battesimo il cristiano viene inserito nel mistero di Cristo, e nel matrimonio questo suo "essere in Cristo" assume una forma particolare. Il matrimonio "nel Signore" indica proprio questo: l'amore e la fedeltà dei coniugi cristiani vengono avvolti, sorretti, compenetrati e completati dall'amore e dalla fedeltà di Dio in Cristo. Rappresentando realmente il mistero di Cristo e della chiesa, questo stesso mistero si dimostra nel matrimonio attivo ed efficace.

### *b) Il matrimonio sacramento della chiesa*

L'intima connessione tra la chiesa e il matrimonio si vede già chiaramente nella stipulazione del matrimonio. Va detto però che l'introduzione da parte del concilio di Trento

---

<sup>89</sup> Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, 35.

di una forma canonica obbligatoria della cerimonia nuziale non va vista in chiave puramente formale-giuridica. Il matrimonio non è solo una realtà privata, ma un evento sociale per sua natura interiore. Per questo motivo la chiesa, che nel I millennio richiedeva una celebrazione pubblica del matrimonio, seppure profana-familiare, in seguito ha introdotto una celebrazione liturgica “in facie ecclesiae” per sottolineare la dimensione socio-ecclesiale del matrimonio (la presenza dell’assistente qualificato nel ruolo di testimone ufficiale e della comunità che partecipa attivamente nel rito). Ma pur diventando un fatto ecclesiale, il matrimonio ha preservato la propria autonomia. Infatti, l’amministrazione del sacramento del matrimonio è opera degli stessi sposi (ministri) e si fonda sull’atto personale della loro reciproca donazione (consenso).

Dal momento che la chiesa è sacramento di Cristo, l’amore e la fedeltà di Dio in Gesù Cristo si rendono presenti e visibili nella storia grazie alla mediazione della comunità ecclesiale. Quello che vale per tutta la chiesa, trova nel sacramento del matrimonio la sua più intensa concentrazione e la sua configurazione. *Nel matrimonio e nella famiglia, la chiesa si trasforma in una “chiesa domestica”* (Vaticano II; cf. LG 11; AA 11)<sup>90</sup>.

Anche in questo caso bisogna ribadire che il matrimonio non è solamente una figura statica della natura intima della chiesa; piuttosto esso *collabora, anche in forma attiva, all’edificazione della chiesa*. Soprattutto per quanto riguarda i figli, i genitori cristiani sono “i primi annunciatori della fede con la parola e l’esempio” (LG 11). Inoltre, la crescita interiore ed esteriore della chiesa avviene in virtù di una vicendevole santificazione dei coniugi.

### *c) Il matrimonio come segno escatologico*

La correlazione tra la chiesa e il matrimonio si estende anche al tempo escatologico e significa che, come la chiesa non è fine a se stessa, così pure il matrimonio rimanda a qualcosa al di là di se stesso. La chiesa è segno e strumento della riunione e riconciliazione finale dell’umanità nel regno di Dio. Anche il matrimonio è *segno della speranza escatologica*: la festa delle nozze è immagine della gioia e della pienezza del compimento finale (Mt 22,1-14; 25,1-13). Ciò vuol dire che la celebrazione solenne e festosa delle nozze non è mossa unicamente dal bisogno umano di gioire, ma nella visione cristiana essa possiede un motivo superiore, trattandosi di una anticipazione ridestatrice di speranza e un preludio delle grandi nozze escatologiche.

Quando la chiesa entrerà nel regno di Dio, anche il matrimonio cesserà di esistere; infatti, i risorti “non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli” (Mc 12,25). Il matrimonio raffigura quindi *una realtà del mondo che passa*. Esso non rappresenta un valore ultimo, ma penultimo e quindi provvisorio, “a causa della presente necessità” (1Cor 7,26). Guardare il matrimonio in questa ottica della relativizzazione escatologica non lo svaluta affatto, ma mette in risalto la sua portata terrena.

---

<sup>90</sup> Su questo concetto si veda E. Castellucci, “La Chiesa domestica dai Padri al Vaticano II”, in R. Fabris - E. Castellucci (ed.), *Chiesa domestica: La Chiesa-famiglia nella dinamica della missione cristiana*, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 127-209.

Nonostante gli sforzi dei coniugi, i loro rapporti naturali, buoni e belli nella loro immanenza, non raggiungeranno mai la perfezione dei valori assoluti del mondo futuro (ti darò “il cielo”...). Inoltre, l’unione matrimoniale tra l’uomo e la donna, voluta e creata da Dio, non può imprigionare la libertà cristiana (sono la tua “eterna schiava”...) che esige un legame fondamentale a Dio, creduto e riconosciuto come grandezza unica.

### 3. L’indissolubilità del matrimonio cristiano

L’indissolubilità è una caratteristica essenziale del matrimonio cristiano (ma anche di quello naturale). Ad essa si uniscono altre *proprietà*: unità ed esclusività, fedeltà dell’amore coniugale, apertura alla fecondità. Queste note costituiscono nel contempo i fini (oppure i beni) del matrimonio cristiano. Nell’esposizione dottrinale del concilio di Firenze leggiamo:

Triplice è lo scopo del matrimonio: il primo consiste nell’acceptare la prole e educarla al culto di Dio; il secondo nella fedeltà che un coniuge deve osservare nei confronti dell’altro; il terzo nell’indissolubilità del matrimonio, perché essa significa l’unione indissolubile di Cristo e della chiesa (DS 1327).

Per lungo tempo questo è stato anche l’ordine d’importanza dei singoli valori. Oggi l’accento viene posto sull’amore sponsale e, pertanto, l’interesse si concentra sul carattere irrevocabile del reciproco dono totale, sigillato nella promessa matrimoniale.

L’indissolubilità del matrimonio cristiano poggia su due fondamenti: *naturale-antropologico* e *sacramentale-teologico*. Come attesta l’AT, l’indissolubilità dell’unione tra l’uomo e la donna è insita nella creazione, per cui l’atto della donazione vicendevole è orientato, per sua intima essenza, alla definitività (Gen 2,24). Questo significato naturale viene messo in evidenza e ulteriormente determinato con l’inclusione del matrimonio nell’ordine della redenzione. Già l’AT considerava il vincolo matrimoniale come immagine della fedeltà assoluta di Dio all’alleanza con il suo popolo. Tale immagine è ripresa nel NT, dove essa riceve un nuovo significato in linea con la fase ultima della storia della salvezza. In virtù della nuova alleanza, il matrimonio viene inserito nel mistero di Cristo e della chiesa; esso diventa sacramento che attualizza e rende visibile la fedeltà e l’amore di Dio in Cristo per la sua chiesa.

#### a) L’indissolubilità del matrimonio nella tradizione ecclesiastica

La parola di Gesù sull’indissolubilità del matrimonio, riconfermata da Paolo, rappresenta un punto fermo della successiva prassi ecclesiale. I Padri della chiesa manifestano la coscienza del carattere vincolante dell’insegnamento del Signore<sup>91</sup>. Ciononostante, di fronte alle situazioni concrete, essi dimostrano anche *una certa elasticità* nei confronti delle persone risposatesi, dopo la separazione dal legittimo coniuge. Origene, ad es., pur consapevole di quanto questa pratica contrasti con la Scrittura, non la ritiene irragionevole, perché aiuta a impedire il peggio. Un’opinione simile esprime Basilio che per-

---

<sup>91</sup> Cf. F. Salvoni, “Indissolubilità e scioglimento del matrimonio nei testi patristici”, *RicBibRel* 9/3 (1974) 9-43; B. Honings, “I Padri latini e l’indissolubilità del matrimonio cristiano. Contributo alla teologia sulla clausola matrimoniale”, *Lat* 42 (1976) 70-121; Id., “L’indissolubilità del matrimonio. Il pensiero dei Padri greci”, *Lat* 45 (1979) 245-281; A. Carpin, “Indissolubilità del matrimonio. Alcuni aspetti storico-teologici”, *SacDoctrina* 42/6 (1997) 7-42.

mette al coniuge risposato di partecipare all'eucaristia dopo una lunga penitenza. L'Occidente non conosce queste "consuetudini", ma anche qui non mancano esempi di altre *pratiche di tolleranza* di un secondo matrimonio, come nei casi di morte presunta, di deportazione o di prigionia dell'altro coniuge.

Tutto ciò non vuol dire che la chiesa voglia creare una legge parallela o contraria a quella di Cristo. La chiesa non può limitare nel suo valore la parola di Gesù, ma neppure può condannare una persona che si trova in una situazione difficile. Per questo motivo, nell'impossibilità di convertire la "durezza del cuore" umano, essa ricorre alla tolleranza, all'indulgenza, per impedire appunto il peggio.

Sulla scia della tradizione è nata *una prassi matrimoniale che distingue l'Oriente dall'Occidente*<sup>92</sup>. Nella chiesa orientale viene concesso un altro matrimonio nel caso dell'adulterio. Questo secondo vincolo non è equiparato al primo, ma diventa una nuova possibilità di esistenza umana, cristiana ed ecclesiale, offerta a colui che è disposto alla penitenza. Anche la chiesa latina, pur avendo una prassi più rigida, ha sviluppato alcune forme di compromesso a causa delle debolezze umane. L'assoluta indissolubilità viene richiesta soltanto per il matrimonio sacramentale valido e consumato. In altri casi e a determinate condizioni è consentito lo scioglimento del vincolo matrimoniale (la separazione di talamo e mensa, il privilegio paolino, il privilegio petrino).

#### *b) La dottrina del concilio di Trento*

Contro la tesi dei protestanti, il concilio di Trento ha affermato che "la chiesa non sbaglia quando ha insegnato e insegna, secondo la dottrina del vangelo e degli apostoli, che il vincolo matrimoniale non può essere sciolto per l'adulterio di uno dei coniugi" (DS 1797). Queste parole sono rivolte direttamente a Lutero che, sulla base di Mt 5,32, ha riconosciuto al coniuge tradito la libertà di contrarre un nuovo matrimonio. Va notato però che Lutero sostiene l'indissolubilità del matrimonio, ma ritiene che la chiesa non ha alcuna competenza nelle questioni matrimoniali. In risposta, quindi, il Trento afferma che l'insegnamento della chiesa latina circa l'indissolubilità del matrimonio cristiano in caso dell'adulterio è conforme al vangelo.

Il concilio di Trento si mantiene alquanto prudente a motivo della dottrina di alcuni Padri e della prassi della chiesa orientale. Motivo per cui il testo conciliare non contiene una solenne definizione dell'indissolubilità del matrimonio. La chiesa greca che tollera o permette le seconde nozze in caso dell'adulterio, ma non accusa la chiesa romana di errore (come fanno invece i protestanti), formalmente non è condannata.

L'insegnamento di Gesù riaffermato dal concilio di Trento costituisce una verità perenne. Come dimostra tuttavia la prassi ecclesiale del passato, la chiesa di oggi non può diventare insensibile ai problemi matrimoniali dei cristiani. Essa deve *rimanere fedele*

---

<sup>92</sup> Si veda O. Rousseau, "Divorzio e nuovo matrimonio. Oriente e occidente", *Conc* 3 (1967) 136-160; G. Ferrari, "Il matrimonio nella tradizione patristica orientale", *Oriente Cristiano* 12 (1972) 46-58; Id., "Dissoluzione del sacramento nuziale e applicazione della 'oikonomia' per seconde nozze secondo la teologia orientale", *Nicolaus* 5 (1977) 59-96; S. Privitera, "L'indissolubilità del matrimonio nella chiesa ortodosso-orientale", *Nicolaus* 11 (1983) 77-114.

*alla parola di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio*, ma deve pure saper rispondere alle concrete situazioni umane. La chiesa è anche una chiesa di peccatori. Ciò significa che i coniugi risposati, coloro cioè che hanno distrutto la propria casa e ora tentano di costruirsi un tetto o un alloggio di emergenza, hanno il diritto di avere un posto nella chiesa, perlomeno quello di penitenti<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Per approfondire l'argomento vedi ad es. R.J. Ehrlich, "The Indissolubility of Marriage as a Theological Problem", *SJT* 23 (1970) 291-311; P. Palazzini, "L'indissolubilità del matrimonio e le dispute relative nella teologia odierna", *Divinitas* 18 (1974) 377-395; Kasper, *Teologia del matrimonio cristiano*, 61-69. Ma si veda soprattutto il recente intervento di papa Francesco che nell'esortazione apostolica *Amoris laetitia* (19-III-2016) ha indicato alcune norme pastorali nei confronti dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari o difficili; cf. specialmente il cap. VIII: "Accompagnare, discernere e integrare la fragilità". Questa apertura della discussione su un tema tanto difficile, nonché la possibilità di far accedere – a certe condizioni – i divorziati risposati alla comunione eucaristica ha provocato reazioni a volte molto accese e non poche contestazioni.

## Capitolo IV

### EFFETTI DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Il mutuo consenso degli sposi produce in primo luogo un vincolo perenne: è un obbligo assunto di fronte alla chiesa di vivere insieme (*res et sacramentum*). In secondo luogo gli sposi ricevono un particolare sostegno da parte dello Spirito santo: è la grazia santificante propria del loro stato (*res sacramenti*).

Dalla valida celebrazione del matrimonio sorge tra i coniugi un vincolo di sua natura perpetuo e esclusivo; inoltre nel matrimonio cristiano i coniugi, per i compiti e la dignità del loro stato, vengono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento (*Codice di Diritto Canonico*, can. 1134).

#### 1. Il vincolo matrimoniale

In virtù dello scambio del consenso, con cui gli sposi si donano e si ricevono vicendevolmente, deriva un legame interpersonale che fa dei due battezzati una coppia. Dalla loro alleanza “nasce, anche davanti alla società, l’istituto (del matrimonio) che ha stabilità per ordinamento divino” (GS 48). Secondo la volontà di Dio, l’unione tra l’uomo e la donna fonda una nuova comunità di corpo, spirito e vita (Gen 2,24: “e i due saranno una sola carne”). Commentando queste parole, Gesù ha riconfermato la validità della legge divina e la sua indipendenza da qualsiasi autorità o potere umano: “Sicché non sono più due, ma una sola carne. L’uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto” (Mc 10,8-9//).

Il vincolo coniugale è una realtà ecclesiale, oltre che sociale. La decisione presa dai due battezzati modifica la loro appartenenza alla chiesa; diventati membri della chiesa con il battesimo, nel matrimonio essi vengono a formare una coppia stabile – cellula della chiesa. Questo nuovo stato cambia radicalmente l’esistenza e la vita degli sposi cristiani. La missione che i due devono svolgere in seno e a nome della chiesa non è più un affare degli individui ma della coppia e della famiglia.

Dato che il vincolo matrimoniale rappresenta una realtà ecclesiale, esso è soggetto all’autorità della chiesa. Il matrimonio umano però è anche un fenomeno dalla creazione, sorto per istituzione divina ancor prima della chiesa, per cui il potere ecclesiastico è ben circoscritto e non può oltrepassare in modo arbitrario i diritti immutabili della legge naturale. Il potere della chiesa riguarda sia il foro esterno della celebrazione (la forma canonica), che concerne la natura sacramentale del matrimonio, sia tutto ciò che esercita un influsso sulla stabilità del vincolo coniugale (gli impedimenti).

Il matrimonio tra i battezzati, celebrato validamente secondo la forma prescritta e consumato, è una realtà irrevocabile (indissolubile) e non può essere sciolto da nessuna autorità umana. Il potere della chiesa sul vincolo matrimoniale concerne soltanto le condizioni giuridiche per determinare il carattere stabile di tale vincolo. Fin dall’inizio la chiesa ha ritenuto di avere il diritto di legiferare in questa materia. Gli impedimenti canonici stabiliti dalla chiesa non vanno visti quindi come degli ostacoli contro il diritto fondamentale di ogni uomo e di ogni donna di contrarre il matrimonio. Si tratta invece di fissare delle prescrizioni che si fondano sulla legge naturale o soprannaturale (mentre

ad es. la legge naturale vieta i matrimoni tra consanguinei, la legge ecclesiastica precisa il grado di consanguineità tra i cugini). La non osservanza degli impedimenti rende nullo il vincolo coniugale e quindi la non sussistenza del sacramento, nonostante la sincera volontà di impegnarsi reciprocamente e la celebrazione canonica del matrimonio.

## 2. La grazia sacramentale

Fino al medioevo il matrimonio veniva compreso come un segno sacro o un simbolo dell'unione tra Cristo e la chiesa (la patristica in generale). Quanto più gli sposi si avvicinavano all'ideale raffigurato, tanto maggiore l'influsso esercitava su di essi il mistero divino. Questa visione creava nondimeno un serio problema; infatti, per essere davvero sacramento, il matrimonio deve necessariamente causare un effetto oggettivo di grazia, frutto dello stesso sacramento. Grazie alla riflessione scolastica sulla sacramentalità del matrimonio, si è potuto prendere pian piano coscienza del fatto che il matrimonio è un evento salvifico che produce una grazia sacramentale.

Il concilio di Firenze non menziona ancora un effetto proprio del matrimonio, anche se, paragonando i sacramenti cristiani con quelli dell'antica legge, dichiara che “questi nostri sacramenti, sia contengono in sé la grazia sia la comunicano a chi li riceve degnamente” (DS 1310). Più tardi il concilio di Trento afferma ormai espressamente che il sacramento del matrimonio istituito da Cristo “conferisce la grazia” (DS 1800). Cristo, “con la sua passione ci ha meritato la grazia per perfezionare quell'amore naturale” (DS 1797). È “la grazia di Cristo” il motivo per cui il matrimonio cristiano risulta superiore agli antichi matrimoni (DS 1798)<sup>94</sup>.

Il concilio Vaticano II ha riconfermato questa dottrina, dichiarando che i coniugi cristiani “possiedono nel loro stato di vita e nel loro ordine, il proprio dono di grazia in mezzo al popolo di Dio” (LG 11). La grazia del sacramento del matrimonio permette ai coniugi di perfezionare i fini della loro unione: amore e fedeltà coniugale, unità indissolubile, accettazione e educazione della prole. Si tratta di compiti molto impegnativi, la cui realizzazione risulterebbe difficile e insicura, se l'amore naturale degli sposi non fosse rafforzato e compenetrato dalla carità divina.

L'autentico *amore coniugale* è assunto nell'*amore divino* ed è sostenuto e arricchito dalla forza redentiva del Cristo e dall'azione salvifica della chiesa, perché i coniugi, in maniera efficace, siano condotti a Dio e siano aiutati e rafforzati nella sublime missione di padre e madre. Per questo motivo i coniugi cristiani sono corroborati e come consacrati da uno speciale sacramento per i doveri e la dignità del loro stato (GS 48).

L'amore coniugale, essendo una realtà della natura creata, è soggetto alla mutevolezza del cuore umano e non di rado si tramuta in un sentimento egoistico; è minacciato da tanti pericoli e persino può scomparire. Per sottrarsi a questi rischi l'amore dei coniugi deve essere modellato sull'immagine dell'amore di Dio rivelato in Cristo. La carità divina è una forza che impedisce l'estinzione dell'amore umano, lo eleva, sostiene e protegge nel corso della vita, e quando apparentemente l'amore svanisce, la carità

---

<sup>94</sup> Cf. G. Baldanza, “La grazia sacramentale matrimoniale al Concilio di Trento. Contributo per uno studio critico-storico”, *EphLit* 97 (1983) 89-140.

ha il compito di sostituirlo. La carità che proviene da Cristo rappresenta quindi la grazia del sacramento del matrimonio. È un dono permanente e in crescita, un dono costantemente offerto e rinnovato. I coniugi ricevono doni divini per le vie ordinarie (eucaristia, penitenza, preghiera) e nei momenti di difficoltà o crisi, se lo desiderano e non pongono ostacoli, possono contare su diverse grazie attuali, necessarie per compiere atti di carità e sviluppare le virtù.

“Tutte queste cose sembrano molto al di fuori della realtà, quando si considera come vanno veramente le unioni coniugali. Tuttavia bisogna intenderle in modo umile e senza strepito; la grazia del sacramento del matrimonio, come la grazia in generale, non ha effetti folgoranti, spettacolari. Essa s’insinua dolcemente nella trama della vita quotidiana delle inevitabili discussioni e dei piccoli screzi. Si manifesta modestamente con gesti così semplici, che chi li compie non pensa neppure di attribuirli a una grazia, soprattutto a una grazia eccezionale (una riconciliazione, ad esempio, dopo un litigio)”<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> J.-H. Nicolas, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. II: La chiesa e i sacramenti*, Città del Vaticano 1992, 651.

## Capitolo V

### IL SEGNO SACRAMENTALE DEL MATRIMONIO

Anche nel matrimonio vanno distinti quattro elementi del segno sacramentale, benché visti in una luce particolare a motivo della specificità di questo sacramento.

#### 1. La materia e la forma del matrimonio

La scolastica ha applicato l'ilemorfismo aristotelico anche al matrimonio, seppure con qualche differenza dovuta al carattere proprio di questo sacramento. In seguito a una lunga evoluzione si è imposto il principio, secondo cui il matrimonio era una decisione personale degli sposi e il loro mutuo consenso costituiva un contratto nuziale valido; a questo punto tutte le altre consuetudini hanno perso la loro importanza. L'attenzione si è concentrata principalmente sul consenso (in Occidente): una volta formalizzato, esso veniva a costituire l'essenza del contratto matrimoniale. Il cambiamento è stato risentito anche a livello liturgico; mentre prima i riti nuziali erano diretti da un sacerdote (e prima di lui da un laico), d'ora in poi nei libri liturgici compare un dialogo formale di consenso e il ministro ordinato richiede il consenso delle due parti e benedice l'unione degli sposi.

##### *a) La materia*

La materia del sacramento del matrimonio è *l'unione dell'uomo e della donna*. Questa unione non va limitata al mero aspetto sessuale, ma rappresenta un legame giuridico, morale e spirituale tra i battezzati, di cui l'unione sessuale è segno e vertice. L'uomo è una persona che, a differenza degli animali, ha la capacità di amare l'altro come un'altra persona. Ciò significa che l'unione corporale non è fine a se stessa, bensì corona ed esprime – come in genere il corpo è l'espressione dell'anima e si trova a suo servizio – un'unione di tipo spirituale. Secondo la volontà di Dio iscritta nella creazione, l'uomo e la donna devono formare “una sola carne” (Gen 2,24), ossia “una sola vita”. Se non fosse permeata dall'amore, l'unione corporale rischierebbe di diventare passeggera. È invece grazie all'amore, all'offerta di sé, al dono reciproco dell'uomo e della donna, che il loro rapporto non si riduce a un egocentrico legame di ordine biologico, ma diventa stretto (permanente) e individuale (monogamico).

L'amore interpersonale, un amore mutuo, oblativo, totale, sta quindi all'origine dell'unione sessuale dei due esseri umani. La sessualità, senza cessare di essere fisica e sensibile, viene elevata al piano personale, spiritualizzata; essa esprime, simboleggia e realizza il dono reciproco e definitivo delle due persone. Proprio la presenza dell'amore personale fa sì che la donazione totale, il concedersi vincendevole non costituisca (soprattutto per la donna) una alienazione o un utilizzo salutare dell'altro a fini egoistici.

Il dono di sé nel matrimonio comprende perciò *le due dimensioni* strettamente legate tra di loro: l'amore che comprende l'ambito spirituale e quello sessuale.

*L'amore personale* è una realtà costitutiva dell'unione matrimoniale, dato che all'origine dell'unione dei sessi si trova proprio l'unione di persone.

L'uomo e la donna che, per il patto d'amore coniugale "non sono più due, ma una sola carne", prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la raggiungono (GS 48).

Il matrimonio, benché fondato sull'amore, potrebbe tuttavia creare un conflitto tra le disposizioni personali e le esigenze intrinseche dell'impegno formale della coppia: se l'amore personale è fondamento del matrimonio, allora nel caso in cui l'amore non c'è mai stato o nel caso in cui è scomparso, il matrimonio praticamente dovrebbe cessare di sussistere. In realtà però l'impegno coniugale non va identificato con l'amore attuale e personale, in modo tale che la mancanza dell'amore abolisca il vincolo matrimoniale. Secondo il piano di Dio, l'amore che plasma la coppia umana è per sua natura un amore che impegna in modo definitivo. La stessa definitività è compresa anche in un vincolo stipulato senza amore affettivo, ma che implica comunque un libero consenso e non è il risultato di una decisione altrui. In entrambi i casi si ha il dovere di disporre il cuore in accordo con l'impegno assunto.

Per comprendere questo fatto, è utile richiamarsi alla nozione giuridica di *contratto matrimoniale*, applicata al matrimonio dalla teologia scolastica. Pur riconoscendo l'ineguatezza teologica di tale denominazione, è evidente comunque che il matrimonio rappresenta di fatto una specie di contratto, il cui oggetto sono le persone libere che si donano reciprocamente. Il diritto al corpo dell'altro (*ius ad corpus*) forma il contenuto di questo contratto, un diritto che esprime e comprende tutti gli scambi che implicano i rapporti coniugali. "La teologia può dunque conservare questa nozione a buon diritto, per preservare dalle fluttuazioni del cuore umano la stabilità dell'impegno preso. Ci si è impegnati per amore (o almeno l'impegno preso significava questo e lo implicava) e ci si è impegnati ad amare. Se l'amore dura e si sviluppa, tutto quello che comporta di obbligo la nozione di contratto, si trova realizzato a un livello superiore, dove devono stabilirsi i rapporti dei coniugi. Se l'amore sfuma, o svanisce del tutto, l'obbligo resta e la nozione di contratto può servire ad esprimere questa permanenza"<sup>96</sup>.

*L'amore coniugale* non può essere dissociato dall'unione matrimoniale delle persone. La donazione reciproca nel matrimonio rappresenta una forma particolare di amicizia (l'amicizia è un mutuo impegno fondato nella decisione delle persone, non nella natura dell'impegno; per questo essa non implica un possesso reciproco) che si distingue però da tutte le altre forme di amicizia per il suo ordinamento all'unione sessuale. Tale unione, nell'intenzione divina e in conformità alla vera natura dell'uomo, non è solo corporale ma totale di due persone con la mediazione del loro corpo. Pur occupando in questa unione un posto subordinato ed essendone parte, l'unione sessuale è, a sua volta, un *mezzo espressivo* che comprende nella totalità l'amore di due persone e un *mezzo funzionale* che giustifica l'esistenza naturale dell'unione stessa.

---

<sup>96</sup> Nicolas, *Sintesi dogmatica*, 635. Cf. poi P.F. Palmer, "Christian Marriage: Contract or Covenant?", *ThStud* 33 (1972) 617-665. Il concilio Vaticano II ha evitato di parlare del *contratto* matrimoniale; ha preferito usare il termine biblico di *alleanza*: esso evidenzia sia il carattere pubblico del matrimonio, sia il carattere personale del consenso matrimoniale.

Secondo la volontà creatrice di Dio, l'amore coniugale è ordinato per sua natura alla trasmissione della vita e al prolungamento naturale della generazione mediante l'educazione dei figli.

Per sua indole naturale, l'istituto stesso del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e all'educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento (GS 48).

Questo riferimento fondamentale non va perso di vista neppure nel momento in cui la sessualità umana, in quanto distinta da quella animale e biologica, si eleva al piano delle relazioni interpersonali. Personalizzare la sessualità non vuol dire tuttavia snaturarla (l'omosessualità) o chiudersi egoisticamente e per motivi edonistici alla trasmissione della vita (la sterilità volontaria). Tra l'amore personale (che è all'origine dell'unione dei sessi) e l'amore coniugale (che è all'origine della trasmissione della vita) non esiste, in linea di principio, alcuna opposizione. L'amore coniugale nasce e si nutre dall'amore reciproco dei genitori e con questo realizza l'intenzione profonda dell'amore, che è la comunicazione non solo del bene ma dell'amore stesso<sup>97</sup>.

#### *b) La forma*

Nella chiesa latina la forma del sacramento del matrimonio è *l'atto umano con il quale i coniugi mutuamente si danno e si ricevono* (GS 48), ossia il *mutuo consenso* dei due battezzati che si uniscono nella comunione ecclesiale. Nella chiesa ortodossa invece, la forma è costituita dalla benedizione del sacerdote, mentre il consenso rappresenta un preambolo o un segno degli sposi di volersi unire nel matrimonio.

La visione latina è più conforme all'evoluzione storica; infatti, nell'antichità cristiana non esisteva alcun rito per il matrimonio né una benedizione speciale. Inoltre, fino al concilio di Trento la chiesa riconosceva la validità dei matrimoni clandestini. Anche oggi, nell'impossibilità di trovare un ministro ordinato in conveniente lasso di tempo, con la dovuta autorizzazione il matrimonio può essere validamente contratto senza la sua benedizione.

Secondo Pietro Lombardo, il consenso costituisce la "sostanza del sacramento" del matrimonio, mentre tutto il resto, compresa la benedizione del sacerdote, fa parte delle cerimonie (*Sent. IV*, d. 28, c. 2). Più esplicito è Alberto Magno: "Questo sacramento consiste soltanto nel contratto" (*In IV Sent.*, d. 27, a. 6) e Tommaso d'Aquino osserva: "Ciò che costituisce la forma del sacramento non è la benedizione del sacerdote, che è un sacramentale, ma le parole con cui viene espresso il consenso" (*In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad 5).

Il concilio di Firenze ha dichiarato che "la causa efficiente del sacramento è, secondo la regola, il mutuo consenso, espresso oralmente di persona" (DS 1327).

La riflessione teologica, accolta dal magistero ecclesiale, vede quindi nel consenso la parte essenziale del sacramento del matrimonio. Infatti, è la stessa unione dell'uomo e della donna che viene consacrata nel sacramento. Tale unione poi, nel momento in cui viene proclamata dai due battezzati, si trasforma in una realtà di salvezza.

---

<sup>97</sup> Su questo argomento vedi A. Mattheeuws, "A proposito di unione e procreazione nel matrimonio", *CivCatt* 140 (1989) 339-352.

Dato che il mutuo consenso non è una decisione semplicemente privata, ma crea per ciascuno dei coniugi e per la coppia una situazione ecclesiale nuova, la chiesa ha il diritto di prescrivere, sotto la pena di nullità, *la forma giuridica di celebrazione del sacramento del matrimonio*. Essa è stata introdotta dal concilio di Trento.

Quelli che tenteranno di contrarre matrimonio in maniera diversa da quella prescritta, e cioè alla presenza del parroco o di altro sacerdote... e davanti a due o tre testimoni, il santo sinodo li rende assolutamente incapaci a contrarre il matrimonio in tale modo e dichiara invalidi e nulli questi contratti (DS 1816).

La forma canonica della celebrazione non va identificata con la forma del sacramento del matrimonio (nel senso dell'ilemorfismo sacramentale). Si tratta solo di una forma giuridica che ha lo scopo di determinare la validità del consenso. Qualunque contratto di natura sociale, per avere effetto pubblico, deve seguire certe norme prestabilite (ad es. un testamento, un esposto davanti alla giustizia). Pertanto, per i cattolici il mutuo consenso comporta necessariamente l'accettazione delle modalità prescritte dalla chiesa latina. Il rifiuto dell'atto celebrativo rende invalido il sacramento. Nei casi particolari, la celebrazione del matrimonio secondo la forma canonica – resa impossibile da cause esteriori – può essere dispensata dall'autorità competente.

## **2. Gli sposi: ministri e soggetti del matrimonio**

Inserendosi nella corrente del pensiero scolastico, che individuava nel consenso degli sposi la parte essenziale del sacramento del matrimonio, Duns Scoto ha tratto una conclusione, dicendo che il sacramento non è amministrato dal sacerdote ma dagli stessi sposi (*Report. Par. IV, d. 28, q. un., n. 24*). Questa affermazione è entrata a far parte della tradizione teologica dell'Occidente cattolico.

Nella chiesa latina, si considera abitualmente che sono gli sposi, come ministri della grazia di Cristo, a conferirsi mutualmente il sacramento del matrimonio esprimendo davanti alla chiesa il loro consenso. Nelle liturgie orientali, il ministro del sacramento (chiamato "Incoronazione") è il presbitero o il vescovo che, dopo aver ricevuto il reciproco consenso degli sposi, incorona successivamente lo sposo e la sposa in segno dell'alleanza matrimoniale (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1623).

Dal momento che il matrimonio si fonda sull'atto personale con cui gli sposi si donano e si accettano reciprocamente, di conseguenza *sono loro stessi ad amministrarselo a vicenda*. La differenza con la teologia orientale dipende probabilmente dal fatto che la chiesa ortodossa non abbia conosciuto la separazione tra la Chiesa e lo Stato, quale si è verificata in Occidente a partire dal XII s. Nelle chiese ortodosse il sacerdote è ritenuto quindi il vero amministratore o ministro del sacramento<sup>98</sup>.

Siccome il matrimonio dei battezzati costituisce un evento ecclesiale (il matrimonio sacramentale è un atto liturgico e inserisce in uno stato di vita nella chiesa con diritti e doveri), di conseguenza risulta necessaria la forma ecclesiastica della celebrazione del matrimonio e della presenza di un ministro ordinato. Il ministro ordinato, in tal caso, non svolge propriamente il ruolo di ministro del sacramento ma quello di *assistente*.

Il sacerdote (o il diacono) che assiste alla celebrazione del matrimonio, accoglie il consenso degli sposi a nome della chiesa e dà la benedizione della chiesa. La presenza del ministro della chiesa (e

---

<sup>98</sup> Cf. G. Kadzioch, *Il ministro del sacramento del matrimonio nella tradizione e nel diritto canonico latino e orientale*, Roma 1997.

anche dei testimoni) esprime visibilmente che il matrimonio è una realtà ecclesiale (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1630).

Nell'età moderna siamo messi di fronte alla nascita di un "matrimonio" omosessuale, ossia di un rapporto tra due uomini o due donne. Una certa accettazione socio-culturale di questo fenomeno viene favorita dalla legislazione di alcuni stati, in cui un legame di questo tipo riceve il nome di matrimonio. Si tratta, certamente, di un uso improprio del termine. Senza dover entrare nella discussione sulla fondatezza o meno di un'unione stabile di tipo omosessuale, bisogna ribadire che per la legge della natura (oltre che per quella della rivelazione) *un vincolo matrimoniale si realizza soltanto sulla base di una unione eterodossa e cioè di due esseri umani diversi, uomo e donna.*

I protagonisti dell'alleanza matrimoniale sono un uomo e una donna battezzati, liberi di contrarre il matrimonio e che esprimono liberamente il loro consenso (*Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1625).

Il consenso, in quanto opera umana, deve essere un *atto di volontà di ciascuno dei contraenti*; motivo per cui (per la validità) è richiesta la piena libertà. "Essere libero" non significa soltanto l'assenza di violenza o di costrizioni esterne, ma anche il non avere impedimenti a una legge naturale e/o ecclesiastica. Per questi ultimi, il Codice di Diritto Canonico costituisce un punto fermo di riferimento<sup>99</sup>.

Al pari degli altri sacramenti, anche il matrimonio è un sacramento della fede<sup>100</sup>. Ciò significa che *i soggetti devono avere un minimo di fede*. Senza l'intenzione di voler contrarre il matrimonio "nel Signore" – ossia senza almeno quella consapevolezza di fare ciò che i cristiani sono soliti compiere con questo rito – non si ha né un matrimonio canonicamente valido (l'intenzione costituisce un elemento integrante del consenso), né un matrimonio sacramentale. Nel caso in cui non esiste neppure una intenzione minimale, si dovrebbe consigliare il rinvio del matrimonio, così come si fa per il battesimo.

Perché il consenso degli sposi sia veramente un atto di fede, oltre che libero e responsabile, è necessaria quindi una *preparazione al matrimonio*, quella *immediata* che serve a stabilire l'idoneità degli sposi a contrarre validamente il matrimonio in sintonia con la legge, e quella *remota* che predispone i futuri sposi – già nella famiglia e nella comunità ecclesiale – ad accogliere la chiamata al matrimonio, riscoprendo nella fede la grandezza e la dignità del loro amore coniugale (cf. *Catechismo della chiesa cattolica*, n. 1632).

---

<sup>99</sup> Per una rapida visione del matrimonio nel Codice di Diritto Canonico cf. P. Branchereau, "Le sacrement du mariage dans le nouveau Code de droit canonique", *NRT* 107 (1985) 221-237.

<sup>100</sup> Su questa problematica vedi J.-M. Aubert, "Foi et sacrement dans le mariage", *La Maison-Dieu* 104 (1970) 116-143; D.F. O'Callaghan, "Faith and the Sacrament of Marriage", *IrTQ* 52 (1986) 161-179; S. Wood, "The Marriage of Baptized Nonbelievers: Faith, Contract, and Sacrament", *ThStud* 48 (1987) 279-301.

## Bibliografia

- Bandera A., "Ministerio. Eucaristía. Iglesia", *CienTom* 109 (1982) 417-466.
- Castellucci E., "L'istituzione del presbiterato", *SDoc* 35 (1990) 71-97; 156-194.
- Citrini T., "Ecclesiologia e trattato sull'ordine", *ScCatt* 114 (1986) 587-600.
- Communio* 59 (1981): "Il sacerdote".
- Communio* 112 (1990): "Identità e formazione del sacerdote".
- Concilium* 4 (1968) 775-791: "Il posto della donna nel ministero nelle Chiese cristiane non-cattoliche".
- Concilium* 8 (1972) fasc. 8: "Il celibato del sacerdozio cattolico".
- De Halleux A., "Ministère et sacerdoce", *RThLov* 18 (1987) 289-316.
- Dupuy B.D., "Teologia dei ministeri ecclesiastici", in J. Feiner - M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*, IV/2, vol. 8, Brescia 1977, 605-647.
- Forte B., "Per una riflessione ecumenica sul ministero ordinato", *RassTeol* 21 (1980) 412-414.
- "Verso un consenso ecumenico sul ministero ordinato? Un punto di vista romano-cattolico sui testi di *Fede e Costituzione*", *Asprenas* 28 (1981) 155-174.
- Galot J., "Un nuovo ministero sacerdotale?", *CivCatt* 133 (2/1982) 117-128.
- Grelot P., "Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale", *NRT* 112 (1990) 161-182.
- Hennen B., "Ordines sacri. Ein Deutungsversuch zu 1 Kor 12,1-31 und Röm 12,3-8", *ThQuart* 119 (1938) 427-469.
- Lescrauwaet J., "L'ordine è un sacramento? Una risposta cattolica", *Conc* 8 (1972) 690-697.
- La Maison-Dieu* 102 (1970): "Ministères et ordinations dans l'Eglise d'aujourd'hui".
- La Maison-Dieu* 107 (1971): "Prophétisme et ministères".
- La Maison-Dieu* 115 (1973): "Les ministères dans l'assemblée chrétienne".
- La Maison-Dieu* 138-139 (1979): "Les ordinations" I-II.
- La Maison-Dieu* 163 (1985): "Baptême, eucharistie, ministère".
- Marranzini A., "Problematica teologica del sacerdozio", *RassTeol* 11 (1970) 255-263.
- "Spunti postconciliari per una teologia del sacerdozio", *Asprenas* 17 (1970) 161-190.
- "La teologia del sacerdozio dopo il Vaticano II", *Asprenas* 28 (1981) 117-154.
- Marsili S., "Presbiteri o sacerdoti? Un interrogatorio per le fonti liturgiche e per il discorso conciliare", *RivLit* 69 (1982) 351-376.
- Marx A., "Les racines du célibat essénien", *RevQumrân* 7 (1970) 323-342.
- Masi R., "Per una teologia del presbiterato", *EuntDoc* 20 (1967) 99-132.
- Neufeld K.H., "Il riconoscimento del ministero: una prospettiva ecumenica", *CivCatt* 134 (I 1983) 323-336.
- Nicolas M.-J., "Le concept intégral de sacerdoce ministériel", *RThom* 86 (1986) 5-29.
- PSV* 12 (1985): "La verginità cristiana".
- Sobosan J.G., "The Role of the Presbyter. An Investigation into the *Adversus Haereses* of Saint Irenaeus", *SJT* 27 (1974) 129-146.
- Tillard J.M.R., "La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien", *NRT* 95 (1973) 481-514.

- Torrance T.F., "Consecration and Ordination", *SJT* 11 (1958) 225-252.
- Villain M., "Vi può essere successione apostolica al di fuori della linea dell'imposizione delle mani?", *Conc* 4 (1968) 694-711.
- "Come possiamo arrivare ad un riconoscimento reciproco dei ministeri da un punto di vista teologico e pratico?", *Conc* 8 (1972) 766-779.
- Vodopivec G., "Lo Spirito Santo e il ministero ordinato", *EuntDoc* 36 (1983) 329-360.
- Winandy J., "La femme: un homme manqué", *NRT* 99 (1977) 865-870.
- Wuerl D.W., "Recent Theological Conclusions on the Priesthood", *Angelicum* 51 (1974) 246-278.
- Zannoni G., "Il sacramento dell'Ordine in Tertulliano", *EuntDoc* 10 (1957) 185-210.
- "Tertulliano montanista e il Sacerdozio", *EuntDoc* 11 (1958) 75-97.
- Zizioulas J.D., "L'ordine è un sacramento? Una risposta ortodossa", *Conc* 8 (1972) 671-679.

### **Documenti del magistero:**

- Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La formazione teologica dei futuri sacerdoti 22-II-1976* (EV 5: nn. 1766-1911).
- Congregazione per l'Istituzione Cattolica, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* sulla formazione sacerdotale 6-I-1970 (EV 3: nn. 1796-1947).
- Paolo VI, Lettera apostolica data motu proprio *Ad pascendum* sul diaconato nella chiesa latina 15-VIII-1972 (EV 4: nn. 1771-1793).
- Pontificio Consiglio per i Laici, Documento *Ever since it came* sui sacerdoti nelle associazioni di fedeli. Identità e missione 4-VIII-1981 (EV 7: nn. 1282-1387).
- Sinodo dei Vescovi, Documento *Ultimis temporibus* sul sacerdozio ministeriale 30-XI-1971 (EV 4: nn. 1135-1237).
- Adinolfi M., "La santità del matrimonio in 1Tess. 4,1-8", *RivBib* 24 (1976) 165-184.
- "Motivi parenetici del matrimonio e del celibato in 1Cor 7", *RivBib* 26 (1978) 71-91.
- *Il femminismo della Bibbia* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani 22), Romae 1990.
- Ambrosiano A., "Matrimonio ed eucaristia", *Asprenas* 22 (1975) 203-219.
- Barré M.L., "To Marry or to Burn: *Pyrousthai* in 1 Cor 7,9", *CBQ* 36 (1974) 193-202.
- Bauer J.B., "Was las Tertullian 1 Kor 7,39?", *ZNW* 77 (1986) 284-287.
- Baraudy R., "Les mariage des chrétiens", *NRT* 104 (1982) 50-69.
- CivCatt* 129 (III 1978) 493-520: "Proposizioni sulla dottrina del matrimonio cristiano. Commissione teologica internazionale".
- Communio* 51 (1980): "Il matrimonio cristiano".
- Concilium* 5 (1970): "Il matrimonio come istituzione".
- Duval A., "Contrat et sacrement de mariage au concile de Trente", *La Maison-Dieu* 127 (1976) 34-63.
- Grasso G., "La *Familiaris consortio* e la teologia del sacramento del matrimonio", *Angelicum* 60 (1983) 97-108.

- Grubbs J.E., “‘Pagan’ and ‘Christian’ Marriage: The State of the Question”, *J ECS* 2 (1994) 361-412.
- Kaestli J.-D., “Les Actes Apocryphes et la reconstitution de l’histoire des femmes dans le christianisme ancien”, *FoiVie* 88 (5/1989) 71-79.
- Lamy’a Ibsen Al Faruqi L., “Marriage in Islam”, *JES* 22 (1985) 55-68.
- La Maison-Dieu* 127 (1976): “Questions autour du mariage”.
- Menoud P.H., “Mariage et célibat selon saint Paul”, *RevThPh* 1 (1951) 21-34.
- Palmer P.F., “Necessità di una teologia del matrimonio”, *Communio* 16 (1974) 18-27.
- Pasquet P., “Aspetti naturali e soprannaturali del matrimonio”, *S Doc* 34 (1989) 251-278.
- Pompei A., “Matrimonio”, in G. Barbaglio - S. Dianich (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 884-902.
- Prete B., *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7,1-40*, Brescia 1979.
- Ruffini E., “Spunti per una rilettura della teologia del matrimonio”, *Asprenas* 22 (1975) 169-202.
- Ruffini Eliseo, “Il Matrimonio nei testi conciliari”, *RivLit* 55 (1968) 354-367.
- “Spunti per una rilettura della teologia del matrimonio”, *Asprenas* 22 (1975) 169-202.
- Salvoni F., “Amore e sesso nella Bibbia”, *RicBibRel* 4 (2/1969) 105-129.
- Siebert R.J., “Il futuro del matrimonio e della famiglia: inaridirsi o ristrutturarsi?”, *Conc* 15 (1979) 66-82.
- Tettamanzi D., “Matrimonio”, *ScCatt* 114 (1986) 572-586.
- Tibiletti C., “Matrimonio ed eschatologia: Tertulliano, Clemente Alessandrino, S. Agostino”, *Augustinianum* 17 (1977) 53-70.
- “Teologia pelagiana su celibato/matrimonio”, *Augustinianum* 27 (1987) 487-507.
- Zardoni S., “Il matrimonio civile nella teologia e nel magistero”, *S Doc* 34 (1989) 308-341.
- Zipor M., “Restrictions on Marriage for Priests (Lev 21,7.13-14)”, *Bib* 68 (1987) 259-267.

#### **Documenti del magistero:**

- Congregazione per la Dottrina della Fede, Lettera a tutti vescovi *Haec Sacra Congregatio* sull’indissolubilità del matrimonio 11-IV-1973 (EV 4: n. 2363).
- Lettera ai vescovi della chiesa cattolica circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati 14-IX-1994.
- Congregazione per i Sacramenti, Istruzione *Sacramentalem indolem* sulla celebrazione canonica del matrimonio alla presenza dei testimoni soltanto 15-V-1974 (EV 5: nn. 479-488).
- Comitato per la Famiglia, *Le mariage-sacrement* IX 1975 (EV 5: nn. 1412-1441).
- CTI, Documento *La sacramentalité du mariage chrétien* 1-6-XII-1977 (EV 6: nn. 463-478).
- Introduzione *Magisterium concilii* e documento *Foedus matrimoniale* 1-6-XII-1977 (EV 6: nn. 479-510).
- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* 22-XI-1981.

# Indice

INTRODUZIONE .....	1
--------------------	---

## IL SACRAMENTO DELL'ORDINE

### Parte prima: Evoluzione storica

CAPITOLO I: ESSENZA DEL SACERDOZIO CRISTIANO .....	2
1. La ricerca di un criterio interpretativo .....	3
2. Cristo, fonte e modello del sacerdozio cristiano .....	4
a) Gesù di fronte al sacerdozio giudaico .....	5
b) La natura del nuovo sacerdozio .....	6
l'uomo del sacro .....	6
la ministerialità .....	7
CAPITOLO II: LE ORIGINI BIBLICHE DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE .....	9
1. Il sacerdozio nell'AT .....	9
a) Il sacerdozio dell'antico popolo d'Israele .....	9
b) Il sacerdozio levitico .....	9
2. Il sacerdozio nel NT .....	10
a) Il sacerdozio del nuovo popolo di Dio .....	10
b) Il sacerdozio di Cristo .....	11
c) Il sacerdozio degli apostoli .....	12
la vocazione dei Dodici .....	12
la missione dei Dodici .....	13
la struttura gerarchica .....	15
d) I successori degli apostoli e il sacramento dell'ordine .....	16
CAPITOLO III: EVOLUZIONE STORICA DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE .....	19
1. L'epoca patristica .....	19
2. Il medioevo .....	20
3. La contestazione protestante e il concilio di Trento .....	21
4. Il concilio Vaticano II .....	23

## Parte seconda: Visione sistematica

CAPITOLO IV: L'ORDINE COME SACRAMENTO .....	25
1. La sacramentalità dell'ordine .....	25
2. L'istituzione da parte di Cristo .....	27
3. L'unità dei tre gradi dell'ordine .....	28
a) L'ordine dell'episcopato .....	29
b) L'ordine del presbiterato .....	31
c) L'ordine del diaconato .....	33
4. La natura del ministero sacerdotale .....	35
a) La funzione culturale che culmina nell'eucaristia .....	35
b) La funzione di predicazione .....	36
c) La funzione di governo .....	37
d) La missione pastorale e le tre funzioni sacerdotali .....	38
CAPITOLO V: SACERDOZIO COMUNE E SACERDOZIO MINISTERIALE .....	41
1. La dottrina neotestamentaria del sacerdozio comune .....	41
a) 1 Lettera di Pietro .....	41
b) Apocalisse .....	42
c) Le lettere paoline .....	42
d) Il nuovo culto "in spirito e verità" .....	43
2. La relazione tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale .....	44
a) Il rapporto di differenza .....	44
b) Il rapporto di unità .....	45
CAPITOLO VI: EFFETTI DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE .....	47
1. Il carattere .....	47
2. La grazia .....	49
CAPITOLO VII: IL SEGNO SACRAMENTALE DELL'ORDINE .....	50
1. Materia e forma dell'ordine .....	50
a) La materia .....	50
b) La forma .....	51
2. Ministro e soggetto dell'ordine .....	52
a) Il ministro .....	52
b) Il soggetto .....	53
Il celibato sacerdotale .....	53
La questione del sacerdozio femminile .....	56

## IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

CAPITOLO I: IL MATRIMONIO NELLA RIVELAZIONE BIBLICA .....	60
1. Il matrimonio nell'AT .....	60
a) L'immagine di Dio riflessa nella coppia umana (Gen 1,1-2,4a) .....	61
b) La formazione di una sola carne (Gen 2,4b-25) .....	61
c) Il peccato e la rottura dell'armonia (Gen 3) .....	62
d) Il matrimonio sotto il dominio del peccato .....	64
2. Il matrimonio nel NT .....	66
a) La dichiarazione di Gesù sull'indissolubilità del matrimonio .....	66
b) Il cosiddetto privilegio paolino (1Cor 7,12-16) .....	68
c) Il matrimonio simbolo delle nozze tra Cristo e la chiesa (Ef 5,21-33) .....	69
d) Il marito capo della moglie? .....	70
CAPITOLO II: IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO NELLA STORIA .....	72
1. Il periodo patristico .....	72
2. Il medioevo .....	73
3. Il concilio di Trento .....	75
4. Il concilio Vaticano II .....	76
CAPITOLO III: IL MATRIMONIO COME SACRAMENTO .....	78
1. L'istituzione del matrimonio da parte di Cristo .....	79
2. La natura della sacramentalità del matrimonio .....	81
a) Il matrimonio segno di Cristo .....	81
b) Il matrimonio sacramento della chiesa .....	81
c) Il matrimonio come segno escatologico .....	82
3. L'indissolubilità del matrimonio cristiano .....	83
a) L'indissolubilità del matrimonio nella tradizione ecclesiastica .....	83
b) La dottrina del concilio di Trento .....	84
CAPITOLO IV: EFFETTI DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO .....	86
1. Il vincolo matrimoniale .....	86
2. La grazia sacramentale .....	87
CAPITOLO V: IL SEGNO SACRAMENTALE DEL MATRIMONIO .....	89
1. Materia e forma del matrimonio .....	89

a) La materia .....	89
b) La forma .....	91
2. Gli sposi: ministri e soggetti del matrimonio .....	92
BIBLIOGRAFIA .....	94
INDICE .....	97