

Per un nuovo ministero ordinato

Donata Horak

A quarant'anni dalla sua promulgazione, bisogna ammettere che il Codice di diritto canonico «è stato parzialmente accolto e molte possibilità di partecipazione, corresponsabilità, realizzazione di una ministerialità diffusa sono rimaste sulla carta, perché nella sua applicazione pratica e nella vita concreta delle Chiese ha continuato a prevalere il modello tridentino delle relazioni ecclesiali». Come nel caso dell'ermeneutica conciliare, «la plausibilità di interpretazioni contraddittorie si è potuta appoggiare alla coesistenza nello stesso Codice di due paradigmi: da un lato il suo impianto sistematico è davvero conciliare, e non mancano al suo interno norme innovative – molte delle quali rimaste sulla carta –; dall'altro lato, però, il Codice ospita ancora numerose norme e istituti risalenti alla codificazione precedente, senza nemmeno un adeguamento nella formulazione linguistica». Si muove su queste linee l'intervento intitolato «Prospettive canonistiche», tenuto dalla canonista Donata Horak al IV Convegno nazionale dell'associazione e della rete Viandanti sul tema «Un buon pastore. Per un nuovo ministero ordinato» (Bologna, 30.9-1.10.2023). Dall'ottobre 2023 è al lavoro una commissione vaticana che ha l'incarico di raccogliere ed esaminare le tematiche di interesse canonistico emerse nel corso del Sinodo 2021-2024 sulla sinodalità.

Originale in nostro possesso.

Il *Codice di diritto canonico* della Chiesa latina, promulgato nel 1983, ha tradotto in termini giuridici la riforma teologico-pastorale del concilio Vaticano II. Il lavoro della codificazione è stato impegnativo e radicale, non solo per le novità disciplinari introdotte dalla riforma conciliare in tutti gli ambiti della vita della Chiesa, ma soprattutto perché si era reso necessario giustificare la presenza stessa del diritto canonico nella temperie culturale dell'immediato post-concilio, caratterizzata da una critica forte nei confronti della dimensione istituzionale della Chiesa.

Un cambio di paradigma non realizzato

Il diritto canonico nel Novecento aveva in parte tradito la sua tradizione «sapienziale», quelle caratteristiche di elasticità, praticità casistica e discernimento giurisprudenziale, prevalenza dell'*aequitas* sull'osservanza formale della normativa. La codificazione del 1917 aveva modernizzato il diritto, formulando le leggi in termini generali e astratti e sistematizzando le materie secondo il criterio «De personis – De rebus – De actionibus» risalente alle *Istituzioni* di Gaio.¹

¹ Il testo riproduce l'intervento pronunciato al convegno «Un buon pastore. Per un nuovo ministero ordinato» (Bologna, 30.9-1.10.2023) promosso dall'associazione Viandanti e dalla sua rete. L'associazione «Viandanti» è un'iniziativa di laici cattolici che collega in rete 30 soggetti: associazione «Amici don Germano» - Venezia; Associazione Esodo - Venezia [rivista]; Casa della solidarietà - Quarrata (PT); Chiesa oggi - Parma; Chicco di Senape - Torino; Città di Dio - Invorio (NO); Comunità cristiana di via Germanasca - Torino; Comunità del Cenacolo - Merano (BZ); Comunità ecclesiale di sant'Angelo - Milano; Fine Settimana - Verbania (VB); Fraternità degli Anawim - Roma; Granello di senape - Pistoia; Gruppo Davide - Parma; Gruppo ecumenico donne - Verbania; Gruppo per il pluralismo e il dialogo - Colognola ai Colli (VR); Il filo - Napoli; Il foglio - Torino [rivista]; Il Gallo - Genova [rivista]; In cammino: per le riforme di papa Francesco - Messina; In

Dopo il Concilio si avvertiva l'esigenza di sistematizzare la materia secondo un criterio non più giuridico, ma teologico; la scelta sistematica si è concentrata intorno alla teologia battesimale dei *tria munera Christi*, che hanno determinato lo schema dei libri del nuovo *Codice*.

A quarant'anni dalla sua promulgazione, dobbiamo ammettere che il *Codice* è stato parzialmente accolto e molte possibilità di partecipazione, corresponsabilità, realizzazione di una ministerialità diffusa sono rimaste sulla carta, perché nella sua applicazione pratica e nella vita concreta delle Chiese ha continuato a prevalere il modello tridentino delle relazioni ecclesiali.

La sorda resistenza nei confronti delle novità introdotte dal *Codice* è paragonabile a quella che hanno incontrato i documenti conciliari e l'evento stesso del Concilio. La doppia ermeneutica della continuità/aggiornamento, da un lato, e della riforma, dall'altro, sono convissute nei decenni;² il Concilio, da evento ecclesiale che ha innescato processi che avrebbero dovuto svilupparsi, è stato inteso riduttivamente come un blocco di documenti da analizzare e commentare con acribia.

Il *corpus* dei documenti conciliari, frutto delle discussioni, dei compromessi e del linguaggio del suo tempo, è stato cristallizzato e fissato, come se fosse un punto di arrivo in un futuro non definito, piuttosto che una piattaforma di partenza per le necessarie riforme che da lì avrebbero dovuto svilupparsi; singole frasi estrapolate ad arte sono servite a conservatori e progressisti per affermare definitivamente le loro opinioni ideologiche, anziché essere interpretate all'interno del processo riformatore che dal Concilio avrebbe dovuto prendere l'abbrivio.³

dialogo - Quarrata (PT) [rivista]; Itinerari e incontri - Fonte Avellana (PU); Koinonia - Pistoia [rivista]; L'altrapagina - Città di Castello (PG) [rivista]; Manifesto4ottobre - Brindisi; NOTAM - Milano [rivista *on-line*]; Oggi la Parola - Camaldoli (AR); Parola & parole - Lugano [rivista]; Quaderni Biblioteca Balestrieri - Ispica (RG) [rivista]; RomanintornoallaParola - Roma; Tempi di Fraternità - Torino [rivista]. Sul sito www.viandanti.org si possono reperire tutte le informazioni sulle finalità dell'associazione e sulle sue attività.

² La doppia interpretazione del Concilio è stata descritta in uno storico discorso di papa Ratzinger, in cui veniva espresso un giudizio nettamente negativo di quella che definì «ermeneutica della discontinuità»: cf. BENEDETTO XVI, *Discorso* alla curia romana, 22.12.2005; *Regno-doc.* 1,2006,5.

³ Emblematica di questa doppia ermeneutica è stata la pretesa della doppia liturgia: l'idea che accanto alla riforma conciliare potesse senza contraddizione continuare a esistere anche una liturgia rispondente a un paradigma ecclesiologico incompatibile.

L'ermeneutica del *Codice* ha subito una simile sorte. La plausibilità di interpretazioni contraddittorie si è potuta appoggiare alla coesistenza nello stesso codice di due paradigmi: da un lato il suo impianto sistematico è davvero conciliare, e non mancano al suo interno norme innovative – molte delle quali rimaste sulla carta –; dall'altro lato, però, il *Codice* ospita ancora numerose norme e istituti risalenti alla codificazione precedente, senza nemmeno un adeguamento nella formulazione linguistica.⁴

La doppiezza di registro è riscontrabile nella coesistenza di criteri contraddittori e antinomici, quali ad esempio:

1. il principio di uguaglianza e i *duo genera christianorum*;
2. i *tria munera* e le *duo potestates*;
3. la sinodalità e la monarchia.

Il tema del ministero è crocevia di queste contraddizioni e tensioni: sempre più fragile, viene puntellato dal patriarcato (riserva maschile), dall'autoritarismo (titolarità esclusiva di ogni potere) e dalla sacralizzazione (ripristino della categoria «sacerdozio» per arrivare a separare il diaconato, dividendo così i chierici tra loro). Proprio dall'interazione di patriarcato, autoritarismo e sacralizzazione si genera quell'anomalia nel modo d'intendere l'autorità nella Chiesa che è il clericalismo.⁵

Principio di uguaglianza in una società di ineguaglianza

Per la prima volta nella storia, il *Codice* stabilisce i diritti/doveri fondamentali delle e dei fedeli a prescindere dal loro *status*; il primo canone del-

⁴ Per esempio sono innumerevoli i canoni che ancora chiamano «sudditi» i fedeli e le fedeli, in aperta contraddizione con l'ecclesiologia di comunione sulla quale si costruisce la sistematica del *Codice*.

⁵ «Ogni volta che abbiamo cercato di soppiantare, mettere a tacere, ignorare, ridurre a piccole élites il popolo di Dio, abbiamo costruito comunità, programmi, scelte teologiche, spiritualità e strutture senza radici, senza memoria, senza volto, senza corpo, in definitiva, senza vita. Ciò si manifesta con chiarezza in un modo anomalo di intendere l'autorità nella Chiesa – molto comune in numerose comunità nelle quali si sono verificati comportamenti di abuso sessuale, di potere e di coscienza – quale è il clericalismo, quell'atteggiamento che non solo annulla la personalità dei cristiani, ma tende anche a sminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore della nostra gente»: cf. FRANCESCO, *Lettera al popolo di Dio*, 20.8.2018, n. 2; *Regno-doc.* 15,2018,459.

lo statuto dei *christifideles* dichiara un principio di uguaglianza: «Fra tutti i fedeli, in forza della loro rigenerazione in Cristo, sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, e per tale uguaglianza tutti cooperano all'edificazione del corpo di Cristo, *secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno*»⁶ (can. 208).

Il can. 208 è davvero una norma inedita, persino dirimente in un'istituzione che per secoli si è concepita come *societas perfecta inaequalium*. La portata di novità della norma è stata mitigata dall'inciso che introduce la distinzione di «condizione» e «compiti»: non solo di «compiti», che potrebbero riferirsi a scelte di vita libere, all'assunzione di uffici in base alle proprie competenze, ma anche di «condizioni», che potrebbero essere intese come condizioni naturali, ontologiche (per esempio, essere donna o essere uomo) che giustificerebbero la diversità di trattamento e di possibilità di scelte di vita senza intaccare il principio astratto di uguaglianza. Le asimmetrie, in altri termini, vengono sublimare sul piano ontologico, rendendo così non più percepibile il loro carattere di ingiustizia.

Se passiamo dallo statuto comune dei/delle *christifideles* (cann. 208-223) ai diritti-doveri specifici dei chierici, si nota una ripresa dei diritti e doveri comuni a tutti i fedeli, accompagnati dalla sottolineatura di un «di più». Ad esempio, il dovere di obbedienza sancito per tutti dal can. 212 viene così declinato per i chierici: «(...) Sono tenuti *per un obbligo speciale* a prestare rispetto e obbedienza al sommo pontefice e al proprio ordinario» (can. 273). Similmente, il dovere di ogni persona battezzata di tendere a una vita santa (can. 210) è rafforzato per i chierici, che «sono tenuti *in modo peculiare* a tendere alla santità» (can. 276, § 1).

L'obbligo del celibato, che riguarda non tutti i chierici, ma solo i presbiteri della Chiesa latina e tutti i vescovi, viene descritto dal can. 277 come «un dono particolare di Dio mediante il quale i ministri sacri possono *aderire più facilmente a Cristo* con cuore indiviso e sono messi in grado di dedicarsi *più liberamente* al servizio di Dio e degli uomini». Il can. 277, pur rivolgendosi ai chierici, ha come destinatari soltanto i presbiteri della Chiesa latina, e non tiene in nessun conto la presenza dei diaconi uxorati. Mentre i cann. 132-134 del *CIC* 1917 si limitavano a sancire l'obbligo del celibato, il codice vigente si preoccupa anche di

giustificarlo e di persuadere circa il suo valore e significato, e lo fa usando il comparativo (*più facilmente, più liberamente*).

La formulazione del canone sottende che laici e chierici che vivono nel matrimonio seguano Cristo con cuore diviso e siano più limitati e impediti nel servizio. Anche se il *Codice* è stato redatto successivamente al concilio Vaticano II, alla riforma dei ministeri e all'introduzione del diaconato permanente, usa ancora espressioni che sottolineano la superiorità dello stato di vita di alcuni chierici.

Questa disuguaglianza, retaggio di una società fondata su diritti di nascita, di lignaggio, di *status* ontologico o sacrale, a prescindere dalla libertà di autodeterminazione del soggetto, ha la sua radice e il suo presidio nel patriarcato. La distinzione ontologica delle sorti di chi alla nascita si presenta con caratteristiche fisiche maschili o femminili è la condizione di conservazione della *societas inaequalis*. La riserva maschile del ministero nei decenni è stata sempre più presidiata, come dimostra l'evoluzione della gravità del delitto di tentata ordinazione di una donna, che in seguito alla riforma introdotta con decreto della Congregazione per la dottrina della fede nel 2007⁷ viene ascritta tra i delitti gravissimi colpiti dalla scomunica riservata alla sede apostolica.

Con la costituzione apostolica *Pascite gregem Dei* del 23 maggio 2021 è stato completamente riscritto il Libro VI «Le sanzioni nella Chiesa»; in particolare vengono rafforzate le norme a tutela della vita, dignità e libertà dell'uomo, con l'introduzione di diverse fattispecie riconducibili agli abusi sessuali, spirituali e psicologici nei confronti dei minori o degli adulti fragili; si rafforza il dovere dei vescovi di intraprendere l'azione penale; vengono razionalizzate diverse fattispecie.

⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decreto generale* circa il delitto di attentata ordinazione sacra di una donna, Sessione ordinaria del 19.12.2007: «Fermo restando il disposto del can. 1378 del *Codice di diritto canonico*, sia colui che avrà attentato il conferimento dell'ordine sacro a una donna, sia la donna che avrà attentato di ricevere il sacro ordine, incorre nella scomunica *latae sententiae*, riservata alla sede apostolica. Se colui che avrà attentato il conferimento dell'ordine sacro a una donna o se la donna che avrà attentato di ricevere l'ordine sacro è un fedele soggetto al *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, fermo restando il disposto del can. 1443 del medesimo *Codice*, sia punito con la scomunica maggiore, la cui remissione resta riservata alla sede apostolica (cf. *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, can. 1423). Il presente decreto entra immediatamente in vigore dal momento della sua pubblicazione su *L'Osservatore romano*».

⁶ Corsivo nostro.

L'obiettivo della riforma del Libro VI era quello di ripristinare la giustizia dove avevano abbondato il lassismo e un malinteso senso della misericordia; appare quindi fuori contesto e poco organica l'introduzione del nuovo gravissimo reato di ordinazione di una donna. Il can. 1379 nella sua versione originale prevedeva: «Chi, oltre ai casi del can. 1378 [assoluzione del complice, tentata celebrazione dell'eucaristia o tentata assoluzione sacramentale da parte di chi non è sacerdote], simula l'amministrazione di un sacramento, sia punito con giusta pena». Il canone novellato è più articolato, include i casi del precedente can. 1378, e al § 3 recepisce la riforma voluta nel 2007 dalla Congregazione per la dottrina della fede, che non si era evidentemente resa conto di aver dichiarato la capacità delle donne a ricevere il sacramento dell'ordine. A rigor di logica, infatti, i casi sono due: o le donne hanno un'abilitazione sacramentale fondata sull'unico battesimo a ricevere validamente l'ordinazione, quindi la sanzione penale viene a colpire la celebrazione illecita, vietata dalla legge; oppure le donne hanno un'incapacità biologica-naturale a ricevere l'ordinazione, quindi il can. 1379, § 3 – nel prevedere una sanzione penale gravissima – introduce nell'ordinamento una norma assurda, ascrivibile alla categoria del «reato impossibile», non punibile per inidoneità dell'azione.

Se la riserva maschile dei ministeri ordinati viene sempre più difesa ed enfatizzata, perfino con modalità giuridicamente maldestre, una recente riforma⁸ ha eliminato la riserva maschile dai ministeri istituiti, fondati sul battesimo: la riserva maschile era totalmente *irrationabilis*, il can. 230 fino al 2021 persisteva a riservare ai laici di sesso maschile i ministeri del lettorato e dell'accollato, a conferma della resistenza di una mentalità che interpreta ogni ministero come orientato verso il presbiterato, inteso come sintesi di tutta la ministerialità della Chiesa.

Tria munera versus duo potestates

La definizione di *christifideles* così recita nella formulazione del can. 204, §1: «I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò,

⁸ FRANCESCO, lett. ap. *Spiritus Domini* sull'accesso delle donne al ministero istituito del lettorato e dell'accollato, 10.1.2021; *Regno-doc.* 3,2021,65.

resi partecipi nel modo loro proprio della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo».

Un popolo di re, profeti e sacerdoti, ciascuno con il suo compito e la sua vocazione: questa è l'ecclesiologia di comunione, riscoperta dal Concilio, che dovrebbe tradursi a livello istituzionale in ministeri, poteri e uffici, in forme e strutture secondo quello che lo Spirito suggerisce alle Chiese. La riscoperta del *munus sanctificandi*, proprio di ciascun e ciascuna fedele, comporterebbe una teologia dei ministeri che a oggi non ha ancora dipanato in modo soddisfacente il nodo del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Il *munus docendi* attribuito a ogni persona battezzata comporterebbe lo sviluppo di procedure e organismi per far sì che il magistero scaturisca dal discernimento del popolo di Dio, assistito dallo Spirito e dotato di *sensus fidei* (cf. *Lumen gentium*, n. 12). Ma è nell'ambito del *munus regendi* che è ancora più evidente la coesistenza di due paradigmi ecclesiologici e la resistenza a recepire la riscoperta di una Chiesa-popolo di Dio, nella quale ciascun fedele è «re», economo e dispensatore dei beni della salvezza, responsabile del governo e dell'edificazione della Chiesa.

La dottrina canonistica ha tentato di innestare la dottrina dei *tria munera* nello schema precedente delle due potestà, di ordine e di giurisdizione. Il risultato è un'evidente forzatura, che genera molte contraddizioni nel *Codice*. Il potere di governo, che non deriva dal sacramento dell'ordine, e che può essere esercitato da laici e laiche, nella formulazione di alcuni canoni sembra ancora esclusivo dei chierici. Per esempio il can. 274 afferma che «solo i chierici possono ottenere uffici il cui esercizio richieda la potestà (...) di governo ecclesiastico»; *contra*, il can. 228 recita: «I laici che risultano idonei sono giuridicamente abili ad essere assunti dai sacri pastori in quegli uffici ecclesiastici (...)»; e il can. 129 più esplicitamente dice che nell'esercizio della potestà di governo i laici possono cooperare a norma del diritto.

Gli esempi riportati dimostrano che vi sono contraddizioni e questioni non risolte durante la redazione del *Codice*. Sebbene esistano uffici che comportano la piena titolarità del potere (per esempio, quello di giudice), una parte della dottrina canonistica ha continuato a negare la titolarità della *potestas* in capo alle persone non ordinate. Oggi queste posizioni negazioniste sono supera-

te dall'evoluzione dell'ordinamento,⁹ ma nei decenni hanno rallentato quel processo di sviluppo di una ministerialità diffusa e creativa che si era innescato dopo il Concilio. Il *munus regendi* di un popolo sacerdotale non ha potuto svilupparsi né esprimersi con autonomia e piena assunzione di responsabilità. Il popolo di Dio è sempre sotto tutela, mai pienamente titolare della *potestas* connessa a funzioni di dirigenza.

Prendiamo, ad esempio, il can. 517, § 2: «Nel caso che il vescovo diocesano, a motivo della scarsità di sacerdoti, abbia giudicato di dover affidare a un diacono o a una persona non insignita del carattere sacerdotale o a una comunità di persone una partecipazione nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia, costituisca *un sacerdote* il quale, *con la potestà e le facoltà di parroco*, sia il moderatore della cura pastorale».

Da un lato il can. 517 apre la possibilità di un ministero di direzione della comunità; d'altro lato contiene una formula che la depotenzia: la potestà del parroco appartiene esclusivamente a un ministro che sia sacerdote. C'è di più: perfino tra i ministri ordinati assistiamo alla progressiva marginalizzazione ed esclusione dei diaconi dal potere, dalla capacità di agire *in persona Christi capitis*.

Il 26 ottobre 2009 papa Benedetto XVI promulgava la lettera apostolica in forma di motu proprio *Omnium in mentem*, che ha portato alla riformulazione dei cann. 1008-1009 del *CIC*. Nella loro formulazione originaria l'accento veniva posto *sull'unità del sacramento dell'ordine*, che abilita vescovi, presbiteri e diaconi all'esercizio dei *tria munera* «*in persona Christi capitis*»; la *ratio* delle norme in questione si ritrovava soprattutto nell'esigenza di chiarire la differenza tra sacerdozio comune di tutti i *christifideles* (abilitati all'esercizio dei *tria munera*) e il sacerdozio di coloro che ricevono il sacramento dell'ordine a servizio del popolo di Dio (abilitati ad agire *in persona Chri-*

sti capitis). Nello stesso senso, il *Catechismo della Chiesa cattolica (CCC)* nella sua prima stesura del 1992 non faceva alcuna distinzione tra i gradi del sacramento dell'ordine, in merito all'abilitazione ad agire nella persona di Cristo capo.

Negli anni successivi si fa strada un'interpretazione che enfatizza l'inciso di *Lumen gentium* n. 29, dove si dice che i diaconi sono ordinati «non per il sacerdozio, ma per il servizio», alla quale si attribuisce il senso di rimarcare una separazione netta tra i gradi sacerdotali (episcopato e presbiterato) e il diaconato.

Protagonista di questo passaggio è stata l'allora Congregazione per la dottrina della fede, che nel 1997 aveva modificato il n. 875 del *CCC* separando vescovi e presbiteri, che possono agire nella persona di Cristo capo, dai diaconi che ricevono la «*vis*» di servire il popolo di Dio, enfatizzando la distinzione tra autorità e servizio.

La riformulazione dei cann. 1008-1009 si è resa necessaria, dunque, non per armonizzare il testo con *Lumen gentium*, ma per renderlo coerente con la seconda redazione del n. 875 del *CCC*. Con il pontificato di Benedetto XVI si conclude l'iter con le modifiche del *Codice*. L'attuale can. 1008 è semplificato, non afferma più che i ministri ordinati agiscono *in persona Christi capitis*, ma che sono destinati a servire il popolo di Dio. Il can. 1009 guadagna un terzo paragrafo in cui si specifica che vescovi e presbiteri ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo capo, mentre i diaconi vengono abilitati a servire il popolo di Dio.

Il *Codice*, nella sua formulazione originale, aveva creato le condizioni perché qualcosa di nuovo potesse svilupparsi in un ministero ordinato che aveva ritrovato la sua unità. Negli anni successivi è prevalso invece l'atteggiamento difensivo dei gradi sacerdotali, e della loro esclusiva titolarità del potere (*in persona Christi capitis*) separato dal servizio (*in persona Christi servi*). Se il diritto dialogasse in modo più costante e costruttivo con la teologia, ci si dovrebbe porre una questione cristologica: è ammissibile una tale separazione in Cristo tra autorità e servizio?

Qualcuno ha salutato la «riforma» dei cann. 1008-1009 come una facilitazione per il riconoscimento del diaconato femminile, come se aver ridotto e ben separato il diaconato dal sacerdozio ponesse al riparo dal pericolo che le future diacone possano rivendicare gli altri gradi del sacramento dell'ordine. Tale lettura tradisce la debolezza non tanto del diaconato, quanto proprio dei gradi sa-

⁹ Ad esempio il collegio giudicante nelle cause matrimoniali potrebbe essere composto in maggioranza da persone non ordinate, donne o uomini. Il novellato can. 1673, § 3, recependo il motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus* (2015) recita: «Le cause di nullità del matrimonio sono riservate a un collegio di tre giudici. Esso deve essere presieduto da un giudice chierico, i rimanenti giudici possono anche essere laici». Per quanto riguarda gli uffici che comportano titolarità della *potestas regiminis*, è intervenuta la recente riforma della curia romana, prevedendo che «qualunque fedele può presiedere un dicastero o un organismo, attesa la peculiare competenza, potestà di governo e funzione di quest'ultimi»: FRANCESCO, cost. ap. *Praedicate Evangelium*, 19.3.2022, parte II, n. 5; *Regno-doc.* 7,2022,199.

cerdotali, che in quest'ottica avrebbero bisogno di essere difesi e salvaguardati. Inoltre, il diaconato dovrebbe essere un ministero autonomo e una vocazione specifica, non un gradino inferiore del *cursus honorum* verso il presbiterato. In questo senso non aiuta la conservazione di un diaconato transeunte, difficilmente giustificabile se non come retaggio di una «carriera» ecclesiastica che concentrava tutti i ministeri nell'unica persona del presbitero.

Non è con questo atteggiamento difensivo e timoroso che potremo affrontare il nodo della teologia del ministero. Le riforme che lo Spirito suggerisce non deprivano nessuno: ci vuole coraggio, docilità e apertura. In questo momento storico, l'ordinazione diaconale delle donne potrebbe costituire un elemento di rigenerazione per tutto il ministero ordinato nel suo insieme, nelle differenze dei suoi diversi gradi.

La dimensione sinodale del ministero

Il ministero ordinato, nelle sue diverse articolazioni, potrà ritrovare significatività collocandosi in una Chiesa tutta ministeriale, in una rete poliedrica di centri di potere e responsabilità condivisa nella comunione. La Chiesa, nel riscoprire la propria natura sinodale, dovrà reinterpretare il principio gerarchico, che pure è costitutivo, in termini meno semplicistici rispetto all'attuale configurazione monarchica delle relazioni ecclesiali.

La comunione e la collegialità episcopale, grande acquisizione del Concilio, hanno avuto finora una parziale attuazione. La collegialità è più affettiva che effettiva, perché il legislatore ha scelto di limitare la competenza legislativa delle conferenze episcopali a vantaggio dell'autonomia assoluta del vescovo nella porzione di popolo di Dio a lui assegnata.

La collegialità episcopale, grande riscoperta del Concilio, è stata temperata dalla resistenza di una concezione monarchica del potere. Il Sinodo dei vescovi deve coadiuvare il vescovo di Roma nell'esercizio del suo potere primaziale; benché sia espressione altissima della collegialità episcopale, ha una funzione meramente consultiva. L'enfaticizzazione del valore del cosiddetto «consultivo ecclesiale» è la foglia di fico che ha mascherato la resistenza di una visione monarchica del ministero episcopale a scapito del suo esercizio congiunto.

A livello di Chiese particolari si ripete lo stesso schema: gli organismi di partecipazione e rappre-

sentanza del popolo di Dio sono stati pensati sul medesimo modello, a partire da una collegialità episcopale poco sviluppata. Così i consigli pastorali diocesani, che pure dovrebbero garantire la rappresentatività proporzionale di tutte le componenti del popolo di Dio, sono non obbligatori e dipendono totalmente dalla convocazione del vescovo; inoltre esprimono sempre solo voto consultivo su ogni materia. Lo stesso vale per i Sinodi diocesani. A cascata i consigli pastorali parrocchiali sono ancora più facoltativi e non hanno potere deliberativo. Quindi, nonostante la riscoperta conciliare della dimensione collegiale del ministero, sia i vescovi sia i presbiteri, ciascuno al proprio livello di giurisdizione, sono nelle condizioni di svolgere il loro ministero in modo autonomo e solitario; al potere decisionale quasi «monarchico» corrispondono una responsabilità e una solitudine davvero pesanti.

La strutturazione monarchica e piramidale del potere comporta un alto prezzo da pagare, specialmente per i presbiteri, che vivono una solitudine esistenziale e istituzionale che li rende particolarmente fragili, sebbene ancora in grado di determinare la vita di una comunità, tanto che, quando in una parrocchia cambia il parroco, in molti casi cambia tutto: le relazioni, i ministeri, gli incarichi e l'organizzazione, senza che la comunità possa partecipare alle decisioni d'indirizzo.

Prospettive de iure condendo

Il concilio Vaticano II ha senza dubbio collocato il ministero presbiterale in una prospettiva ecclesiologicala più che cristologica. L'espressione «*in persona Christi*» compare raramente e sempre in riferimento alla presidenza dell'assemblea eucaristica;¹⁰ il sacerdozio ministeriale viene interpretato in relazione con il sacerdozio comune, poiché sono ordinati l'uno all'altro¹¹.

Il magistero successivo e il *Codice* hanno invece privilegiato la prospettiva cristologica del ministero presbiterale, sottolineandone la partecipazione alla *potestas* di Cristo.

Sarebbe urgente risolvere nell'ordinamento la tensione tra il modello ecclesiologicalo-pneumato-

¹⁰ Cf. CONC. ECUM. VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium* (LG) sulla Chiesa, n. 21.28; EV 1/334.354ss; decr. *Presbyterorum ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri, n. 2; EV1/1247.

¹¹ LG 10; EV1/312.

logico dei *tria munera* e quello sacerdotale-cristologico delle due potestà, risolvendola nella direzione impressa dal Concilio. Ciò favorirebbe il superamento di uno schema dualistico che procede per esclusioni, come si è constatato nella progressiva separazione del diaconato dal presbiterato, all'interno dello stesso sacramento dell'ordine.

Se la prospettiva in cui il ministero presbiterale potrà ritrovare significatività è ecclesiologicala, va da sé che è fondamentale lo sviluppo di una Chiesa sinodale. Il diritto dell'ultimo secolo, attraverso le codificazioni, è diventato preciso, esatto e astratto, ma la tradizione canonistica è molto più ricca e vitale. Occorre riscoprire il carattere di elasticità dell'ordinamento, i principi fondamentali di una giustizia pratica, non astratta (*aequitas*), il principio medievale per cui le deliberazioni devono essere assunte dai soggetti che ne sono direttamente interessati (*quod omnes tangit, ab omnibus deliberari debet*). In una Chiesa in cui vengono valorizzati i carismi di ogni persona, e la responsabilità è condivisa da ministre e ministri, il presbitero potrebbe ritrovare lo specifico del suo ministero senza essere sopraffatto non solo da impegni pastorali a tutto campo, ma anche da un carico di responsabilità burocratiche e amministrative che non corrispondono alle scelte di vita e alla formazione che ha ricevuto.

Lo stile di vita delle parrocchie sarà determinante perché il presbitero possa vivere con equilibrio il suo ministero. È vero anche il contrario: un presbitero consapevole dei suoi confini, libero dal modello tridentino che concentrava tutta la mi-

nisterialità della Chiesa nella sua persona, potrà far crescere la comunità in consapevolezza, corresponsabilità e ministerialità.

Le leggi dovrebbero essere al servizio di questa evoluzione; finché ci sarà l'attuale netta contrapposizione tra potere deliberativo e potere consultivo, finché l'ordinamento non introdurrà nuovi organismi sinodali e non concederà alle Chiese particolari di articolare uffici e ministeri per una gestione corresponsabile del governo ecclesiale, non usciremo dal paradigma tridentino.

Un'altra riforma urgente è quella dei percorsi formativi: gli studi ecclesiastici non sono più appannaggio esclusivo dei futuri chierici, quindi non si giustifica un percorso di studi separato. L'itinerario formativo dovrebbe porsi obiettivi rivolti a quello che sarà il ministero specifico: le persone che si sentono chiamate al presbiterato dovrebbero poter vivere esperienze comunitarie in cui crescere nelle capacità di collaborazione, gestione dei conflitti, ascolto e cura delle relazioni. Non aiuta la persistenza dei ministeri transeunti, che alimentano quell'idea di *cursus honorum*, di scalata verso un ministero che tutti li comprende.

Il cantiere è aperto, i processi sinodali sono in corso, la riforma del diritto dovrà andare nella direzione di una Chiesa inclusiva in cui ogni persona possa vivere con giustizia e amore la propria vocazione perché il Vangelo possa raggiungere l'umanità di oggi.

DONATA HORAK