

IL PRETE
IDENTITÀ DEL MINISTERO E OGGETTIVITÀ DELLA FEDE
Convegno promosso dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale
(Milano 20-21 febbraio 1990)

Il Convegno di studio promosso dalla *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale* a Milano nei giorni 20-21 febbraio 1990 sul tema «Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede» va segnalato per più ragioni. Innanzitutto perché può essere considerato come un autorevole bilancio della talora confusa discussione post-conciliare sul prete, suscitando, proprio per questa volontà di discernimento critico, l'impressione, almeno presso alcuni partecipanti, che qualche voce del bilancio fosse stata un po' marginalizzata. È l'inevitabile rischio di un Convegno dal profilo ben definito, non indulgente nei confronti di diramazioni secondarie volte a stornare l'attenzione dal problema ritenuto centrale. L'impressione iniziale poteva anche essere di una certa rigidità sia nell'impostazione teologica che nella lettura della storia recente, ma poi tale impressione si è via via attenuata, grazie all'affiorare di prospettive liberanti da non pochi problemi, sia nella relazione di base di mons. G. Colombo che nelle altre relazioni.

L'importanza del Convegno milanese risulta altresì dal fatto che esso aveva come presupposto un lavoro, che si poteva intravedere abbastanza intenso, di confronto tra i docenti della Facoltà, confronto che consentì di approdare ad una ipotesi/tesi che i vari relatori cercarono di verificare, partendo da diverse competenze disciplinari. Il rigore metodologico della Facoltà di Piazza delle Crociate è, d'altronde, ben noto, e l'ultimo Convegno ne costituisce un'ulteriore conferma. La vigile attenzione metodologica dei relatori ha mostrato ancora una volta l'improduttività dei discorsi retorici e bonaccioni, dei facili slogans, della congestionata accumulazione di testi. Già la locandina di invito al Convegno segnalava, sia nel titolo che nella rapida descrizione degli obiettivi prefissati, un percorso ben mirato e poco accomodante. Vi si leggeva, tra l'altro: «Il ministero del prete riflette le incertezze generali del Cattolicesimo contemporaneo. Pensiamo alle incertezze teologiche, ma prima e più radicalmente alle incertezze che affliggono le forme pratiche del ministero pastorale in genere». Il testo lascia intravedere che si pensa non da ultimo alle incertezze derivanti dalla privilegiata attenzione al soggetto umano, considerato nella sua identità biografica, oppure nelle condizioni sociali del suo esistere. È l'incertezza proveniente dalla

«deriva secolarizzante» che guarda al prete nella prospettiva dell'autorealizzazione. Ma è stata individuata anche un'incertezza endogena, di natura ecclesiale, che rischia di stemperare la figura del presbitero nella generica prospettiva di «una chiesa tutta ministeriale». Nell'uno e nell'altro caso risulta minacciata la precisa identità del ministero sacerdotale, e di riflesso l'identità stessa del prete. È una crisi di identità aggravata dalle forme concrete, talora congetturali se non addirittura arbitrarie, nelle quali qualche volta il prete cerca di realizzare concretamente il suo ministero.

Il rimedio a tale stato di cose, per citare ancora la locandina sopra menzionata, «esige anzitutto un rinnovato chiarimento della questione teologica di fondo, quella relativa all'identità del ministero». Il chiarimento, vi si dice, dovrà avvenire prestando attenzione sia alla tradizione dottrinale della Chiesa che alla pratica effettiva del ministero nel momento presente. Il Convegno si prefiggeva pertanto di «affrontare congiuntamente, ma non confusamente, sia la questione teorica, che i molti problemi pratici proposti dalle attuali incertezze della prassi pastorale a riguardo del ministero del prete». In realtà chi ha partecipato al Convegno ha ricavato l'impressione che l'attenzione fosse rivolta prevalentemente alle questioni teoretiche, anche se non sono mancati diversi spunti che si collocavano piuttosto sul versante pratico.

Ritengo utile per i lettori della rivista passare in rassegna le diverse relazioni congressuali, a cominciare dalla relazione di base tessuta dal preside mons. G. COLOMBO. L'invito di questa prima, ma anche delle successive relazioni, è di andare alle radici ultime, cercando alla massima profondità, dove si situi l'odierna «questione del prete», che troppi e troppo compositi documenti ecclesiali rischiano più di nascondere che di dischiudere. Si impone allora immediatamente all'attenzione dell'investigazione teologica che risultano fallimentari e sterili tutti i tentativi di estrapolare la questione del prete da quella della Chiesa, e precisamente dalla Chiesa che, col Vaticano II, intende istituire un nuovo rapporto col mondo e col futuro dell'umanità. Ma proprio questa Chiesa è messa radicalmente in discussione dalla secolarizzazione, e in generale dai rapidi mutamenti che pervadono la società e la stessa istituzione ecclesiale. Sintomatico è al riguardo il Sinodo episcopale del 1974 che si interrogò non già sull'annuncio del Vangelo, ma sul Vangelo da annunciare, sulla sua forza salvifica e sulla sua capacità di innervare l'esistenza e la storia umana. La stagione ecclesiale post-conciliare si trovò così confrontata con l'Evangelo stesso, con il centro vitale del Cristianesimo. Chi risentì maggiormente della situazione venutasi a creare furono i teologi e i preti, i quali dovevano anche fare i conti con un magistero che, dopo il Vaticano II, non fu mai così attivo e mai incontrò tanta resistenza. L'infelice rapporto fra il magistero e le altre componenti del popolo di Dio finì per innescare dei processi di soggettivizzazione della fede e della morale cristiana. Il problema di fondo, al dire di G. Colombo, è l'oggettività stessa del Cristianesimo che, in linea di principio, non tollera interpretazioni arbitrarie, e proprio per questo esclude le interpretazioni difformi dal magistero.

A ciò si aggiunge la rottura del «sistema tridentino» in quanto sistema

olistico (dottrinale, culturale, etico, ecc.). Se la rottura di questo sistema rappresenta la svolta epocale e il contesto in cui è situato il prete, ne consegue che la sua figura ne è direttamente coinvolta: il prete dovette «patire» la svolta conciliare forse più di ogni altro cristiano. Il ministero infatti si propone *oggettivamente* come il compito che il prete deve assumere, al punto che per la *Presbyterorum Ordinis* la vita del presbitero deve ricevere la sua forma dal ministero. È legittimo allora pensare che la crisi di identità del prete post-conciliare sia la crisi del ministero presbiterale stesso. Alcuni clamorosi sintomi della crisi vanno in questa direzione, crisi che — secondo le insistite affermazioni di G. Colombo — non andrebbe cercata nella coscienza del prete (dove si riscontrerebbero soltanto sintomi secondari e derivati), bensì nel popolo di Dio, e più precisamente nel deteriorarsi del rapporto fra magistero e popolo di Dio. Di fatto compete al prete la funzione di portaparola situato fra i fedeli e il magistero. E siccome il prete non si presenta da solo alla comunità, bensì come l'esponente del presbiterio, è il presbiterio stesso che raccoglie tutte le problematiche del prete, ancorché il tema del presbiterio sia stato accostato, nel post-Concilio, con approcci riduttivi di tipo psicologico o pastorale (presbiterio come luogo di integrazione affettiva, di scongiuramento della solitudine, di una programmazione pastorale più coerente e razionale, ecc.). Ad una considerazione attenta alla complessità storico-dogmatica del presbiterio risulta plausibile ritenere che la crisi del prete si iscriva in una crisi più comprensiva, e cioè nella crisi del presbiterio e della sua funzione direttiva. G. Colombo invitava pertanto a chiedersi se lo smarrimento della funzione direttiva del presbiterio (=guidare il popolo sacerdotale, celebrare ed offrire l'Eucarestia *in persona Christi*) all'interno del popolo di Dio non sia l'elemento fondamentale del malessere del prete, un malessere che è destabilizzante perché tocca il presbiterio in quanto interprete delle direttive magisteriali. Di fronte ad un magistero che non sempre procede con la necessaria chiarezza e persuasività, e ad una comunità ecclesiale che, ignorando o rifiutando il magistero, procede alla soggettivizzazione della fede, il presbiterio, e al suo interno il prete, partecipano simultaneamente della solitudine del magistero inascoltato e della difficoltà dei credenti nell'ascoltare. Le difficoltà del prete nell'esercizio del suo ministero, ha ribadito G. Colombo, non sarebbero da ricondurre a difficoltà tecniche, psicologiche o di altra natura, bensì, tanto per addurre qualche esempio, all'insicurezza delle direttive concernenti la vita cristiana (cfr. il sacramento della Penitenza, ad esempio), al travaglio catechetico post-conciliare che fatica a produrre dei testi conformi alla fede oggettiva del Cristianesimo, con inevitabili ripercussioni negative sulla catechesi e sulla predicazione. Se il messaggio da proporre non è preciso, forte è la tentazione di accantonarlo e di cercare altrove le cose da proporre. C'è allora chi ha cercato nella comunità cristiana, elevata a principio determinante del ministero presbiterale, i principi direttivi del ministero stesso, con conseguenti effetti devastanti: il disfacimento del ministero presbiterale come ministero autorizzato dalla successione apostolica, e l'arbitrarietà di scelte che il prete si sente autorizzato a fare distinguendo, nei dogmi, nelle celebrazioni liturgiche, nelle norme, nelle devozioni, ecc., le cose buone da ritenere e le cose

controproducenti da emarginare. Ma così facendo, osservava G. Colombo, si finisce per dividere la Chiesa. Un'affermazione, quest'ultima, che lo stesso Colombo ritiene un po' esagerata, trovandosi la comunità ecclesiale già divisa. Bisogna però considerare seriamente la tendenza del prete a prevaricare sull'oggettività del ministero. Ciò comanda che la riforma e l'aggiornamento ai quali il ministero presbiterale è chiamato, non siano lasciati all'arbitrio soggettivo del popolo o del presbiterio, bensì siano normati dalla volontà fondativa e prescrittiva di Gesù Cristo, dato che la missione della Chiesa non è indeterminata, ma predeterminata dalla volontà fondativa di Gesù Cristo. Il popolo di Dio, a sua volta, è caratterizzato innanzitutto e fondamentalmente dalla fede in Gesù Cristo. Nella linea dell'oggettività, cioè della particolare cura per il Vangelo contro il pericolo delle soggettivizzazioni, si colloca il ministero presbiterale iscritto nella volontà fondatrice di Cristo e nella missione che Cristo ha affidato alla Chiesa, missione che ha in se stessa il suo obiettivo principio regolatore, e che pertanto non dovrebbe essere esposta al conflitto delle interpretazioni. Certo, e G. Colombo, sebbene timidamente, non se lo nascose, il pericolo che l'autorità del presbitero scada in autoritarismo, non è illusorio, ma reale. Per questo il relatore ricordava che l'espressione da lui usata «funzione direttiva» rivela il suo senso solo sullo sfondo della scena evangelica della lavanda dei piedi, e ammoniva persino a non disattendere la cultura psicoanalitica che invita il prete a verificare la sua relazione coi fedeli affinché non scada in dominio sulle anime.

Al termine della sua relazione G. Colombo faceva abilmente rientrare nella cura presbiterale per l'oggettività del Vangelo il rapporto peculiare del prete con l'Eucarestia. Dalla illegittima separazione fra presidenza dell'azione liturgica e restanti attività pastorali del prete sorgono non pochi pseudoproblemi che denunciano un'insufficiente comprensione dell'Eucarestia, quasi che essa fosse distraente dalla missione del popolo di Dio. In realtà, la missione parte dall'Eucarestia e su di essa si struttura: l'Evangelo di Cristo che il presbitero deve annunciare è precisamente quello ritualizzato nell'Eucarestia, per cui i due imperativi di Gesù Cristo, «Andate in tutto il mondo ...» (Mt. 28,19) e «Fate questo in memoria di me» (Lc. 22,19; 1 Cor. 11,24-25), verrebbero in sostanza a coincidere perché volti entrambi a strutturare il popolo di Dio nella comunione con Cristo. L'Eucarestia pertanto non può essere disgiunta dalla missione, a meno che la missione venga riduttivamente ricondotta allo «Andate in tutto il mondo ...», e l'Eucarestia si riduca a pura celebrazione rituale. La corretta impostazione teologica della missione permette di cogliere che «il compito direttivo del presbitero è in funzione dell'Eucarestia-missione, e che in questo senso la presidenza del ministero si risolve nella presidenza eucaristica. Proprio perché l'Eucarestia sovrasta il presbitero e predetermina la missione della Chiesa, ne consegue, e ritorniamo così all'assunto fondamentale di questa relazione-base del Convegno, che la presidenza eucaristico-missionaria comporta una cura particolare per l'oggettività del sacramento e per l'oggettività della missione che l'Eucarestia predetermina. La cura per l'oggettività della fede, dell'Eucarestia e della missione, diventa così ciò che unifica l'esercizio del

ministero presbiterale. In un momento, come il nostro, di «depressione della fede», almeno a livello di controllabilità delle espressioni storico-simboliche della fede stessa, va ribadito — secondo G. Colombo — il servizio del prete nei confronti dell'oggettività. E dall'oggettività, non già dal successo, bisognerà derivare criteri di discernimento delle espressioni storiche della fede del popolo di Dio. Né sarà consentito prevaricare sull'oggettività allo scopo di portare il prete maggiormente vicino alla gente. Di qui quello che G. Colombo ha chiamato «la singolarità e il paradosso del prete»: «egli è *in toto* uomo dell'istituzione ecclesiastica, però non tende al trionfo dell'istituzione, bensì a che l'istituzione sia fedele all'Eucarestia-missione. Non tende ad instaurare l'ecclesiocentrismo, bensì il cristocentrismo. Né può promuovere il clericalismo. Occorrono pertanto virtù alte per questo ministero che non concede gratificazioni facili». Di virtù morali alte e di accurata preparazione culturale parlò G. Colombo al termine della sua relazione in relazione al diffuso disagio odierno che vede non solo la soggettivizzazione della fede e della morale, ma anche la marginalizzazione della Chiesa, l'indifferenza nei suoi confronti, che a sua volta denuncia il mancato sviluppo del «ben essere della vita cristiana oggi, così da poter realizzare una reale attrattiva non solo sul terzo e quarto mondo, ma anche sull'uomo secolarizzato». La depressione del popolo di Dio sarebbe quindi riconducibile al fatto che esso è mancato sulla missione, sul Vangelo da evangelizzare al terzo mondo e da rievangelizzare all'Europa, sulla scia delle indicazioni della *Evangelii Nuntiandi*.

Ci siamo dilungati sulla relazione di G. Colombo sia perché essa è particolarmente ricca di contenuti e di analisi, sia perché è sorretta da un impegno metodologico che non è fine a se stesso, ma rivolto a interessanti sbocchi propositivi, sia anche perché la relazione di base è espressione netta del principale *maître-à-penser* della Facoltà teologica milanese. Ma anche perché, come ha notato un acuto commentatore, «si è avuta la percezione netta che l'assillo della verità certa, criticamente vagliata, perfino severa contro il dilagare del soggettivismo, non è solo la scelta caratteristica della scuola milanese. La riproposta di ancoraggi più certi e meno personalisti fa parte ormai della scelta pastorale italiana ... Ora la teologia che supporta questa scelta ha nella Facoltà milanese un ganglio vitale» (E. Franchini, in *Settimana*, 4 marzo 1990, p. 13).

Il discorso, metodologicamente impegnativo e linearmente svolto da G. Colombo, allorché cerca di individuare la crisi del presbitero riconducendola alla crisi del ministero, e dunque essenzialmente ad una crisi di natura teologica, è suggestivo, individua un nodo centrale del problema. Ma ci si può chiedere se renda giustizia di una crisi forse più complessa e variegata, e non completamente dominabile dalle categorie impiegate da G. Colombo. Ritengo che altri elementi debbano essere integrati. Ciò, mi sembra, è stato fatto in un modo che ritengo valido, da alcuni contributi del domenicano francese H.-M. Legrand (cfr. ad esempio: *L'avenir des ministères: bilan, défis, tâches*, «Le supplément», n. 124, 1978, pp. 21-48; Id., *Crises du clergé: hier et aujourd'hui. Essai de lecture ecclésiologique*, «Lumière et Vie» 33 (1984) 90-106).

* * *

Le altre relazioni ascoltate al Convegno potenziarono la posizione di G. Colombo, ma anche l'arricchirono di nuovi dati e di problematiche forse più sofferte. Così, ad esempio, la relazione di F.G. BRAMBILLA, *La teologia del ministero: stato della ricerca*. Il relatore si soffermò sul panorama teologico riguardante la prassi e la riflessione sul ministero del presbitero a partire dagli anni '80, cioè dal momento in cui «nuove metodologie di ricerca storica, ma soprattutto una mutata situazione ecclesiale sembrano riaccendere il dibattito sul prete». Nell'ultimo decennio, al dire di Brambilla, che alla rassegna delle posizioni recenti sul ministero ordinato ha dedicato due pregevoli contributi su «Rivista del clero italiano» (*Comunità e ministero: il dibattito sul prete*, RivCIt 68 (1987) 178-190; *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, ivi, 726-740), il dibattito si è verificato in funzione di alcuni problemi di teologia pratica. Tre filoni sono stati identificati. Il primo, caratterizzato come «il fronte più rumoroso e combattivo», concentra la sua attenzione sulla relazione ministero-comunità. Il punto di partenza sono particolari situazioni pastorali connotate da grave penuria di clero e/o da esperienze comunitarie e ministeriali alternative. A questo primo filone si possono ricondurre metodologicamente, pur facendo le debite distinzioni, i contributi di E. Schillebeeckx, P. Schoonenberg, H. Küng, J. Moingt, e in certa misura anche quelli di C. Duquoc e di L. Boff. Il secondo filone riprende la riflessione teologico-dogmatica sul prete. Alcuni autori (come ad esempio, K. Lehmann, J. Ratzinger, G. Martelet), anche in reazione ad alcuni esiti discutibili della rilettura del ministero ordinato in un'ottica ecclesiological, ripropongono la fondazione cristologica del ministero. Altri, come H.-M. Legrand e S. Dianich, riaffermano con notevole impegno teologico la fondazione ecclesiological del ministero, mentre altri ancora, come G. Greshake, cercano di mediare fra le due istanze, quella cristologica e quella ecclesiale. Il terzo filone infine è direttamente interessato alla figura pastorale del prete, e in particolare del prete diocesano. Quest'ultimo filone ha trovato un terreno fertile soprattutto in Italia dove il problema si presenta innanzitutto come problema della spiritualità del presbitero diocesano, e si indica, nella comprensione e nell'esercizio del ministero, la «figura di valore», per l'esistenza e la realizzazione del prete. Va segnalata in questa direzione la ricerca promossa dalla *Commissione episcopale per il clero* della CEI che è all'origine di tre Convegni nazionali i cui *Atti* sono già stati pubblicati. Vanno pure segnalati i pregevoli contributi del compianto G. Moiola, che l'Editrice Glossa di Milano ha raccolto in un volume (G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990).

I tre filoni individuati da F. G. Brambilla sono stati presentati con accuratezza, rilevando istanze positive assieme a qualche incoerenza metodologica e a qualche incongruenza storica e teologica. In particolare mi sono sembrati del tutto pertinenti i rilievi mossi a E. Schillebeeckx, soprattutto in riferimento alla sua problematica indagine neotestamentaria che è tentata di scambiare la priorità cronologica dei testi con l'originarietà normativa. Non

posso segnalare qui le fini analisi del teologo milanese che, in modo documentato e pacato, espone posizioni e contro-posizioni con vigile attenzione critico-metodologica. Mi limito a riferire le prospettive aperte e le osservazioni critiche formulate da Brambilla a conclusione della sua ricostruzione dei tre filoni sopra menzionati: 1) la difficoltà a venire a capo del binomio «ministero-comunità» esige un ripensamento della figura cristiano-ecclesiale della fede, in cui il ministero ordinato rappresenti un momento dinamico interno al costituirsi della Chiesa come popolo del «culto spirituale»; 2) l'antinomia tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica dev'essere risolta in un più corretto rapporto tra il fondamento apostolico del ministero e la sua istituzione mediante il sacramento dell'ordine; 3) il guadagno della riflessione sulla spiritualità del presbitero diocesano esige la determinazione storica della figura del ministero in rapporto alla Chiesa locale.

In altri termini: il *primo filone*, nella sua comprensione della comunità e dei suoi «diritti» alla celebrazione eucaristica, oscilla continuamente tra una comprensione sociologica e una visione teologica. Tale indeterminatezza richiede una chiarificazione la quale, secondo Brambilla, dovrebbe avvenire «ric conducendo il tema alla struttura della fede cristiana e della sua ineliminabile dimensione ecclesiale, precisamente nella sua derivazione da Gesù Cristo». Le posizioni ricondotte al *secondo filone* dovrebbero, a loro volta, superare la falsa antinomia fra genesi cristologica e fondazione ecclesiologica del ministero. Posta esclusivamente in questi termini, però, la questione è insolubile perché, dice Brambilla, «non indica la modalità con cui il ministero media tra il momento apostolico fondativo e il tempo post-apostolico». Tale mediazione, d'altra parte, assume una dimensione sacramentale per dare origine al ministero stesso. Pertanto, in vista di un'adeguata comprensione teologica del ministero, bisognerà tener conto di due aspetti convergenti, la successione apostolica da un lato, e il sacramento dell'ordine dall'altro lato. Il ministero ordinato, inteso come prosecuzione del ministero apostolico, assicura la fedeltà all'originaria fede cristologica sulla base della sua derivazione dal fondamento apostolico. La fedeltà che il ministero deve assicurare va compresa però all'interno della tradizione ecclesiale. Né il ministero ordinato è in grado di assicurare *da solo* la fedeltà al Vangelo: esso la promuove in relazione alla trasmissione della Scrittura e alla celebrazione sacramentale, in particolare quella eucaristica. E proprio il riferimento oggettivo del ministero alla trasmissione della Parola e alla presidenza dell'Eucarestia permette di comprendere la modalità e il significato del sacramento dell'Ordine che rivela in tal modo la sua coerenza all'interno di tutto quanto il ministero cristiano che abbraccia la Pasqua di Cristo e il suo «sacramento» che è l'Eucarestia. Per questo il ministero ordinato rimane destinato all'Eucarestia e alla Chiesa nella loro comune derivazione del sacrificio pasquale. Stranamente, faceva osservare F. G. Brambilla, la trattazione teologica del sacramento dell'Ordine è particolarmente disattesa nella recente produzione teologica.

Per quanto concerne il *terzo filone*, Brambilla ha insistito sul fatto che la figura storica del ministero ordinato è riferita alla Chiesa nella sua globalità

di mistero di comunione e di soggetto storico. Il ministero ordinato si determina precisamente come dedizione alla Chiesa nella sua qualità di soggetto storico. Ciò presuppone una ecclesiologia della Chiesa locale che, al dire del relatore, «appare sempre minacciata dai risorgenti tentativi di concepire la Chiesa locale come una suddivisione amministrativa della Chiesa universale». Il ministero ordinato si realizza nella dedizione alla Chiesa nella sua qualità di «segno reale» della salvezza destinata a tutti gli uomini, esso si dà concretamente nella figura del Vescovo e del suo presbiterio inteso come realtà collegiale. «Da ciò deriva — secondo Brambilla — l'immagine propria del darsi storico del ministero ordinato e il criterio di unità del suo esercizio: la dedizione alla comunità come tale, non solo nei confronti di qualche sua parte o dimensione». «Senza un criterio — ha concluso Brambilla — non si potranno comporre i conflitti, né si potranno determinare le forme spurie o storicamente condizionate da situazioni limite. Per far posto a questi "casi", la teologia non può stemperarsi in un discorso senza criteri».

Più chiaro nella parte espositiva delle varie posizioni teologiche, non altrettanto, data forse anche la brevità cronologica del suo intervento, nella parte critico-propositiva, il Brambilla si è inserito, con andamento attento alle problematiche, ma pur sempre determinato, nel tema dominante del Convegno: il ministero assicura e promuove la fedeltà della vita ecclesiale nel corso della storia alla radice apostolica della fede, e, in ultima analisi, al Cristo.

* * *

La relazione di T. CITRINI, *Modelli del ministero nella storia della Chiesa*, ha offerto ai convegnisti una sintetica e intelligente carrellata espositiva dei principali modelli ministeriali susseguitisi nella storia della Chiesa. Prendendo lo spunto da un'articolazione proposta nel 1984 da A. Margaritti, Citrini ha proposto una preliminare distinzione fra *idea* e *immagine*. L'*idea* indica l'elemento costante e specifico attribuito da Cristo al sacerdozio, per cui essa diventa il principio critico e valutativo di ogni attualizzazione e concretizzazione storica: nell'*idea* risiede infatti la volontà di Cristo che istituisce il sacerdozio. L'*immagine* a sua volta comprende l'ambito delle variazioni che trovano espressione nelle singole epoche storiche, e dei motivi di comprensione e di espressione dell'essenza espressa dall'*idea*, in connessione con le dinamiche culturali. L'insufficiente chiarezza nella distinzione fra *idea* e *immagine* può essere all'origine di confusioni in quanto i problemi connessi con l'immagine possono incidere sull'*idea* stessa, riducendone le connotazioni essenziali. Il discorso di Citrini, imperniato attorno alla categoria di «modello», si collocò sul versante indicato da Margaritti col termine «immagine», con l'accortezza però di indicare che sia l'immagine che l'*idea* non si rapportano rispettivamente in maniera immediata né al vissuto grezzo, con tutte le sue deficienze, né all'immutabile verità dell'*idea*, la quale viene pur sempre ad essere intesa attraverso concezioni che, già sul piano teorico, la mediano e in qualche modo la determinano.

«Vi è così — faceva osservare Citrini — una storicità già dei modelli teorici; un ulteriore concreto impostarsi nella storia dei modelli del vissuto; e dentro questo c'è ancora scarto tra il progetto e il *look*».

Emblematico è al riguardo il prete tridentino: il Concilio di Trento presentò, sul piano dogmatico, il prete come sacerdote, ma di fatto, concretamente, lo volle anche predicatore, catechista e pastore. In effetti il Concilio volle dei preti che non fossero solo esecutori del culto (per questo bastava una ridotta formazione dottrinale), ma anche maestri della fede e guide spirituali sollecite nella cura del popolo di Dio. Sicché il «modello» tridentino del prete comprende diversi aspetti, anche se la dogmatica successiva a Trento non intese bene il Concilio, maggiorandone alcune intenzioni, e le scuole di formazione e di spiritualità sacerdotale dell'epoca tridentina impararono di fatto questo modello con altri elementi. Dall'esempio tridentino si può cogliere la complessità che i modelli concreti presentano, e la difficoltà nel descriverli sia da parte dello storico che del teologo. Più praticabile sembra essere la scelta consistente nell'analizzare le componenti di ogni modello nella sua determinatezza e concretezza, pur senza avere la pretesa di scomporre i modelli in elementi «ideali». Questa scelta pare corrisponda meglio alla prospettiva della teologia pratica «dove il dato fondante della rivelazione si traduce e si concretizza in forme determinate, e queste risultano condizione per comprendere quello». Con l'avvertenza che la somma delle componenti non dà quanto esprime il modello effettivamente operante nella storia dal momento che il modello concreto è abitato da una dinamica spirituale vitale che gli consente di trascendere le sue stesse componenti.

La relazione di Citrini cercò pertanto di individuare i tratti di alcune immagini del prete che qui non possiamo recensire, ma solo segnalare. In ordine successivo si è trattato del *missionario*, del *pastore*, del *modello gerarchico*, del *sacerdote*, dell'*individualismo presbiterale*, dell'*attrazione del monastico*, del *prete in rapporto alla cultura*, dell'*assorbimento del diaconale*, della *secolarizzazione dei modelli*.

Se, come già si è fatto notare, i modelli concreti non sono mai identici ai tratti individuati dall'analisi poiché essi, nel corso della storia, si plasmano servendosi di molteplici fattori, diventa interessante individuare quei fattori che maggiormente influiscono sul sorgere, sul trasformarsi e sullo scomparire dei vari modelli. Citrini rilevava tre categorie fondamentali di fattori. La *prima* è di ordine sociologico. Su di essa insiste particolarmente l'ultimo Schillebeeckx il quale traccia un'intera storia del ministero proprio a partire dalle cause di ordine sociologico. Sebbene limitata, questa prospettiva è tuttavia pertinente in quanto ogni concezione suppone un determinato punto di vista, un concreto referente preteologico che viene riletto secondo la rivelazione e plasmato in vista di finalità sia riflessive che operativo-pastorali. La *seconda* categoria di fattori è di ordine teologico-ideologico. Essa colloca i modelli nella storia del pensiero, la quale si accompagna alla storia sociale dell'umanità, pur senza identificarsi riduttivamente con essa. Come esempio può essere addotta la figura del sacerdozio, diversamente interpretata secondo moduli giuridici, aristotelici o empirico-descrittivi della verità. La *terza* categoria di fattori è di ordine pastorale, cioè direttamente operativa e

missionaria. Le istanze pastorali si intrecciano con le elaborazioni teoriche dell'immagine del prete, operando sia in senso propositivo (sottolineando dati orientamenti e prospettive), sia in senso contrappositivo (reagendo ad un determinato contesto o ad impostazioni ritenute fuorvianti).

«Importante — ha concluso Citrini — sembra mantenere la coscienza della complessità del quadro e dei fattori che in esso giocano». All'analisi critica spetta mettere in guardia la libertà dalle insidie del cammino, «ma solamente l'intelligenza della sintesi — ha concluso Citrini —, illuminata dal "consiglio" dello Spirito Santo, può guidare la libertà; e alla teologia pratica ... spetta il momento riflessivo anche sulle sintesi, sui suoi orizzonti, sulle sue *chances* concrete, per permettere più sagge decisioni entro un più nitido discernimento ai pastori della chiesa, ai preti, ... alla chiesa tutta, *cuius causa agitur* poiché ad essa appartiene ogni ministero piccolo o grande, e ogni presbitero, quali che siano i tratti della sua identità spirituale o socio pastorale».

* * *

Una buona ricognizione della situazione sociologica, psicologica e pastorale insieme, del ministero presbiterale negli ultimi due decenni è stata presentata dalla relazione di B. SEVESO, *Il ministero nel presente: disagi, tensioni, prospettive*. Rilevata la difficoltà nel circoscrivere l'odierna esperienza del ministero del prete, in un tempo in cui si prendono le distanze dall'immagine del prete di ieri e si avanzano abbozzi per quella del futuro, B. Seveso ha affermato con convinta determinazione che «la figura del prete per l'oggi sfugge nell'evanescenza quando si tenta di delinearla con accettabile univocità». «Se da qualche parte resiste ancora un'immagine "tradizionale" di prete, sostanzialmente legata all'esercizio del culto e ai momenti che lo circondano, sono molte ed insistenti le voci che reclamano per il prete una maggior vicinanza all'uomo e ai suoi bisogni di vita, fino a farne l'uomo del sociale. Il ruolo del prete non appare più così certo e la sua definizione si imbatte in perplessità e riserve... L'immagine del prete è tutt'altro che pacificamente assodata».

Il primo segnale di precarietà è l'allarmante caduta delle vocazioni sacerdotali. Il problema delle vocazioni denuncia un problema che è del prete: la sua immagine è impallidita fra i giovani e nella società. Ne deriva l'esigenza di ridefinire la figura del prete perché pare ovvio che senza un'immagine del prete socialmente plausibile e consistente sotto il profilo cristiano, non sia pensabile un'inversione di tendenza. Alcuni muovono alla ricerca di tale ridefinizione partendo dalla tradizione cristiana per ritrovare in essa i tratti che determinano la "essenza" del sacerdozio.

Secondo B. Seveso, questo genere di ricerca non sembra molto produttivo in vista della determinazione di quella concreta figura del prete di cui si avverte il bisogno. Una corretta teoria teologica del ministero è condizione necessaria ma non sufficiente per elaborare l'immagine concreta del prete. La sua individuazione dovrebbe essere cercata sul piano del vissuto storico, interpretando i fenomeni che caratterizzano la situazione attuale del mini-

stero. B. Seveso faceva giustamente osservare che tutto ciò non rappresenta affatto una novità assoluta essendo cambiata, nel corso della storia, la immagine del prete senza che ne patisse detrimento la sua funzione specifica. Nel passato però le trasformazioni si succedevano sulla base di una continuità di fondo assicurata dal contesto di «cristianità». L'attuale mutamento, provocato dall'accelerazione sociale, ha assunto una natura quasi traumatica poiché ha esasperato il cambiamento da tempo in atto dei rapporti fra chiesa e società. Si tratta dell'avvento della «secolarizzazione» la quale, toccando direttamente i rapporti fra chiesa e società, ricade sul prete provocando l'obsolescenza del modello legato a condizioni socio-culturali non più esistenti. La ridefinizione contemporanea del ministero presbiterale impone pertanto di accostarsi al vissuto ecclesiale per individuare i dinamismi operanti nell'esperienza ecclesiale e le sue aporie, e per cercare le condizioni affinché tale ridefinizione si mantenga sul filo dell'orientamento originario.

B. Seveso ha quindi delinato le tre fasi (a volte compresenti) della ricomprensione della figura del prete durante il periodo postconciliare, fasi indicate come «i giorni della crisi» (a), «la stagione dell'asestamento» (b), «il tempo della ricerca» (c).

La «crisi» del prete esplose nell'immediato postconcilio in concomitanza con la contestazione delle istituzioni che in quegli anni attraversò il mondo occidentale. I sintomi più rilevanti della crisi furono il decremento delle vocazioni sacerdotali, i frequenti abbandoni del ministero, il sorgere di gruppi di preti contestatori nella chiesa. I fattori della crisi erano sia personali che oggettivi. Tra i fattori oggettivi si riscontravano: la denuncia della mancanza di significanza e la protesta nei confronti del difetto di autenticità. La prima interessa il rapporto del prete col contesto sociale, la seconda si rivolge all'istituzione ecclesiastica. Con finezza di analisi B. Seveso ha caratterizzato questi due aspetti che, con frasi ad effetto, si potrebbero così compendiare: uomo che si prende cura del senso, il prete non sa dove collocarsi in una società che preferisce fare a meno delle questioni del senso; l'esigenza di stare dalla parte dell'uomo è sentita come incompatibile con la realtà ecclesiastica esistente. Entra pertanto in crisi la concezione della funzione del prete, oltre che la determinazione del suo ruolo sociale. La fase critica, secondo B. Seveso, sembra oramai alle spalle.

Il mare non è poi così drammaticamente agitato, e il prete ha messo in opera strategie di adattamento che permettono di attenuare la durezza della crisi e di assorbirne gli urti più violenti. Perlopiù, ha fatto notare Seveso, la consapevolezza dell'adattamento rimane implicita, oppure vive in una certa clandestinità, nel riparo della sfera privata. Di fronte alle istanze dell'istituzione ecclesiastica, del prete stesso nei confronti del suo ministero, e dei laici, si crea talora una tensione conflittuale, sebbene vissuta con diversa intensità. Vari percorsi di asestamento cercano un equilibrio fra queste diverse istanze e attese. «In concreto — disse B. Seveso — ne escono ridefinite le funzioni quanto alla loro scala di importanza e nelle modalità di realizzazione. Ne risultano modelli di comportamento diversificati. Il ruolo del prete ne esce consolidato, ma non appare più unitario. Peraltro, l'affermarsi di

una pluralità di figure avviene in ordine sparso, con larghi margini di conflittualità che lasciano spazio ad una certa arbitrarietà». Una prima figura di prete che emerge da queste situazioni è quella che cerca di condividere la vita dell'uomo nella precarietà dell'esistenza, solidarizzando in campo sociale e politico, e allacciando legami intensi coi gruppi coi quali si vive e lavora. Deposta la figura del «funzionario», il prete assume volentieri quella del «profeta». Emerge anche un'altra figura rivolta alla specializzazione dell'attività ministeriale (professionalizzazione del ministero). Talora però l'esigenza di professionalità fa sì che la «professione» venga tenuta separata dalla «vocazione». La realizzazione professionale è commisurata su parametri derivanti dal mondo profano. Il possesso di un sapere specialistico qualifica la collocazione del prete nella sfera pubblica e gli restituisce prestigio sociale. La recuperata qualificazione a sua volta ridà al prete piena coscienza di sé. La ricerca di professionalità conduce qualche volta il prete all'esercizio di altre professioni, nell'ambito, ad esempio, delle scienze umane, o in qualche branchia del sapere umanistico. Altri cercano la specializzazione all'interno dell'istituzione ecclesiastica (ad esempio si ricercano specifiche competenze teologiche). In questo contesto può essere collocata anche l'ipotesi avanzata a suo tempo del «prete a tempo limitato», un'ipotesi che, al dire di B. Seveso, non ebbe seguito.

Altri ancora ricercano un assestamento riaffermando la bontà del ruolo che è tradizionalmente assegnato al prete, con la centralità della funzione culturale e la riaffermazione in primo piano della «vocazione». Vi è anche una frangia che rifiuta, in modo tacito o palese, l'impulso conciliare, con ripiegamenti su di sé e tenaci chiusure ad istanze di riforma, unitamente all'irrigidimento dei tratti sociali. Quest'ultimo esito «non sembra quantitativamente rilevante, mentre conserva intatto il suo valore sintomatico di un disagio e di una volontà di resistenza».

La variante più solida dell'assestamento recepisce dal Vaticano II il messaggio della «pastoralità», dove l'esercizio del potere cede il posto alla dedizione e alla volontà di instaurare un clima familiare di rapporti. In alcuni casi il prete ha inteso confermare la sua identità con la ricerca di legami con comunità dove si privilegia l'intensità dei rapporti personali. Ma non si può dimenticare quella forma drastica di risoluzioni della tensione che sfocia nell'abbandono del ministero, abbandono che si configura come ultima risorsa per non soccombere alla crisi e uscire dalla conflittualità.

La «crisi» ha avuto anche un aspetto fecondo in quanto ha sollecitato interrogativi, avviato ricerche, esplorato nuove possibilità. Questo tempo di ricerca può diventare un vero *kairós* per ricomprendere la figura del prete reimpostando la questione dalla base. E la base, ha fatto osservare B. Seveso, non può essere offerta che dal ministero stesso del prete, e dall'apprezzamento delle funzioni in cui il prete si riconosce. «Il riferimento decisivo per ripensare correttamente la figura del prete è quella che ne ricollega l'immagine alla Chiesa e alla necessità della cura per la missione della Chiesa entro la concretezza della storia. La radicazione ecclesiale appare determinante per la figura del prete». E qui il relatore si è collegato col *leitmotiv* del Convegno, l'oggettività del ministero. Questa prospettiva comanda il neces-

sario rimando al ministero della Chiesa, alla sua mediazione di salvezza come luogo entro il quale comprendere la vocazione e la missione del prete. «Poiché le sue componenti strutturali non sono arbitrarie, ma assegnate dalla norma dell'ordinamento apostolico, la sua configurazione non è abbandonata alla congetturalità, ma risponde ad istanze autoconsistenti». Obbligatorio è pure il rimando allo stato della pastorale odierna in rapporto alla quale il ministero del prete risente della mancanza di univocità. Né è un sintomo la dispersione delle funzioni. «Collocato di fatto fra le esigenze di cui la Chiesa è portatrice, da un lato, e le attese disparate della gente, dall'altro, il ministero ecclesiastico vive una complessità che paralizza o induce alla unilateralità». Di fronte all'accumulo e al rincorrersi disordinato di attese e di iniziative che sovraccaricano l'azione pastorale e la disperdono, occorre ricordare che fa parte della competenza ministeriale del prete la capacità di determinazione che riconosce priorità, assegna limiti e sa operare esclusioni in forza della propria specifica responsabilità per la cura della Chiesa. Ciò dovrebbe portare al «recupero di univocità», ma un'altra esigenza si affaccia, ed è quella della «ricomposizione del significato»: si tratta di passare dalla mancanza di significatività di cui soffre il ministero ecclesiastico (rivelata, ad esempio, dalla difficoltà a prendere e ad ottenere la parola in mezzo agli uomini), alla capacità di riconoscere e di dare nome alle situazioni umane, alla luce del Vangelo. Questo però è un compito della Chiesa tutta, per cui «la rideterminazione del ruolo storico del prete nella società va insieme con la ricostruzione di una presenza significativa della Chiesa nel mondo. E questa chiede l'opera concorde di tutti i discepoli del Signore». Si potrà così passare alla «ristrutturazione della figura» del ministero ecclesiastico a fronte delle spinte di destrutturazione cui è sottoposto. «A partire dalla "vocazione" che istituisce il prete nella sua missione propria, sono da riconoscere le componenti di "professionalità" presenti nel ministero del prete e che ne costituiscono le modalità concrete di servizio all'oggettività della fede». Con una nota di realismo tuttavia: il cambiamento intervenuto in questi anni nella società e nella Chiesa propone condivisioni inedite alla configurazione del ministero presbiterale, che investono la comunità ecclesiale nel suo insieme e nelle distinte responsabilità nei confronti del dono di salvezza affidato alla Chiesa dal suo fondatore.

* * *

È toccato all'esegeta B. MAGGIONI riferire su *«Teologia del ministero e ricerca neotestamentaria»*. Pur presentandosi come «interlocutoria» e «frammentaria», la relazione di Maggioni era evidentemente «mirata» nel senso che i testi neotestamentari sul ministero vennero interrogati dal punto di vista della continuità teologica.

Il relatore diede per acquisiti due punti fermi preliminari: 1) non ci risulta che alcuna comunità del N.T. sia stata completamente priva di ogni forma di ministero; 2) il panorama neotestamentario si presenta vario nelle forme, e frammentario e discontinuo nel suo sviluppo per cui risulta arduo il tentativo di verificarlo. Mettendo da parte ogni pretesa di una precisa ricostru-

zione storica, B. Maggioni cercò di evidenziare le istanze e le idee teologiche soggiacenti a qualsiasi forma organizzativa assunta dal ministero. A tale risultato poté approdare il relatore ponendo ai testi biblici alcune domande riconducibili a tre: 1) esiste, dietro le varie forme di ministero, e aldilà delle immediate motivazioni storiche, una comune ragione teologica che discende dall'evento fondatore?; 2) in che modo i ministeri ecclesiali, suscitati dallo Spirito, sono in continuità storica con l'evento di Gesù? Questo secondo interrogativo vale per l'origine della Chiesa stessa, a proposito della quale ci si può chiedere: dobbiamo pensare la Chiesa a partire dal Gesù terreno o dal Cristo risorto che si rende presente e agisce nella forma dello Spirito? In questo interrogativo si delinea una tensione fra esigenze storiche da un lato, e la ferma convinzione di risalire a Gesù Cristo d'altro lato. All'interno di questa tensione, e non già in alternativa, si colloca il ministero; 3) la terza domanda, di ordine pratico, si chiede se fra le molte ragioni della «crisi» del prete non vada anche annoverata una certa scollatura fra lo «specifico evangelico» del ministero da una parte, e la forma o le situazioni in cui il prete si trova oggi a vivere dall'altra.

Analizzando successivamente il periodo post-apostolico, il tempo apostolico (Paolo) e i Vangeli (Gesù e i discepoli), B. Maggioni è approdato, per usare le sue stesse parole, a «poche e frammentarie conclusioni». Per quanto concerne il periodo post-apostolico, le lettere pastorali, dettate dalla duplice emergenza dell'affacciarsi delle eresie e dalla scomparsa di Paolo, esprimono la necessità di un riferimento autorevole, che continui e riesprima — sia pure nella differenza — l'autorevolezza di Paolo, in vista della conservazione della «sana dottrina». A quest'ultima spetta la precedenza sul ministero il quale è pertanto necessario affinché rimanga viva nella comunità l'apostolicità. Una conclusione si impone a partire dalle lettere pastorali: in esse l'emergenza storica non è ciò che determina in profondità il ministero. Nell'emergenza storica si fa strada una ragione teologica: il ministero viene dall'alto (cfr. il significato dell'imposizione delle mani). Una seconda conclusione emerge dalla esplicita sottolineatura che le lettere fanno della continuità con l'apostolo, l'incarico e l'imposizione delle mani: si vuol mettere in luce l'oggettività del ministero, che non si autentica da sé, in forza dei doni che il ministro possiede, ma si autentica oggettivamente con una designazione.

Analoga alla situazione delle lettere pastorali è quella della *lettera agli Efesini* che vede i ministeri non come fatti occasionali, ma come doni derivanti direttamente da Cristo, anche se non viene indicato il «come» (cfr. Ef. 4,7-11).

L'insegnamento e la vita di Paolo sono di grande interesse per il nostro argomento. Nell'attività dell'Apostolo si intravede uno schema con indubbe somiglianze con lo schema ravvisato nelle lettere pastorali in specie, e negli scritti post-apostolici in genere: nel ministero si rende presente l'apostolo (di persona, con le sue lettere, con i suoi inviati e collaboratori). Paolo, pur riferendosi direttamente al Cristo Risorto, manifesta tuttavia la volontà di non annunciare qualcosa di diverso da quel Vangelo che viene proclamato nella Chiesa intera e che risale alle origini (istanze di comunione e

di verità). *Verticalità* (l'incarico viene dal Risorto che opera nella Chiesa) e *orizzontalità* (continuità con le origini) si intersecano. Maggioni segnalò e commentò alcuni testi paolini specifici, come 2 Cor 5,14-6,1 (da cui emerge che il compito del ministro è di ripresentare, attualizzandolo, il fondamento); 1 Cor 1,17ss. (funzione dell'Apostolo di essere segno che Cristo viene prima della comunità ed è il Signore di cui la comunità non può disporre né assorbire nella sua esperienza); 2 Cor 3,4-11 (il ministro non è un mediatore, ma uno strumento della «diakonia dello Spirito»); 1 Cor (le tensioni tipiche di questa comunità non sono fra carismi e ministero istituzionale, bensì fra alcuni carismi, che tendevano ad assolutizzarsi, e la comunità; compito del ministero è la memoria del fondamento, la sua continua difesa ed attualizzazione, la segnalazione della precedenza di Cristo sulla comunità).

I Vangeli, pur non parlando direttamente della Chiesa e delle sue strutture, ma di Gesù, sono tuttavia molto interessati alla Chiesa. Di essa i Vangeli parlano indirettamente narrando di Gesù e dei suoi discepoli. Vi sono certo molte differenze fra i discepoli che seguono Gesù e da lui sono inviati in missione, e i ministri della Chiesa nell'epoca in cui i Vangeli vengono redatti. Aldilà delle differenze risulta però uno schema comune che soggiace ai discepoli immediati di Gesù, agli apostoli del tempo apostolico e ai ministri dell'epoca post-apostolica. Ecco i tratti fondamentali dello schema: tutto procede da una libera chiamata di cui non si può disporre; comunione («stare con») e missione («andare a predicare») stanno tra loro in una tensione che non si può sciogliere eliminando l'una o l'altra polarità. Chiamata e missione evidenziano rispettivamente l'origine e la finalità dell'apostolo. La missione è preceduta non solo da una chiamata, ma da un'appartenenza.

Rilevate le differenze tra i discepoli di Gesù e i ministri della Chiesa, risulta tuttavia che lo schema originario è il medesimo: il Signore *ora* chiama *dentro la Chiesa e attraverso la Chiesa* per costituire un segno che lui precede la sua Chiesa. È uno schema che si applica a Gesù stesso, in quanto mandato dal Padre, e si riproduce nel discepolato, e poi nella Chiesa e nel ministero. Ciò consentì a B. Maggioni di tirare un'importante conseguenza: «La comunanza di schema ci dice che il ministero — nonostante la sua specifica funzione — non è *anzitutto* «altra cosa» rispetto al cristiano. Lo specifico si definirà — progressivamente — dopo, nel tempo della Chiesa».

Da tutte queste considerazioni B. Maggioni perviene alle sue «poche e frammentarie conclusioni». Innanzitutto i testi del N.T. non parlano, o parlano pochissimo, del servizio liturgico-culturale dei ministri. Non bisogna però arrivare a indebite conclusioni partendo dal silenzio. La congiunzione tra la funzione di «ricordare» il fondamento e la celebrazione eucaristica si chiarirà più tardi. E tuttavia, in base al N.T., non si potrà mai ridurre la funzione del prete al solo ambito liturgico.

Il ministero è inoltre il segno di una doppia precedenza: quella della Chiesa sul singolo (che vieta ogni arbitrio), e quella del Cristo sulla Chiesa (per cui occorre saldare insieme il Cristo presente nello Spirito e la memoria di Gesù crocifisso). Solo così il ministro può essere al servizio dell'oggettività e della salvaguardia del fondamento. Si tratta non tanto di mediazione, ma della funzione di riconoscimento: il compito del ministro e il mo-

do di compiere il ministero sono configurati dal fondamento di cui il ministro dev'essere segno. Ancora: il ministero è *dentro* la Chiesa, ma anche *di fronte* ad essa, e *per* la Chiesa, in quanto le rammenta che il suo fondamento non è in lei stessa. Si tratta di una memoria decisiva per la chiesa. L'essere segno del fondamento apostolico sta alla base delle funzioni del prete al servizio della comunione e della missione. B. Maggioni ha invitato a cercare la tipicità del ministero non nel *che cosa egli fa* (compiti esclusivi), ma nel *come*, nella *ragione* e nella *finalità* per cui egli fa: nella sua oggettività, nella forza di garanzia che proviene dall'incarico ricevuto. Si esclude ogni concezione funzionalistica: il ministro infatti è interamente coinvolto nella sua funzione perché la sua funzione è di *essere*, cioè di *ripresentare* il fondamento. A partire di qui riesce agevole scorgere i due motivi di crisi del prete: l'assunzione di una funzione sbagliata, o il fatto che la funzione assunta non informi la sua esistenza. I rimedi sono nel secondo caso la conversione, nel primo la riforma dell'impianto pastorale.

* * *

P.A. SEQUERI ha delineato «*Il ministero presbiterale quale figura di vita cristiana*» con una relazione tra le più suggestive e impegnative, anche a causa di un linguaggio eletto e con qualche inflessione iniziatica che poteva ingenerare qualche complicazione di comprensione. Il relatore ha esordito con un interrogativo paradossale, ma anche inquietante qualora, seppur con le debite riserve, vi si dovesse rispondere negativamente in considerazione della attuale situazione ecclesiale: la vita sacerdotale è una vita cristiana? Giustificato e paradossale è il fatto che, nell'odierna riflessione sul prete, si sia ritornati a parlare della necessità di incentrarla sulla «vita di fede» e sulla «esperienza cristiana». Questo «ritorno» suppone un difetto nient'affatto marginale riscontrabile nella formazione tradizionale dei preti, e denuncia una lacuna obiettiva dell'odierna condizione ecclesiastica con la sua perdurante scissione fra «vita spirituale» e «vita cristiana». Sequeri ha cercato di «istruire la questione su di un piano realmente fondativo, evitando di operare direttamente su luoghi comuni e aggiustamenti retorici.

L'avvio del suo discorso è stata la domanda: che cosa è «figura» di vita cristiana? La qualità cristiana dell'esistenza ha come criterio la determinazione cristologica e cristocentrica. Un'esplicitazione di questa affermazione porta alla necessità di calibrare bene fra loro due determinazioni teologiche fondamentali così formulabili: 1) Gesù Cristo, Figlio crocifisso e Signore risuscitato, non è soltanto forma singolare della rivelazione del vero Dio, ma anche la figura irripetibile del vero credente (Gesù è «figura assoluta» del credente, per cui la vita cristiana è precisamente quella vita che è «autORIZZATA» dalla figura cristologica di Gesù, una vita «in Cristo», un «rimanere con Gesù» anche in tutte le sue prove; 2) L'esercizio delle virtualità esistenziali e storiche della imitazione/sequela del Signore — in sentimenti, parole ed opere della liberazione dal male — in favore d'altri è appunto la forma testimoniale della vita cristiana. La fede cristologica è infatti intrinsecamente testimoniale: essa ritrova in Cristo Gesù la figura originaria, il fonda-

to eteronomo e non riproducibile dell'autentica vita filiale secondo lo Spirito in obbedienza al Padre.

La fede testimoniale però si determina concretamente in riferimento e in dipendenza dall'evento originario del suo costituirsi, che è appunto la relazione del Signore con la comunità dei discepoli da un lato, e l'ordinamento apostolico della Chiesa dei credenti dall'altro lato. Lo svolgimento di queste affermazioni ha portato Sequeri a ribadire che la vita cristiana si dà solo in «raffigurazioni» che cercano e trovano la loro legittimazione da parte di Gesù quali pertinenti raffigurazioni della buona relazione con Dio. Gesù è *la* buona relazione con Dio in senso assoluto, e non semplicemente *una* figura possibile di questa universale relazione. La vita cristiana si dà pertanto in Gesù come un *unicum* che è essenzialmente *figura*. E per questa stessa ragione la vita cristiana può darsi soltanto in molte raffigurazioni, per cui nessuna condizione ecclesiastica né alcun ministero cristiano possono essere «di più» che una raffigurazione di vita cristiana che ha come referente una sola ed irripetibile figura. Ma anche: nessuna forma di vita ecclesiastica può essere «di meno» che una raffigurazione della vita cristiana nella sua struttura testimoniale dell'unica figura cristologica. Non sarà lecito pertanto additare la vita religiosa o la vita sacerdotale come condizioni di vita alle quali si addica la «totalità» dell'impegno evangelico, oppure la «radicale donazione» della propria vita a Cristo rispetto alla «normale» vita cristiana: ciò che qui viene indicato come elemento differenziale delle raffigurazioni materiali della vita cristiana è invece una condizione formale elementare ed originaria della vita cristiana stessa in ogni sua raffigurazione. Quest'ultima considerazione sollecita una più approfondita ricerca della qualità simbolica che dev'essere riconosciuta alle diverse raffigurazioni esistenziali dell'obbedienza della fede, per impedire che, come sembra ancora succedere in modo piuttosto massiccio, la figura del ministero ordinato continui a richiedere anche materialmente l'identificazione dello stato di vita che caratterizza semplicemente il discepolo del Signore chiamato ad annunciare l'Evangelo e ad edificare la Chiesa. «Annuncio dell'Evangelo, edificazione della Chiesa, obbedienza della fede, consegna della vita al Signore — ha continuato Sequeri — sono infatti raffigurazioni essenziali della condizione del discepolo, non variabili opzionali della fede cristiana». Il misconoscimento di questo dato sarebbe, secondo Sequeri, all'origine dell'attuale situazione pastorale che conosce il logoramento sacerdotale. «Il ministero presbiterale — ha continuato il relatore — finisce per esaurirsi nel compito di raggiungere, senza ragionevoli probabilità di successo, quello che dovrebbe essere invece proprio il punto di partenza del suo ministero: vale a dire la figura propria della fede testimoniale quale condizione comune della vita cristiana». Ne consegue non di rado la deriva del ministero ordinato verso una *routine* che cerca di garantire per i fedeli le condizioni di una religiosità convenzionale, lasciando intieramente al sacerdote il compito di realizzare la forma propria della vita cristiana come sequela del Signore e annuncio del Vangelo.

Dopo queste chiarificazioni basilari in relazione a una poco confortante situazione storica, Sequeri ha delineato la «figura presbiterale della vita cri-

stiana» indicando innanzitutto quale competenza del sacerdozio ordinato il *sovrintendere*, il *discernere*, il *provvedere alla cura dell'oggettività cristiana nella Chiesa*, traducendo così il lessico tradizionale del ministero ordinato dell'*episkopos*, del *presbyteros* e del *diakonos*. L'originario evangelico del ministero ordinato non va pertanto cercato nelle figure «sacerdotali» della «mediazione» e del «sacrificio», bensì nella più originaria figura apostolica della cura per la testimonianza della fede, e la dedizione della carità. A questa figura cristologica della fede e della carità siamo rimandati se si vuole comprendere il senso «nuovo» della figura sacerdotale che Cristo ha realizzato (cfr. lettera agli Ebrei). L'ordinamento apostolico infatti non è solo il *primo* della serie degli eventi in cui si realizza la continuità della Chiesa, bensì anche il *principio ultimo* della loro legittimazione in riferimento alla oggettività cristologica della rivelazione. Il fondamento apostolico è per la Chiesa cristiana il referente mediante il quale essa continua ad accedere alla propria oggettività, al luogo in cui «si determina in modo intrascendibile e irripetibile l'esito compiuto di una buona relazione con il Signore Gesù». La cura rivolta al permanere in forma viva e vitale di quella relazione è affidata in modo riconoscibile (pubblico) e permanente (istituito) al ministero che si situa nella linea e nella continuità con quello degli Apostoli, con l'ordinamento apostolico nella sua oggettività cristologica. La competenza ecclesiastica, che definisce formalmente il ministero ordinato, non potrà però realizzarsi se non come determinazione della figura del discepolato. Ciò non è da intendere nel senso che la qualità della vita cristiana possa in qualche modo sostituire la competenza richiesta: qualità di vita cristiana e competenza non sono né giustapposte né alternative. Una duplice deriva dovrebbe pertanto essere esorcizzata: la sovradeterminazione spirituale della propria inettitudine ministeriale, e la sovradeterminazione ossessiva della propria identificazione funzionale. Un'equilibrata spiritualità sacerdotale comporta l'assimilazione di uno stabile orientamento esistenziale di questa auspicata correlazione. Il luogo di una simile spiritualità è stato indicato da Sequeri attraverso la classica figura morale della «virtù» quale *habitus* della condotta buona e degna della propria condizione.

Sequeri ha cercato infine di dare concretezza al discorso sulla virtù indicando tre virtù tipicamente sacerdotali: fare memoria del Signore (a); propiziare i doni dello Spirito (b); riconciliare con la Chiesa (c).

a) L'attitudine a *fare memoria* significa ad un tempo idoneità e inclinazione, competenza e orientamento abituale, e si polarizza attorno alle forme kerigmatica e sacramentale della memoria del Signore. Al ministro ordinato è affidata la rappresentazione del carattere istituzionale, e non semplicemente personale, di questa memoria cosicché essa rimanga obiettivamente disponibile per ognuno nella Chiesa mediante l'interpretazione delle Scritture canoniche e la celebrazione sacramentale. «Non quindi — ha detto Sequeri — l'enfasi personale ed estemporanea della fede del *singolo* deve emergere in questo fare memoria, bensì la *Chiesa* come soggetto di questa memoria».

b) La attitudine *propiziatrice* nei confronti dei doni dello Spirito rappre-

senta l'interesse tipicamente istituzionale della Chiesa per il disinteressato riconoscimento delle opere dello Spirito santo. Il sacerdote rappresenta in questo caso la Chiesa in quanto comunità che non chiede per sé, ma si prende cura della capacità della Chiesa di educare i propri figli alla scoperta della volontà del Signore e all'esercizio del discernimento nei confronti dell'opera di Dio nella propria vita. In tal modo il sacerdote è custode per ognuno della possibilità che nessun dono vada perduto, né debba esercitarsi a dispetto della Chiesa, o sia mortificato dalla prevaricazione della Chiesa stessa. Per poter svolgere questo compito il sacerdote deve vivere nella libera povertà di chi non dipende per la sua esistenza da coloro per i quali svolge il proprio ministero.

c) Il sacerdote è poi specialmente dedicato all'opera della *riconciliazione* con la Chiesa. L'attitudine qui richiesta è insieme disponibilità e capacità di custodire e di propiziare un buon rapporto con la Chiesa. «Il sacerdote — disse Sequeri — custodisce e rappresenta istituzionalmente il desiderio che la Chiesa deve avere di perdonare e di farsi perdonare».

Sequeri si è poi soffermato sulla necessaria riforma spirituale e pratica dell'articolazione interna all'ordine ministeriale, sulla quale qui non riferiamo. Mi sembra utile invece attirare l'attenzione sulle due conclusioni della relazione Sequeri. La *prima* descrive i ministri ordinati come «l'ordine dei saggi, alla cui competenza la Chiesa si affida, della cui virtù si fida, che ha cura dell'*ekklesia* dei credenti». Il relatore ha espresso la convinzione secondo la quale la «raffigurazione» della forma di vita e di esercizio, in cui si esprime l'obbedienza del ministero ordinato all'originario evangelico e all'ordinamento apostolico, non è possibile senza il ricorso alla mediazione storica dell'esperienza religiosa e civile, che a sua volta deve essere teologicamente e fenomenologicamente verificata per sfuggire alla pura e semplice omologazione con le figure istituzionali della vita civile e religiosa. Stigmatizzando il carattere insopportabilmente retorico e nominalistico di molta letteratura pastorale e spirituale sull'identità del prete, e sulla specificità cristiana della sua figura, Sequeri ha proposto il riferimento alla costellazione simbolica evocata dal termine neotestamentario di *presbyteros*. Competenza e affidabilità sono le qualità che si attendono dall'ordine dei presbiteri quale ordine dei «saggi» che devono essere capaci di *saper spiegare* e di *saper fare* ciò che è obiettivamente richiesto dalla loro specifica funzione: sovrintendere, discernere, provvedere alla cura dell'oggettività evangelica per la *ekklesia* dei credenti.

La seconda conclusione di Sequeri segnalava «la vitalità dell'ordinamento apostolico come passione possibile e come libertà necessaria». Per diventare «passione possibile», la cura dell'istituzione ecclesiastica non implica affatto che l'interesse per l'oggettività sia alternativo nei confronti di una personale e profonda assimilazione del principio personale e della concretezza storica della vita cristiana. Deve anzi diventare *possibile* che l'ufficio ecclesiastico sia figura autentica della passione evangelica e non soltanto dell'efficienza doverosa, della personale dedizione e non solo dell'ordinaria amministrazione. Questa possibilità a sua volta deve rivestire i panni

di una «libertà necessaria». «Il presbitero — ha detto Sequeri al termine della sua relazione — non si dedica a *quella* cura della Chiesa perché non gli è consentito o non sarebbe capace, o avrebbe timore di fare altro». È bene allora che si faccia assai più chiara la libertà necessaria alla dedizione al ministero. E ciò per l'attendibilità della Chiesa e per la credibilità del Vangelo stesso.

* * *

Ho riferito con abbondanza sulle relazioni di un Convegno ben preparato e ben articolato, con una precisa calibratura del tema da parte di tutti i relatori. Ciò suppone evidentemente una previa ed accurata riflessione interna al gruppo dei relatori, e l'accordo sul taglio di ogni relazione al punto che qualcuno poté trarre l'impressione che si sia trattato di un Convegno «a tesi». Giustamente G. Colombo precisò che si trattava, sì, di un Convegno a tesi, ma di una tesi che era il risultato di un'ipotesi di ricerca elaborata assieme con l'apporto di specifiche competenze diverse. La proposta del Convegno, indicata dal titolo stesso, che non è debitore in quanto titolo al linguaggio convenzionale presente nella vulgata dei testi della pubblicistica e della propaganda, esprime con nettezza la posizione cattolica tradizionale, liberandola da incrostazioni e superfetazioni che si erano via via formate col passare dei secoli, sino a non lasciar più trasparire con chiarezza la posizione originaria. Ne hanno risentito sia la teologia del ministero ordinato, sia la prassi pastorale. Va quindi riconosciuto alla Facoltà milanese il merito di aver tentato felicemente di ricondurre l'identità del ministero ordinato al solido fondamento della cura per l'oggettività della fede. Ciò, come ho già osservato, non costituisce una novità né in relazione alla grande tradizione ecclesiale, né in relazione a proposte teologiche recenti, fra le quali basti segnalare alcuni studi di J. Ratzinger (si veda il sintetico articolo del 1976 *Il sacramento dell'ordine come espressione sacramentale del principio di tradizione*, pubblicato in italiano in J. Ratzinger, *Elementi di teologia fondamentale, Saggi sulla fede e sul ministero*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 147-160) e del nostro S. Dianich (cfr. *Teologia del ministero ordinato*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1986). La proposta «tradizionale» della Facoltà di Milano non si inserisce però, a mio avviso, come qualcuno potrebbe sospettare, in un disegno di restaurazione e di normalizzazione, per usare alcune parole di certa pubblicistica recente. Il richiamo al dato tradizionale è infatti sostenuto da una vigile attenzione alla situazione storica contemporanea, con i suoi mutamenti sociali e con le variazioni paradigmatiche presenti nella concezione della Chiesa e del ministero, ferma restando la fedeltà all'obiettivo missione ecclesiale e ai suoi ineludibili compiti. Le relazioni ascoltate a Milano hanno cercato di dare forma e unità a fermenti e richieste che in qualche modo già avevano trovato espressione in una varietà di scritti e di saggi, una varietà talora scomposta, alla quale il Convegno milanese ha cercato di dare forma segnalando le radici sia della *crisi* (la soggettivizzazione della fede nell'odierna comunità ecclesiale) che del *problema* (il fondamento non nominalistico né retorico del ministero ordinato).

Apprezzabile in quasi tutti i relatori è stata la volontà di unire Parola di Dio ed Eucaristia come elementi entrambi costitutivi del ministero incaricato sacramentalmente e istituzionalmente di curarsi della fedeltà della Chiesa all'oggettività della fede.

Alcune relazioni erano maggiormente rivolte a sollecitare dei problemi (Maggioni, Seveso, Sequeri), mentre altre, che avevano come referenti polemici le tendenze antigerarchiche e il processo di soggettivizzazione della fede, tendevano soprattutto a ribadire le certezze cattoliche (G. Colombo). Ma sempre all'interno di un disegno unitario e di una presa di coscienza di reali problemi, almeno di alcuni. Una rivista italiana, solitamente molto attenta e molto critica, ha giustamente elogiato il Convegno milanese per la sua volontà di andare in profondità, ricusando ogni passatismo e ogni semplicistica funzionalizzazione del prete all'istituzione ecclesiastica in quanto tale da un lato, e il ricorso a strategie privilegianti percorsi individuali dei preti o precise domande delle comunità dall'altro lato (cfr. *Il Regno-Attualità*, n. 8, 1990).

Riscontrabile era pure presso i diversi relatori la persuasione che la teologia sia capace di risolvere i suoi problemi qualora essa abbia il coraggio del retto pensare e del retto argomentare. È questa una lezione per cui la teologia italiana dev'essere grata alla Facoltà milanese, anche se può affiorare l'interrogativo: la affermata fiducia nell'argomentazione teologica non rivela talora un'autosufficienza difensiva nei confronti di altri saperi? Non è forse anche troppo frequente, da parte di esponenti della Facoltà, la denuncia delle derive della teologia francese a causa del suo infeudamento con le scienze umane? Non sarebbe necessario distinguere con maggior cura tra sudditanze indebite della teologia e confronto legittimo e necessario di essa con altre forme di sapere, anche se ciò può esporre al rischio di derive? Il rapporto fra la teologia e altre forme di sapere, in particolare col sapere delle scienze umane, resta, a mio parere uno dei nodi non completamente risolti del Convegno milanese. Così come non mi sembra ci sia stata una sufficiente presa di coscienza, proprio sul versante teologico, del rapporto fra cristologia e pneumatologia in relazione ai discorsi fatti sull'oggettività della fede e sull'identità del ministero ordinato. Ci si potrebbe forse anche augurare che si indulgesse di meno ad una certa *prolixitas sermonis* che rischia di instaurare una nuova forma di retorica, talora a scapito della comprensione dei punti focali sui quali si vorrebbe attirare l'attenzione. Le moderate osservazioni critiche che mi sono permesso di avanzare non mi impediscono di consentire largamente con le conclusioni tratte dal Preside della facoltà, Mons. G. Colombo, al termine del Convegno. Innanzitutto il ministero presbiterale e la figura del prete non sono un problema insolubile, né una ricerca da intraprendere ogni volta a partire dal punto zero. L'impostazione corretta di una ricerca che sia fedele al Nuovo Testamento e alla grande tradizione ecclesiale può giungere perlomeno a liberare la questione del prete dagli pseudoproblemi. In particolare, ha sottolineato G. Colombo, le relazioni, di fronte al medesimo problema del ministero presbiterale, sono giunte alla stessa soluzione concernente sia i presupposti che le conclusioni.

I presupposti sono: 1) che il problema del ministero presbiterale è interno e funzionale al problema della Chiesa, e ne subisce i condizionamenti; 2) che il problema della Chiesa è legato alla situazione storica della società (caratterizzata, ai nostri giorni, dal fenomeno complesso della «secolarizzazione»); 3) che per ricercare la soluzione occorre risalire al principio, cioè all'Evangelo, riportando ad esso sia le strutture pastorali che la spiritualità cristiana.

La conclusione concerne il ministero la cui identità/oggettività non proviene né dal ministro, né dalla comunità, né dalla contingenza storica, ma da un principio riscontrabile nel Nuovo testamento, e antecedente sia il ministro che la comunità. Il principio assicura al ministero la solida base su cui si impianta, e non lo lascia alle fluttuazioni personali, comunitarie e storiche. La fondazione del ministero fa sì che il ministro sappia da dove viene e quale sia la sua direzione di marcia. In sostanza: il ministero ha la sua ragion d'essere in funzione di un fine così sintetizzato da G. Colombo: «La Chiesa è per la missione, anzi è in se stessa missione, e il ministero presbiterale è in funzione della missione della Chiesa. Propriamente il ministero presbiterale è il ministero della "cura" dell'oggettività cristiana, cioè della fedeltà al Vangelo per tutta la comunità ecclesiale impegnata costituzionalmente nella missione».

Ci si può augurare che la ricerca iniziata al Convegno venga arricchita da ulteriori apporti, volti anche a segnalare percorsi operativi ai quali sono particolarmente interessati gli educatori dei futuri presbiteri della Chiesa(*).

FRANCO ARDUSSO

Facoltà Teologica

Via XX Settembre, 83 - Torino

15 maggio 1990

(*) Gli atti del Convegno sono raccolti nel volume AA.VV., *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Milano, Glossa, 1990 [NdR].