

SC

la Scuola Cattolica

**RIVISTA
TEOLOGICA
DEL SEMINARIO
ARCIVESCOVILE
DI MILANO**

GENNAIO-MARZO 2025

N. 1 - ANNO CLIII

LUCA CASTIGLIONI

Il ministero ordinato nell'attuale crisi della Chiesa. Problemi e prospettive (I)

DAMIANO MIGLIORINI

Metafisica trinitaria e *gender*. Per proseguire il dialogo

STEFANO CUCCHETTI

Alle radici della solidarietà con L. Bourgeois

MANUEL VALENZISI

La condizione di chi non ha potuto (ancora) sposarsi

EGIDIO GIULIANI

Approccio teologico-morale al sacramento della Penitenza

Nota

Recensioni

ANCORA

Luca Castiglioni

IL MINISTERO ORDINATO
NELL'ATTUALE CRISI DELLA CHIESA
Problemi e prospettive (I)

Sommario / Summary

L'articolo, prima parte di un dittico, reperisce gli elementi nodali della “crisi sistemica” che la Chiesa europea sta attraversando, individuandone una radice nel fenomeno del clericalismo. Di quest'ultimo indaga l'origine e descrive il processo di consolidamento, fino all'evento spartiacque del Vaticano II. Evoca, in seguito, il rinnovamento ecclesiologico che questo Concilio ha ratificato e favorito, specialmente in merito al ministero ordinato, mostrando la contestuale persistenza di elementi problematici che lasciano incompiuto il processo di trasformazione, pur riconosciuto come necessario. Su di esso – teso fra l'affermazione della sinodalità e la permanenza di registri sacrali – si concentrerà la seconda parte del contributo, di taglio prospettico e propositivo, a cui questa prima parte storico-diagnostica fornisce le basi.

This article, the first of two parts, traces the main elements of the “systemic crisis” which the European Church is going through, finding a root in the phenomenon of clericalism. The article investigates the origins and the process of consolidation of clericalism up until the turning point of the Second Vatican Council. The article then evokes the ecclesiological renewal which the Council has ratified and favored, especially regarding ordained ministry, showing the contextual persistence of problematic elements which have left the necessary process of transformation unfinished. Concerning this position which is torn between the affirmation of a synodal viewpoint on the one hand and the permanence of sacred registers on the other, the second apart of the article will provide the positive perspectives, thus building on the historical and diagnostic data provided in the first.

*Luca Castiglioni **

IL MINISTERO ORDINATO NELL'ATTUALE CRISI DELLA CHIESA

Problemi e prospettive (I)

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. CRISI DELLA CHIESA E CLERICALISMO: 1. *Alcuni segnali della crisi ecclesiale...*; 2. *...e il clericalismo fra le sue radici* – II. ORIGINI DEL CLERICALISMO: 1. *Tra dato neotestamentario e ripresa del registro sacerdotale*; 2. *Il consolidamento del processo di sacerdotalizzazione e le sue conseguenze* – III. RINNOVAMENTO ECCLESIOLOGICO E PERMANENZA DELLE PROBLEMATICITÀ: 1. *Il Concilio Vaticano II*; 2. *La stagione postconciliare*; 3. *La problematica attuale, tra «sinodalità» e «ministri sacri»* – TRANSIZIONE

INTRODUZIONE

L'intento del contributo, disposto su due articoli, è proporre una riflessione sulla nostra *Chiesa malata che Dio sta curando*. Cerchiamo di offrire elementi di diagnosi e di discernere le trasformazioni necessarie, fondandoci sull'azione preveniente della Grazia e dialogando con voci che aiutano a percepirla e ad assecondarla.

La nostra Chiesa è gravemente *malata* perché, specialmente in Occidente, sta attraversando una “crisi sistemica” che concerne sia il messaggio cristiano, sia il governo ecclesiale. È malata nelle sue comunità, che conoscono il restringimento territoriale, la frammentazione, l'esculturazione e l'estenuazione pastorale, e sanguina per le ferite provocate dallo scandalo degli abusi. Fra le cause di questa malattia, occorre nominare il clericalismo, cioè l'usurpazione dei carismi offerti a tutti da parte di alcuni soltanto. La visione piramidale della Chiesa – che esso veicola e sostiene – è dovuta anche all'ambiguità dei riferimenti teologici, presenti finanche nei testi normativi del Vaticano II. In essi si nota un avanzamento rispetto alla secolare separazione clero-laici, ma ancora si percepiscono

* Professore straordinario di Teologia Fondamentale presso il Seminario Arcivescovile di Milano.

compromessi e incompiutezze, per cui la tensione fra l'ideale proclamato e il peso dell'eredità costantiniana e gregoriana rimane.

Questa Chiesa malata appartiene a Dio, che *già la sta curando* mediante l'azione del suo Spirito che purifica e rinnova. Solo questa professione di fede può sostenere la conversione di mentalità resasi oggi necessaria, anzi urgente. È pericoloso, infatti, permanere in un sentimento di scacco ineluttabile, di fine inesorabile della cristianità; occorre uscirne risolutamente, prestando attenzione ai doni che la Grazia di Dio ha già elargito: sono essi il segno tangibile del suo operare. Sulla scia di Ghislain Lafont¹, leggiamo tracce di questi doni in alcuni impulsi che papa Francesco ha dato alla Chiesa, tre in particolare: (i) la centratura sulla divina *dolcezza* (come mostra l'insistenza, dagli esordi del pontificato fino alla *Dilexit nos*, sul fatto che il nome di Dio è misericordia, "amore in eccesso"), il che invita a ricentrare su questo tratto la comprensione e l'annuncio della verità; (ii) la concezione della verità come *poliedro*, anziché come sfera, il che richiama la necessaria convergenza di piani diversi e relativizza la pretesa di espressioni e pratiche identiche dappertutto e sempre; (iii) il *rovesciamento della piramide* ecclesiale, immagine che porta in primo piano la realtà della Chiesa quale "Popolo di Dio" e "Corpo di Cristo", rimarcando che la sinodalità è sua dimensione costitutiva.

La Chiesa, in effetti, è un corpo costituito non da membra gerarchizzate nel senso della superiorità/inferiorità, ma articolate perché coessenziali: i capitoli 12-14 della *Prima Lettera ai Corinzi* rimangono, in tal senso, un riferimento capitale. È questo corpo, nella sua integralità, ad essere chiamato al servizio del Regno: urge riscoprire tale *comune e sinergica ministerialità* – il primaziale *munus propheticum* connota tanto i battezzati e le battezzate quanto i ministri ordinati – e, all'interno di essa, ricomprendere *il senso e il valore del ministero ordinato*. Nella sua globalità, anzitutto; quindi, nell'articolazione di ministerialità diaconale, presbiterale ed episcopale, distinguendo gli elementi sacramentali immutabili dalle forme sociologiche e pastorali storicamente mutevoli.

A tale fine, giova adottare un approccio storico-critico alle successive configurazioni del ministero ordinato, così da smascherare ideologie e compromessi e reperire ciò che è normativo. In particolare, è istruttivo

¹ G. LAFONT, *Piccolo saggio sul tempo di papa Francesco. Poliedro emergente e piramide rovesciata*, EDB, Bologna 2017; si veda anche, dello stesso autore e nella stessa linea, *Un cattolicesimo diverso*, EDB, Bologna 2019.

decostruire il discorso cattolico sul *sacerdozio*, per non rimanere ostaggi del secolare processo di sacerdotalizzazione-sacralizzazione e concepire in modo più adeguato, perché veramente tradizionale, l'articolazione fra ministero sacerdotale, esercizio del potere nella Chiesa e presidenza, soprattutto nel rapporto fra quella della comunità e quella del sacrificio eucaristico. Senza dimenticare che l'*unità battesimale* – dono di grazia sacramentalmente offerto – si traduce in effettiva *fraternità ecclesiale* – esito di libere scelte – solo mediante il laborioso cammino della *sinodalità*, oggi chiaramente proclamata, ma non ancora pienamente praticata.

Concretamente, il nostro contributo svilupperà una prima parte storico-diagnostica (in questo numero della rivista) e, su questa base, una seconda parte prospettico-propositiva (in un prossimo numero). Nel presente articolo, dopo aver segnalato alcuni sintomi della crisi ecclesiale in corso, ritrovandone una radice nel clericalismo (§ 1), approfondiamo l'origine di questo fenomeno e il processo del suo consolidamento (§ 2). In seguito, presentiamo il rinnovamento ecclesiologico operato dal Concilio Vaticano II, specialmente in merito al ministero ordinato, mostrando la contestuale persistenza di elementi problematici, che lasciano incompiuto il processo di trasformazione, pur riconosciuto come necessario (§ 3).

I. CRISI DELLA CHIESA E CLERICALISMO

Nell'attuale momento storico dell'Occidente – riconosciuto come cambiamento d'epoca e non solo come epoca di cambiamenti – la Chiesa (cattolica) sta attraversando una profonda crisi. Certo, essa va compresa all'interno di una stagione di grande instabilità per le democrazie di *tutto il pianeta* e di smarrimento delle certezze non solo religiose. Mentre emergono nazionalismi, sovranismi e fondamentalismi che producono spaventosi conflitti, va in frantumi la fiducia dell'uomo di poter costruire un sistema di senso globale e di poter dominare le forze naturali, come l'emergenza ecologica e la recente pandemia hanno palesato. Volendo però concentrare l'attenzione sulla *crisi della Chiesa* in Occidente, osserviamo che essa concerne sia il messaggio cristiano – che fatica ad essere trasmesso, perché il mondo lo percepisce come corpo estraneo – sia il governo ecclesiale, ancora troppo segnato dalla concentrazione dei poteri nelle mani di una gerarchia clericale maschile. Potendo fare riferimento

a valide diagnosi sociologiche² e teologiche³, ci limitiamo qui a segnalare alcuni sintomi salienti della situazione ecclesiale in Europa.

1. Alcuni segnali della crisi ecclesiale...

Le analisi, oltre che l'esperienza comune, registrano la crescente scollatura e la *divaricazione* fra la realtà sociale e il modello proposto dalla Chiesa in vari ambiti, soprattutto nel modo di concepire la presenza e il ruolo delle donne e nel modo in cui essa parla della sessualità. La Chiesa è percepita come un'istituzione vecchia, poco avvertita dell'irruzione di un mondo nuovo e ad esso impermeabile, nostalgica di un passato in cui era influente, ingessata e dogmatica nel suo insegnamento, per il quale impiega categorie troppo statiche. Al netto delle esagerazioni, la Chiesa oggettivamente non costituisce più un elemento decisivo di coesione sociale e di organizzazione del territorio. Il cristianesimo deve affrontare non solo la secolarizzazione – che ha provocato se non già la fine del religioso, di certo la sua trasformazione, specialmente perché le istituzioni tradizionali non ne detengono più il monopolio –, ma anche l'*esculturazione*⁴. In effetti, la Chiesa registra la dissoluzione della sua funzione culturale e la sua irrilevanza (o perdita di rilevanza) nella comunità umana: gli attacchi polemici di chi avversa la religione cristiana lasciano il posto alla tranquilla indifferenza dei più nei suoi riguardi, il che, per altro, non coincide con l'assenza di una ricerca spirituale⁵. Certamente gli aberranti episodi

² Per esempio L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, EDB, Bologna 2017 e D. HERVIEU-LÉGER - J.L. SCHLEGEL, *Vers l'implosion? Entretiens sur le présent et l'avenir du catholicisme*, Seuil, Paris 2022.

³ Cf C. THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Queriniana, Brescia 2021.

⁴ Il termine «exculturation» viene dalla sociologia delle religioni e designa il fatto che i soggetti, i valori e le rappresentazioni del cattolicesimo oggi non fanno più parte dei riferimenti condivisi nell'universo culturale della società (francese, ma la dinamica si estende a molti altri Paesi). «Esculturazione», dunque, indica l'uscita della società dalla sfera cattolica, a livello non più solo politico, ma anche culturale, cf D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

⁵ Il fatto è che quest'ultima non ha più a che fare con la religione, specialmente per i giovani, e talvolta neppure con Dio, cf ISTITUTO GIUSEPPE TONIOLO, *La condizione giovanile in Italia. Rapporto giovani 2024*, Il Mulino, Bologna 2024; R. BICHI - P. BIGNARDI (cur.), *Cerco, dunque credo? I giovani e una nuova spiritualità*, Vita e Pensiero, Milano 2024²; P. BIGNARDI, *Dio, dove sei? Giovani in ricerca*, Avvenire - Vita e Pensiero, Milano 2024.

di pedocriminalità e gli abusi di potere psicologici e sessuali hanno ulteriormente minato la credibilità della Chiesa e gettato un'onda di discredito sui suoi ministri ordinati; più radicalmente, tali *scandali* hanno segnalato la presenza di dinamismi perversi nell'insieme del sistema ecclesiastico, come prova l'altrettanto scandaloso meccanismo di autoprotezione attuato prima della "tolleranza zero" sui casi di pedofilia.

Al suo interno, poi, la Chiesa è ferita dalla *mancanza di unità*, non solo a motivo delle difficoltà (teologiche) nel dialogo ecumenico, ma anche per le divisioni presenti fra cristiani della stessa confessione. Anzi, le distonie sono profonde anche all'interno della stessa comunità, al punto che «persone che nello stesso banco in chiesa professano lo stesso credo hanno idee di Dio molto differenti»⁶; ciò avviene anche perché una cultura della comunicazione rispettosa delle diversità è lontano dall'essere diffusa. Inoltre, la Chiesa subisce il progressivo *restringimento* della sua superficie sociale e conosce la crescente *frammentazione* della sua presenza sul territorio. Registra, da decenni, la riduzione dei ministri ordinati, come anche dei candidati all'ordinazione e alla vita religiosa, mentre la scelta di "importare" preti da altri continenti va mostrando tutti i suoi limiti. A ben vedere, poi, la *riduzione numerica* più significativa è quella dei cristiani "convinti". Le parrocchie sono estenuate dalle emorragie silenziose dei fedeli e specialmente delle donne, una volta baluardo dell'animazione comunitaria e dell'opera di trasmissione della fede, la quale oggi risulta stentata, anche perché si celebrano sempre meno matrimoni religiosi e ci sono sempre meno "famiglie cristiane". Persino tra chi si professa cristiano, per altro, non è assente il fai-da-te religioso, così come una recezione selettiva dell'insegnamento della Chiesa, specialmente in ambito morale.

Per questi ed altri motivi, in molte comunità ecclesiali si vanno diffondendo sentimenti di frustrazione e delusione per le «reti vuote» (cf Lc 5,5). Si respirano stanchezza e malinconia, *confusione e incertezza*. E anche *paura*: ci si chiede se il momento presente sia proprio quello che precede lo scacco inesorabile del cristianesimo e della Chiesa, che sembrano muoversi verso l'«implosione», il «fine corsa» o persino il termine di una «agonia»⁷. Il Sinodo sulla Sinodalità 2021-2024 riconosce questi elemen-

⁶ T. HALÍK, *Pomeriggio del cristianesimo. Il coraggio di cambiare*, Vita e Pensiero, Milano 2022, 11.

⁷ Si fa riferimento alla celebre Lettera Pastorale del 1947 dell'arcivescovo di Parigi, E. SUHARD, *Essor ou déclin de l'Eglise* (riedita da Artège nel 2018, con prefazione del

ti di crisi, anche se sceglie di concentrarsi meno sulle tinte fosche e più sulla speranza d'avvenire e sulle ipotesi di trasformazione⁸. Significativa è la richiesta emersa dalla più ampia consultazione della storia cristiana: i battezzati/e desiderano una *profonda riforma* della Chiesa, che non si limiti a operazioni di *restyling*, ma tocchi le strutture. E questo a partire dall'esercizio effettivo della sinodalità, dal protagonismo delle comunità cristiane e dalla riqualificazione, in esse, del sacerdozio battesimale, compreso nel suo strutturale e non subordinato rapporto con il sacerdozio ordinato.

2. ...e il clericalismo fra le sue radici

In effetti, fra i problemi nevralgici segnalati sia da papa Francesco⁹ che dall'Assemblea Sinodale¹⁰ vi è il fenomeno del clericalismo, che è la *concentrazione* di tutti i ministeri e i poteri – elargiti dal Risorto all'intero Popolo dei credenti – nelle mani del solo clero. Il clericalismo è confortato dall'autoritarismo, dal conservatorismo, dal tradizionalismo e dall'«indietrismo»¹¹. Afferiscono a questo problema la formazione separata dei ministri ordinati rispetto al resto del popolo di Dio, l'ancora scarsa presenza delle donne nei ruoli di responsabilità ecclesiale, la pastorale di ripetizione – miope perché pensata in funzione del numero di preti dispo-

card. A. Vingt-Trois), che in italiano apparve con un titolo più allarmistico: *Agonia della Chiesa*. Nell'Europa contemporanea, questa espressione non appare più esagerata.

⁸ Cf XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale* “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione” (26 ottobre 2024), per esempio i numeri 6.47.53-55.

⁹ Cf FRANCESCO, *Lettera al Popolo di Dio* (20 agosto 2018). Ne citiamo uno stralcio eloquente: «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 anormale 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».

¹⁰ Cf ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale*, 74.98.

¹¹ Suggestiva espressione coniata dal papa, cf FRANCESCO, *Discorso ai membri della Commissione Teologica Internazionale* (24 novembre 2022).

nibili –, la confusione dovuta all'attuale coesistenza di diversi modelli di prete e il “clericalismo dei laici”, cioè la resistenza al cambiamento presente nei collaboratori (parrocchiali), non di rado i più stretti, quando si abbarbicano sul “si è sempre fatto così”, perché sprovvisti di strumenti per immaginare un'alternativa.

Nella concretezza dei fatti, poi, non è detto che tutti i preti siano clericali; anzi, molti (i più?) non lo sono. Tuttavia, essi permangono al cuore di un sistema segnato dal clericalismo, di cui si coglie oggi tutta la *precarietà*, essendo divenuto insostenibile, da una parte, mentre mancano, dall'altra, delle rodiate alternative. Insomma, la precedente situazione di equilibrio è andata persa, ma non si è ancora raggiunto un equilibrio nella nuova situazione. In tal senso, si può precisare che il problema è riferito meno al calo numerico dei preti e più alla crisi di identità che molti di loro, non solo giovani, stanno tutt'oggi attraversando, tramortiti dalla confusione circa il loro ruolo e il loro riconoscimento¹². I fedeli laici sembrano esprimere una maggiore vivacità e disporre di un potenziale enorme, che chiede di trovare espressione; di fatto, però, ancora manca un pieno riconoscimento di questa loro autorità e un'effettiva consapevolezza dei loro carismi (e un'adeguata formazione che permetta di impiegarli al meglio).

Ora, la gestione di questa situazione “anfibia”, cioè di questa laboriosa fase di *transizione*, grava in larga parte sulle spalle dei presbiteri. Molti di loro, in effetti, sono ancora ben sollecitati al livello dell'amministrazione di sacramenti e sacramentali, anche se molti membri “inattivi” della comunità concepiscono la parrocchia come mera erogatrice di servizi religiosi; d'altra parte, i preti avvertono la responsabilità e l'urgenza di perseguire l'opera evangelizzatrice coinvolgendo i membri “attivi” della comunità cristiana e favorendo il suo dinamismo missionario, il che può avvenire solo mediante l'attuazione di processi trasformativi. In altri termini, un buon parroco, responsabile e legale rappresentante della parrocchia, non può dall'oggi al domani “buttare a mare” quanto si faceva in precedenza, specialmente se talune prassi ancora funzionano; gli tocca, però, la fatica di farlo mentre si avventura – non da solo – in percorsi sperimentali e in

¹² Cf E. CASTELLUCCI, «Ministero e spiritualità del prete: problemi e prospettive», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano 2023, 293-307 e l'aggiornata bibliografia segnalata da L. TONELLO, «Invito alla lettura», *Credere Oggi* 259 (1/2024) 172-174.

uno stile di collaborazione a cui la Chiesa ancora non è abituata o, meglio, al quale si è presto disabituata.

II. ORIGINI DEL CLERICALISMO

Abbiamo evocato i problemi maggiori che affliggono oggi la Chiesa in Occidente, individuandone una loro radice nel clericalismo, fenomeno di cui i battezzati (preti compresi) e le battezzate possono essere più o meno consapevoli, pur essendovi immersi. Ebbene, tale opzione per cui solo il clero detiene ed esercita il potere nella Chiesa, in modo centralizzato («monarchia pontificale»), *non fa parte della Tradizione ecclesiale* in senso forte. Quest'ultima, infatti, «concepisce il potere dei chierici come esercitato dentro la Chiesa, non sulla Chiesa, come invece ritiene l'epoca moderna. [...] L'attuale concentrazione di tutti i poteri nelle mani del clero non deriva da uno sviluppo omogeneo della tradizione. Non se ne deve concludere perciò che questo sviluppo sia infedele, ma che la Chiesa di oggi è certamente libera di introdurre una maggiore sinodalità nella sua vita e che dovrebbe anche correggere alcune traiettorie divenute troppo unilaterali sul piano dottrinale»¹³. Ora, quando si cerca di individuare l'origine di questi sviluppi unilaterali e delle deviazioni che essi producono, ci si imbatte nel processo di *sacerdotalizzazione-sacralizzazione* delle guide ecclesiali (ministri ordinati), che ha avuto luogo assai presto nelle chiese.

1. Tra dato neotestamentario e ripresa del registro sacerdotale

In effetti, mentre il Nuovo Testamento riserva la terminologia sacerdotale al solo Gesù Cristo¹⁴ e al sacerdozio del Popolo di Dio¹⁵ – dunque

¹³ H. LEGRAND - M. CAMDESSUS, *Una Chiesa trasformata dal popolo*, Paoline, Milano 2021, 117.123

¹⁴ Secondo la *Lettera agli Ebrei*, Gesù Cristo (che non è sacerdote nel senso culturale ebraico di sacrificatore di animali nel tempio) ha compiuto, una volta per tutte, il ruolo del sommo sacerdote realizzando, con l'offerta della sua vita santa, ciò che nessun mediatore e nessun rituale umano avrebbe mai potuto realizzare, cioè l'effettiva riconciliazione con Dio mediante il perdono dei peccati. In tal modo, ha anche eliminato le barriere che separavano gli uomini da Dio, cosicché tutti i credenti possono ora presentarsi, dietro a lui, direttamente davanti a Dio.

¹⁵ Secondo la *Prima lettera di Pietro* (cf 1Pt 2,5.9), i credenti sono le «pietre vive» di un tempio spirituale che contribuiscono a edificare con la loro vita informata dalla sequela

mai la applica ai ministeri ecclesiali¹⁶ –, le comunità cristiane impiegano fin dai primi secoli un *vocabolario sacerdotale* per designare il ministero delle guide della comunità, dei vescovi (*episkopoi*) e dei presbiteri (*presbyteroi*); tale linguaggio, all'evidenza, ancora oggi sussiste, ratificato dai testi normativi (cf *Lumen gentium* 28). Ora, gli studi permettono di raccogliere alcuni dati significativi sulla ministerialità nella Chiesa delle origini¹⁷. (i) La Chiesa nata dall'annuncio evangelico non deriva né delle istituzioni dell'Antico Testamento, né del suo culto; (ii) Gesù Cristo non ha dato specifiche determinazioni istituzionali in merito all'esercizio del ministero o alle funzioni all'interno della Chiesa; (iii) nel NT non si può rintracciare la figura del presbitero e ancora meno quella del sacerdote con tratti definiti e nettamente distinti da quelli degli altri uomini e donne alla sequela di Gesù (i termini *presbyteroi*, *épiskopoi* e *diakonoi* non si riferiscono ai presbiteri, ai vescovi e ai diaconi come a tre figure ministeriali precisamente e stabilmente delineate); (iv) i primi cristiani hanno dovuto ricercare linguaggi nuovi per esprimere le funzioni che differenziavano i membri della comunità e lo hanno fatto, non di rado, mutuando ruoli e cariche di gruppi sociali contemporanei, in qualche modo analoghi al loro.

di Gesù Cristo, la «pietra d'angolo». In questo modo, essi realizzano il sacerdozio comune del Popolo di Dio, il che non significa che la qualifica di sacerdote vada attribuita ad ogni cristiano singolarmente preso. Anche il libro dell'*Apocalisse* (cf Ap 1,6; 5,10; 20,6) si riferisce a un numero di eletti aventi dignità regale e sacerdotale, pur non essendoci alcun tempio nella «città santa», dal momento che «l'Onnipotente e l'Agnello sono il suo tempio» (cf Ap 21,22).

¹⁶ «Le uniche parole di Gesù relative al ministero, o a funzioni entro la comunità, impiegano il linguaggio del servizio (*diakonia/duléuein*: cf Mc 9,35; 10,42-45 //; Gv 13,16; 15,20), che però nei vangeli “definisce nello stesso tempo l'esistenza del discepolo di Gesù e l'adempimento di funzioni speciali nella comunità”. Tale terminologia è applicata esemplarmente all'esistenza e alla missione di Gesù» (F. DALLA VECCHIA, *Prefazione all'edizione italiana*, in M. EBNER, *La Chiesa ha bisogno di sacerdoti?*, Queriniana, Brescia 2023, 13-14).

¹⁷ Cf alcuni contributi “storici”: J. MCKENZIE, «Strutture ministeriali nel Nuovo Testamento», *Concilium* 4/8 (1972) 36-48; J. DELORME (ed.), *Il ministero e i ministeri secondo il nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Paoline, Milano 1977; G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino 1979. Cf anche gli autorevoli P. GRELOT, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Piemme, Casale Monferrato 1988; E.W. STEGEMANN - W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 1998; C. PERROT, *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*, San Paolo, Milano 2002; T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri. I. La vivacità degli inizi (I-III secolo)*, Ancora, Milano 2010.

L'interrogativo, dunque, s'impone: *perché il linguaggio cultuale-sacerdotale è divenuto così rilevante* nella descrizione delle funzioni ministeriali della comunità cristiana? Flavio Dalla Vecchia, fra altri, suggerisce due elementi nodali, pur senza chiarire se vadano intesi quali cause del processo di sacerdotizzazione o sue conseguenze. Il primo è il fatto che, nella riflessione dei Padri, l'*interpretazione sacrificale* che la lettera agli Ebrei dà della morte di Cristo si è imposta sempre di più, portando a una peculiare comprensione della celebrazione eucaristica e del ruolo dei ministri in essa¹⁸. Il secondo è che, da quando si è iniziato a leggere l'Antico Testamento come figura del Nuovo – avendo superato la fase di differenziazione della Chiesa da Israele –, è stato possibile *paragonare le istituzioni ecclesiali* a quelle veterotestamentarie, leggendole nel segno della continuità e del compimento. La Chiesa è «comunità nuova sorta dal sacrificio di Cristo, che celebra un culto nuovo e che si struttura in forme e ministerialità nuove, che ora esprimono in pienezza quello che le antiche realizzavano solo in figura. [...] Non è il sacerdozio levitico che spiega il sacerdozio cristiano, ma è piuttosto il ministero cristiano che ha incontrato, nel linguaggio che presenta il sacerdozio levitico, una possibilità di esprimere la propria funzione in relazione a Cristo»¹⁹. Inserendosi nella logica di questo parallelismo, Martin Ebner segnala una ragione *eminenteemente pratica* al processo di sacerdotizzazione dei ministeri ecclesiali, del quale giova riascoltare anche lo sviluppo:

È un fatto storico che le guide delle comunità cristiane si definiscano come sacerdoti per la prima volta a partire dagli inizi del III secolo, ma senza svolgere le attività tipiche di questo gruppo professionale [...]. I presbiteri/preti cristiani sono dunque sacerdoti solo in senso metaforico. Questa metafora, però, ha dato vita a una nuova classe, il clero, che d'allora in poi si contrappone ai non-sacerdoti, detti "laici". Un significativo cambio di nome ha prodotto conseguenze sociologiche tangibili. L'intenzione originaria, che ha portato questa ridenominazione delle guide della comunità come "sacerdoti", non era affatto di natura teologico-sacramentale o ministeriale. È stato perseguito un obiettivo molto pratico. Si trattò di giustificare la remunerazione da parte del-

¹⁸ Cf F. DALLA VECCHIA, *Prefazione*, 18. Cf A. VANHOYE, *Sacerdozio*, in P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Milano 1988, 1387-1398.

¹⁹ F. DALLA VECCHIA, *Prefazione*, 19-20.

le comunità. *Per questo scopo* venne ripreso il parallelismo con il personale anticotestamentario del tempio²⁰.

Quest'ultimo, infatti, riceveva la «decima» da parte dei credenti: tale pratica dev'essere parsa conveniente, nel migliore dei sensi, anche ai ministri della Chiesa, perché tramite essa potevano passare da un servizio non remunerato, dunque necessariamente a tempo parziale, ad una completa dedicazione al ministero ecclesiale, potendovi attingere di che sussistere.

2. Il consolidamento del processo di sacerdotalizzazione e le sue conseguenze

Il problema è che la ripresa di questo linguaggio e l'interpretazione sacerdotale di alcuni ministeri ecclesiali hanno favorito la ricomparsa di elementi che la novità cristiana aveva permesso di superare. In effetti, la *Lettera agli Ebrei* afferma che il sacrificio definitivo di Gesù – vero e unico «sommo sacerdote» – ha abbattuto le barriere che separavano gli uomini da Dio, rendendo inutile la figura di sacerdoti (sacrificatori) mediatori; la *Prima Lettera di Pietro*, dal canto suo, sottolinea la comune dignità sacerdotale del popolo dei credenti, tutti «pietre vive» del tempio di Dio; la formula battesimale di *Galati* 3, 27s., testo capitale, mostra che la fede in Cristo abolisce ogni divisione in categorie di inferiori e superiori, come lo erano gli schiavi rispetto agli uomini liberi e le donne rispetto uomini.

Invece, il ripresentarsi dell'immaginario sacerdotale veterotestamentario rilancia l'idea della *separazione in classi* – ripristinando, appunto, la “classe” sacerdotale – e ripropone l'interpretazione *gerarchica delle differenze* fra persone²¹. In particolare, si rivela pesante l'eredità della sociologia del tempio in merito alle norme di purità rituale (progressivamente decadute), alle quali i sacerdoti dovevano attenersi per potersi avvicinare al Dio tre volte Santo: nessun altro, al di fuori di loro, poteva presentarsi al suo cospetto. Ciò non solo stabiliva confini netti, anzi separazioni tra i

²⁰ M. EBNER, *La Chiesa ha bisogno di sacerdoti?*, 105-106.

²¹ È chiaro che l'effettiva decostruzione delle gerarchie sociali e religiose mai sarebbe potuta avvenire in modo immediato e neanche rapido (si pensi a quanto è stato lungo e laborioso il processo di abolizione della schiavitù, nonostante la chiara affermazione del fatto che in Cristo «non c'è schiavo né libero»); nondimeno, occorre constatare che il rilancio del registro sacerdotale non ha favorito la trasformazione dei rapporti nella Chiesa nel senso dell'uguaglianza battesimale.

sacerdoti e il resto del popolo²², ma creava anche una gerarchia. Siccome solo i sacerdoti possono approcciarsi al mistero sacro del Dio Altissimo, è lecito pensare che essi siano più “in alto” di tutti gli altri uomini (e, a maggior ragione, delle donne). Al fascino di questa logica, presente nelle disparate forme della religiosità umana, non si può dire che il cristianesimo abbia opposto strenua resistenza: l'esaltazione della “dignità sacerdotale”, in effetti, è retorica comune nella letteratura cristiana fin dai primi secoli²³. Si aggiunga che la *sacralizzazione* delle figure sacerdotali, che col passare dei secoli sarà ancora più marcata, introduce non poca confusione circa il modo di comprendere tanto l'universale vocazione alla santità secondo lo stile di Gesù Cristo, quanto il rapporto esistente fra il suo sacrificio e quello dei cristiani²⁴.

I secoli successivi rafforzeranno questa separazione fra «clero» e «laici», intendendola in termini gerarchici e così rallentando l'effettivo instaurarsi della novità battesimale nei rapporti ecclesiali. Troveranno spazio l'esaltazione dei *poteri sacerdotali* e l'interpretazione prevalentemente *sacrale-culturale* del ministero ordinato, insieme alla pericolosa *identificazione* del sacerdote con Cristo stesso. Potendo rimandare a valide ricostruzioni di questo percorso²⁵, limitiamoci a poche sottolineature utili a

²² Nella sua *Lettera ai Corinzi* (57 d.C. ca), Clemente Romano pratica «il primo uso “religioso” del termine laico», con cui si riferisce a chi svolge una funzione specifica, diversa da quella del clero; quest'ultimo è descritto con riferimenti alle figure della «gerarchia levitica», cf A. FAIVRE, *I laici alle origini della Chiesa*, Paoline, Milano 1986, 35. Mentre Ireneo e Giustino non utilizzano il vocabolo, in una ricorrenza negli *Stromata* di Clemente Alessandrino (III,89,3sgg.) «per la prima volta, il termine “laico” è indiscutibilmente applicato ad una categoria di cristiani» (trad. nostra), cf A. FAIVRE, *Ordonner la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Eglise ancienne*, Cerf, Paris 1992, 187. Questo testimonia «dell'inizio di una divisione che si fissa nella comunità cristiana» (trad. nostra), cf A. JAKAB, «L'organisation de la communauté Chrétienne d'Alexandrie d'après Clément», in M.-A. VANNIER (éd.), *Anthropos Laïkos: mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Éditions Universitaires, Fribourg, Suisse 2000, 137.

²³ Si veda, per es., GIOVANNI CRISOSTOMO, *Il sacerdozio*, Città Nuova, Roma 1980, 63.

²⁴ Cf C. THEOBALD, «Le sacré et le saint. Une confusion qui donne à penser», in A. EXCUDIER - P. GISEL - J.-M. TÉTAZ (edd.), *Le sacré en question. Lectures et mise en perspective de Hans Joas*, Labor et Fides, Genève 2023, 197-247: 241-247.

²⁵ N. LEMAITRE (ed.), *Histoire des curés*, Fayard, Paris 2002; T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri*, Ancora, Milano 2010-2018 (ad oggi quest'opera di ricostruzione della storia dei preti è composta di cinque volumi che coprono l'arco di tempo che va dalle origini al XIII secolo); E. CASTELLUCCI, «Mutamenti del ministero nel corso della storia», *Archivio*

illustrare la parabola ora accennata. Un significativo passaggio ha luogo quando il cristianesimo diviene la religione dell'Impero Romano. In tale contesto

un particolare gruppo di battezzati ricevette una configurazione anche giuridica che lo qualificava come “clero”. Erano “chierici” (*clerici*) coloro che avevano avuto “in sorte” (*kléros*, in greco, significa appunto “sorte”, “porzione di eredità”) alcune funzioni, per lo più culturali, che li distinguevano dai “laici” (i membri del popolo, da *laos*, che significa “popolo”). A capo del gruppo dei chierici c'era il *vescovo*, con le sue prerogative, alcune delle quali vennero poi affidate ai *presbiteri*. Accanto ad essi, talvolta in tensione con essi, c'erano i *diaconi*, assistiti dai *suddiaconi*, poi gli *accoliti*, gli *esorcisti*, i *lettori*, gli *ostiari*. Questo “ordine ecclesiastico” era interpretato secondo uno schema gerarchico: un principio superiore di carattere sacro regolava i rapporti fra i diversi gradi, collocati ciascuno in una scala discendente²⁶.

Per questi chierici, nel V secolo inizia ad esistere una sorta di *cursus honorum*, analogo a quello dell'amministrazione imperiale; dall'VIII secolo, poi, la loro forma di vita si ritrova influenzata dal monachesimo (vita comune, pratica della continenza sessuale), il che rimarca la condizione esistenziale *a parte* del clero. In seguito, la crescita delle reti diocesane e parrocchiali, animate dal clero locale, fa emergere la questione dell'esercizio del potere, dunque l'esigenza di distinguere l'ambito spirituale da quello temporale. Nel 1215, il Concilio Lateranense IV conferma la distinzione della condizione clericale da quella laicale e favorisce l'instaurarsi di uno stretto rapporto fra ogni singolo fedele e il *proprius sacerdos*. I tratti della figura del parroco-curato che vanno definendosi in questa stagione caratterizzeranno a lungo – ancora oggi, per certi aspetti – la figura del prete. Emerge la necessità di una dottrina del sacramento dell'Ordine, che viene elaborata proprio sulla base del concetto di potere, distinguendo fra *potestas ordinis*, derivante dal sacramento, e *potestas iurisdictionis*, derivante dall'istituzione ecclesiale (dal papa).

Ma è soprattutto il Concilio di Trento (1545-1563) a definire la figura ideale del sacerdote, prete e vescovo, che sarà di riferimento per secoli. Il Tridentino, che vuole contestare la visione funzionalista del sacerdozio

Teologico Torinese 19 (2013) 278-301 e ID., *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2014⁴.

²⁶ R. BATTOCCHIO, «Evoluzione dei modelli di presbitero, fino al concilio di Trento», *Credere Oggi* 259 (1/2024) 60.

(per i Riformatori il ruolo pastorale si fonda unicamente nel sacerdozio battesimale e nel compito di predicazione), rimarca il *carattere sacramentale* dell'Ordine e il legame essenziale del sacerdozio con la celebrazione dei sacramenti, in particolare il *sacrificio della Messa*. Pur non trattando il sacramento dell'Ordine in un pronunciamento dogmatico, il Concilio sottolinea, nei due Decreti che toccano l'argomento²⁷, l'esistenza di «un legame genetico del sacerdozio neotestamentario con il sacrificio della Messa. Quest'ultima ripresenta il sacrificio della croce, compiuto da Cristo sacerdote, il quale, nell'ultima cena, ha comandato agli apostoli – “che in quel momento costituiva sacerdoti della nuova alleanza” – di ripetere in sua memoria la consacrazione del pane e del vino. Il profilo di sacerdozio che traspare [...] è di natura eminentemente culturale, sebbene vada riconosciuto il suo fondamento cristologico»²⁸.

Nei secoli successivi, si assiste all'*irrigidimento* dell'impianto tridentino – già di suo poco armonioso nell'articolare le dimensioni sacramentale e pastorale del ministero ordinato – e all'accentuazione della dimensione sacrale-culturale del sacerdozio²⁹. Colpisce, in particolare, la sottolineatura del ruolo di *rappresentanza divina* di cui il sacerdote è rivestito in forza della *potestas consecrandi* ricevuta col sacramento dell'Ordine. Egli è visto come il rappresentate di Dio sulla terra, il suo interprete autorizzato e il suo mediatore, come segnala l'esorbitante formula *sacerdos alter Christus*, valido compendio della concezione di sacerdozio nella stagione postridentina. Questa visione separa il sacerdote dal resto dei battezzati, collocandolo in una relazione esclusiva con Cristo, su un piano di superiorità rispetto ad essi.

Con l'inizio del XX secolo, ma soprattutto con il Concilio Vaticano II, iniziano ad apparire segnali di rinnovamento.

²⁷ *Dottrina e canoni sul sacrificio della Messa* (17 settembre 1562), DS 1738-1760 e *Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine* (15 luglio 1563), DS 1763-1778.

²⁸ V. MIGNOZZI, «La figura del prete nel Novecento. Mutamenti teologici», *Credere Oggi* 259 (1/2024) 71.

²⁹ Molto visibile, ad es., nella scuola oratoriana e sulpiziana francese del XVII secolo.

III. RINNOVAMENTO ECCLESIOLOGICO E PERMANENZA DELLE PROBLEMATICITÀ

1. *Il Concilio Vaticano II*

Il rinnovamento della teologia del ministero ordinato che l'ultimo Concilio ecumenico ha espresso e favorito è stato commentato ampiamente e non smette di essere oggetto di approfondimento e di ripresa³⁰. Potendo contare sul fatto che si tratta di materia globalmente nota – non significa pienamente assimilata e sempre tradotta in pratiche adeguate – e misurando l'ampiezza delle discussioni che si aprirebbero circa i punti di forza e le incompiutezze di tale rinnovamento, ci limitiamo ad annotare le acquisizioni più solide. Possiamo raccogliercle attorno a tre “nuclei” fondamentali, segnalando, al loro interno, diverse criticità.

1.1. L'orizzonte ermeneutico

Il Concilio concepisce e descrive il ministero ordinato all'interno di un quadro interpretativo ecclesiologicalo e pneumatologico che impedisce di incentrarlo sul ruolo culturale-sacrale del sacerdote e sulla relazione singolare di quest'ultimo con Cristo. Il ministero ordinato, dunque, trova la sua collocazione all'interno di *un'ecclesiologia missionaria e ministeriale*, che riconosce quale origine della Chiesa e di ogni servizio in essa il mandato di evangelizzazione che Gesù Cristo ha conferito all'intero Popolo di Dio, composto di donne e uomini che il battesimo riveste di un'identica dignità e che lo Spirito arricchisce della varietà dei suoi doni. Questa prospettiva della Chiesa Popolo di Dio, carismatica e ministeriale, è stata così innovativa, benché più che mai tradizionale, che ha faticato e *fatica ad essere pienamente integrata*, così come altri elementi di rinnovamento proposti dal Vaticano II. In effetti, non solo permangono ambiguità nell'ecclesiolo-

³⁰ Oltre ai classici, tra cui G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica 'Lumen Gentium'*, Vallecchi, Firenze 1965 e Y. CONGAR - J. FRISQUE (edd.), *I preti. Formazione, ministero e vita*, AVE, Roma 1970, si vedano T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'Ordine*, Daverio, Milano 1975; S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il ministero ordinato, Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Milano 2004; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*; ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Il prete: il suo ministero, le sue relazioni*, Glossa, Milano 2023.

gia conciliare³¹ – il che ha reso più complicata la fase di recezione – ma anche stenta ad emergere una sintesi coerente e condivisa degli elementi di novità circa la ministerialità: essi non hanno ancora trovato convergenza in una “teologia del ministero ordinato” organica e unitaria. Tuttavia, è innegabile che il Concilio ha permesso il *passaggio* da una visione sacrale e cristomonista del sacerdote ad una visione ecclesiale e missionaria del ministero ordinato³².

1.2. La ragione teologica

Un secondo elemento fondamentale è la ridefinizione della ragione teologica del ministero ordinato. Suo fine ultimo è custodire il rimando all’origine cristica della Chiesa, dunque il radicamento apostolico della fede ecclesiale, garantendo l’inesausta continuità della *missione evangelizzatrice*. Quest’ultima, in fedele obbedienza al mandato di Cristo, appunto, deve durare fino alla fine dei tempi: è la stessa ragion d’essere della Chiesa. Di conseguenza, il senso del sacerdozio ministeriale si trova tutto compreso

³¹ Per esempio, che il Concilio abbia assunto una visione missionaria del ministero, superando quella culturale precedente, si evince meglio in *Prebyterorum Ordinis* 2 (e in *Ad gentes* 5) che in *LG* 28. Infatti, *PO* 2 esplicita che la missione è realtà che concerne tutta la Chiesa, prima che i suoi ministri ordinati, e rimarca altresì che la missione di questi ultimi dipende non solo dalla loro relazione con Cristo (così appare in *LG* 28), ma anche dalle esigenze di unità della Chiesa. In *PO* 3, invece, la missione del presbitero è mutuata solo da Cristo e non è inserita nella missione di tutta la Chiesa, il che mette in risalto una certa separatezza del ministro dal resto del Popolo di Dio. Globalmente, dunque, il Concilio sa bene che «c’è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione» (*Apostolica actuositatem* 2), ma permangono in esso ambivalenze e visioni riduttive nel modo di concepire tale missione.

³² Per apprezzare questo passaggio senza scivolare in letture ideologiche, giova conoscere il dato delle ricorrenze terminologiche (anche se non è questa la sede per un esame dettagliato, cf X. OCHOA, *Index verborum Concilii Vaticani II*, Roma 1967). In sintesi, si può rilevare che i documenti conciliari conoscono sia l’impiego dei termini più tipici del vocabolario tridentino (*sacerdos* 129x, *sacerdotalis* 58x, *sacerdotium* 34x; *clericus* 33x, *clerus* 29x; *hierarchia* 36x, *hierarchicus* 29x), sia il vigoroso emergere di termini come *minister/ministerialis* 49x, *ministerium* 149x, *officium* 247x, *servitium* 80x, *munus* 255x; nuova è anche l’attenzione alle singole figure ministeriali: *episcopus* 334x, *presbyter* (soprattutto al plurale) 145x, *diaconus* (14x). Dunque, per misurare la novità del Vaticano II non basta una valutazione su base statistica, poiché «non si dà una costante nell’uso dei termini, né si può cogliere la decisione del Vaticano II di ricusare un termine in netto favore di un altro», D. VITALI, «Le novità del concilio Vaticano II sul ministero ordinato», *Seminarios* 66/228 (2021) 102.

nel *servizio che rende al sacerdozio comune* dei membri del Popolo di Dio, identici in dignità a motivo del battesimo e tutti chiamati a evangelizzare. Il richiamo all'esistenza di due sacerdozi, in realtà, può suscitare perplessità (cf § 3.3); nondimeno, questa nuova idea di ministero ordinato permette di superare quella di tipo sacrale-culturale, che finiva per far coincidere ministero e sacerdozio, e di aprirsi al riconoscimento dei carismi di tutti i battezzati e al loro coinvolgimento attivo, allorché i laici erano concepiti quali recettori degli insegnamenti della Chiesa docente.

Del ministero ordinato, in tal modo ricompreso, il Vaticano II specifica origine e contenuti fondandosi non più sullo schema delle *duae potestates*, ma sulla dottrina dei *tria munera* di Cristo: insegnamento, santificazione e governo³³. Essi non sono tre doni/compiti giustapposti, ma aspetti fra loro profondamente integrati dell'unico ministero conferito con il sacramento dell'Ordine. Tuttavia, nonostante al dispositivo della *potestas ordinis* e della *potestas iurisdictionis* sia preferita la logica dei doni/compiti (*munera*), appunto, e dei ministeri (*ministeria*), il linguaggio della *potestas sacra* rimane ben presente nei documenti conciliari³⁴. Ciò inclina a separare i ministri ordinati – i soli che la detengono – dai laici, e genera anche una certa confusione fra la dimensione della “sacralità”, con il suo irriducibile sostrato di ambiguità, e quella della “santità”, che più precisamente qualifica la novità cristologica³⁵.

³³ Richiamiamo l'importanza del fatto che lo schema tripartito – in cui trovano presentazione sistematica i doni che Dio fa alla sua Chiesa e i compiti che ne derivano – è applicato anzitutto alla Chiesa nella sua interezza (cf *LG* 10-13) ed è poi specificato per i vescovi (*LG* 19-21), per i presbiteri (cf *LG* 28 e *PO* 4-6) e per i laici (cf *LG* 34-36); mentre per il Popolo di Dio si parla di *partecipazione* alle funzioni di Cristo, per vescovi e presbiteri si parla di *esercizio* di queste tre funzioni, da loro ricevute (i vescovi in modo eminente) nell'ordinazione.

³⁴ Il Vaticano II riprende una dottrina che già circolava al Vaticano I ma parla, anziché di *tria potestates* proprie della gerarchia, di una sola sua *potestas* che si esplica ed esercita nei *tria munera*: *docendi, sanctificandi, regendi*. Dunque, «non sono negate la *potestas ordinis* e la *potestas iurisdictionis*, ma sono ricomposte – come era nel primo millennio – nel ministero del vescovo, espresso nella capacità di santificare, istruire, governare il popolo a lui affidato», D. VITALI, «Le novità del concilio Vaticano II sul ministero ordinato», 113.

³⁵ Cf *supra*, n. 24 e anche C. THEOBALD, «Secondo lo spirito di santità... (Rm 1,3-4). A proposito della messianicità di Gesù di Nazareth», oggi in ID., *Spirito di Santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 345-365.

1.3. Il recupero della strutturazione tripartita

Il Concilio, mentre ribadisce che il ministero ordinato è stato *globalmente istituito* da Gesù Cristo, riconosce la natura storica della sua suddivisione interna in «vescovi, presbiteri e diaconi», *operata dalla Chiesa «iam ab antiquo»* (LG 28). In effetti, la riflessione sul sacramento dell'Ordine – la quale aveva come punto di partenza la realtà del sacerdozio e come figura di riferimento quella del parroco che amministra i sacramenti, anzitutto il sacrificio eucaristico – nel Vaticano II si incentra sulla realtà complessiva del ministero ordinato, distinto in tre gradi e avente l'episcopato come perno.

(i) In tal senso, il Vaticano II dichiara solennemente la *sacramentalità dell'episcopato* (LG 21) e di esso ridefinisce i contorni³⁶. Afferma che nella figura del vescovo si esprime la «pienezza» del sacramento dell'Ordine e dell'esercizio ministeriale, specificato nei *tria munera*³⁷. Di tale ufficio e del potere che detiene chi lo esercita, LG 24 offre una chiave di lettura diaconale: il *munus* è quel *servitium* che la Scrittura chiama, appunto, *diaconia*³⁸; dunque, non comporta affatto una dignità superiore alla dignità battesimale. I vescovi, inoltre, sono decisivi quale segno e garanzia dell'*unità ecclesiale*, sia all'interno delle Chiese particolari che presiedono³⁹, sia nella relazione fra di esse, e questo precisamente grazie all'esercizio *collegiale* dell'episcopato (unità fra i vescovi, che insieme succedono degli Apostoli, nel gruppo stabile avente come capo il papa, che singolarmente

³⁶ Cf J. LÉCUYER, «L'episcopato come sacramento», in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, 713-732.

³⁷ Mentre la teologia postridentina identificava il sacerdozio con la *potestas ordinis*, per cui i vescovi non necessitavano di una nuova ordinazione, ma solo di una consacrazione che conferiva loro le funzioni di governo, il Vaticano II afferma che l'episcopato conferisce tutte e tre le funzioni: insegnare e governare (il che corrisponde alla *potestas iurisdictionis*) e santificare.

³⁸ Fra l'esistenza di Gesù nella «condizione di servo» (cf Fil 2,7) e la dimensione diaconale/ministeriale della vita di ogni cristiano si dà profonda continuità, come emerge dalle scelte lessicali del NT (cf nota 16). In questa stessa logica diaconale LG iscrive le funzioni e i ministeri comunitari strutturanti la Chiesa; tuttavia, l'esistenza di una gerarchia fra superiori e inferiori (per quanto si insista sulla dimensione del «potere come servizio») finisce per indebolire l'acquisizione. Meglio sarebbe ripensare l'intero ministero ordinato in prospettiva diaconale, cf E. GRIEU, *Diaconia, quando l'amore di Dio si fa vicino*, EDB, Bologna 2015.

³⁹ Cf H. LEGRAND, «La realizzazione della Chiesa in un luogo», in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia, III*, Queriniana, Brescia 1986, 149-355.

succede a Pietro)⁴⁰. I vescovi non si limitano più ad essere gli ambasciatori e luogotenenti del papa, da cui ricevono alcune facoltà giuridiche, ma sono veri e propri pastori delle loro Chiese particolari, che non sono mere provincie della Chiesa universale. Comunque, la logica della potestà di giurisdizione conferita dal pontefice rimane presente, con altri termini, nell'idea di «*comunione gerarchica*»⁴¹ e ci si può chiedere, in tal senso, se la collegialità episcopale abbia trovato piena integrazione nella comunione ecclesiale o se, dell'episcopato, permanga una concezione "monarchica".

(ii) Avendo così ricompreso l'episcopato, il Vaticano II può e deve rileggere anche il presbiterato e il diaconato. Lo fa abbandonando la scala ascendente degli ordini (minori e maggiori) del sacerdozio e ricomponendo i tre gradi dell'Ordine nell'unità dinamica dell'unico sacramento. In particolare, il Concilio ridisegna il rapporto fra vescovi e presbiteri constatando che la nuova idea di episcopato non può coniugarsi con un'idea sacrale di sacerdozio (presbiterato). *Lumen gentium* giunge effettivamente a plasmare una *figura ministeriale e missionaria* di presbitero, sul modello di quella episcopale. Afferma che i presbiteri – per quanto non possiedano l'apice della dignità del sacerdozio ed esercitino il loro ministero in maniera subordinata ai vescovi, quali loro collaboratori – sono «veri sacerdoti della nuova alleanza» (LG 28). Tale sacerdozio, per dei presbiteri missionari, non può limitarsi al culto, perché comprende anche, come per i vescovi, la predicazione e la guida pastorale. Questi tre aspetti del ministero sono così strettamente correlati che non si può riflettere sull'uno senza chiamare in causa anche gli altri due (cf PO 4-6).

⁴⁰ Cf J. RATZINGER, «La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare» e U. BETTI, «Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale», entrambi in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, rispettivamente alle pagine 733-760 e 761-771.

⁴¹ In questa terminologia, tipica di LG 21, è riconoscibile la permanenza di un determinato modello di governo: «Per il vescovo non basta aver ricevuto l'ordinazione per esercitare i suoi *munera*, ma occorre anche un mandato da parte del papa: perché il *munus* ricevuto nell'ordinazione diventi una *potestas* esercitabile, è necessaria [...] una *missio canonica*. [...] Il Concilio supera così lo schema delle *duae potestates* là dove esse riconducono il ministero a due diverse fonti; ma lo accetta, sebbene con diversa terminologia, là dove afferma che per parlare di 'potestà' effettiva è necessaria non solo la consacrazione valida ma anche l'abilitazione giuridica che esprima la comunione gerarchica» (E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 220-221); cf anche G. GHIRLANDA, «Episcopato e presbiterato nella "Lumen Gentium"», *Communio* 59 (1981) 53-70.

L'altro elemento considerevole di questa riconfigurazione del presbiterato è il recupero della sua *dimensione comunitaria*, come segnala, fra l'altro, l'impiego preponderante del termine al plurale (soprattutto in *PO*, dove *presbyteri* appare 111 volte, mentre *presbyter* solo 7). Il sacerdote è liberato dall'individualismo che ne faceva il detentore di un potere sacramentale personale: ogni presbitero è "essenzialmente" coinvolto nel legame fra tutti i presbiteri e tutti i vescovi (dimensione del comune presbiterato) e anche, più specificamente, nella comunione con i presbiteri di una stessa Chiesa particolare congregati attorno al loro vescovo (dimensione del presbiterio diocesano, che ha valore sacramentale, irriducibile a mere ragioni funzionali o aggregative).

Si può, in ultimo, precisare che il Vaticano II non rigetta la prospettiva del culto e della consacrazione, ma certamente la relativizza e la ridimensiona, integrandola nella *nozione più ampia di sacerdozio* di cui si è parlato: quella che lo riferisce a tutti i battezzati e in cui sono sempre implicate anche le dimensioni evangelizzatrice e pastorale. In quest'ottica, il Concilio lascia cadere l'idea del *sacerdos alter Christus*, collocato al di sopra degli altri battezzati, e quella del sacerdote «mediatore», che attentava all'unicità della mediazione di Cristo e sminuiva la dignità sacerdotale dell'intero Popolo di Dio, mentre mantiene quella di *carattere* sacramentale, che dice l'abilitazione permanente ad esercitare in nome di Cristo gli atti del suo ministero, e quella di rappresentatività (agire *in persona Christi*, cf § 3.2.2). Affranca altresì l'istituzione del sacerdozio dalla sua puntuale collocazione nel contesto dell'Ultima Cena, mostrando che essa rileva dalla globalità del mandato missionario⁴².

(iii) In conformità con la ritrovata visione ministeriale dell'episcopato e del presbiterato, il Vaticano II decide anche – non senza fatica – di *restaurare il diaconato nella sua forma permanente*, cf *LG* 29. Ivi afferma che i diaconi occupano «un grado inferiore della gerarchia» e che la loro consacrazione è «non per il sacerdozio, ma per il ministero» (il diaconato è vero sacramento, ma di natura non sacerdotale). I diaconi ricevono la chiamata ad esercitare questo loro ministero in comunione con il vescovo e con il

⁴² Il ministero ordinato è istituito da Gesù Cristo a partire dall'intera missione apostolica da lui conferita ai suoi; dunque, esso è irriducibile alla sola dimensione cultuale, sia per quanto riguarda l'origine (non nasce esclusivamente nell'Ultima Cena), sia per quanto riguarda la destinazione (la triplice missione dei ministri ordinati comprende sempre anche l'annuncio e la guida pastorale).

suo presbiterio (del quale non fanno parte), ministero che consta nella triplice «diaconia della liturgia, della parola e della carità» e nella speciale dedizione «ai compiti della carità e dell'amministrazione», svolti con il sostegno della grazia sacramentale.

2. La stagione postconciliare

Il Vaticano II ha dunque permesso un significativo rinnovamento della teologia del ministero ordinato; la stagione postconciliare la approfondisce, concentrandosi in particolare sul presbiterato; di questo sviluppo segnaliamo gli elementi sensibili sia evocando la principale polarizzazione del dibattito (§ 3.2.1), sia investigando il senso e l'impiego di una densa formula tradizionale (§ 3.2.2).

2.1. Tra polo cristologico e polo ecclesiologico

Le principali discussioni postconciliari circa il ministero ordinato si sono concentrate sulla teologia del presbiterato, complice la “crisi di identità” dei preti, di cui gli anni Settanta rappresentano la fase più intensa (semmai è superata), e si sono polarizzate attorno a due elementi: quello *cristologico* e quello *ecclesiologico*⁴³.

Le impostazioni di carattere cristologico si collocano fondamentalmente su due linee: quella *culturale-sacrale*, imperniata sul concetto di “sacerdozio”, e quella *missionario-pastorale*, che ruota attorno all’idea di “rappresentanza”. La prima recupera l'impostazione tridentina partendo dalla considerazione del sacerdozio di Cristo trasmesso ai sacerdoti (primi fra i quali gli apostoli); il sacerdote, dunque, intrattiene un legame diretto con la persona e l'opera di Cristo, che lo costituisce mediatore tra Dio e i battezzati, conferendogli uno *status* oggettivamente superiore al loro⁴⁴. La seconda linea, mentre evita di sminuire il sacerdozio comune e di sacralizzare chi detiene quello ministeriale, insiste sul ministero sacerdotale come *repraesentatio Christi*: il sacerdote agisce *in persona Christi* e *in nomine Christi*, in posizione frontale rispetto alla Chiesa⁴⁵ (cf § 3.2.2).

⁴³ Per il seguente paragrafo facciamo diretto riferimento e riassumiamo E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 248-288.

⁴⁴ Si vedano autori come J. Lécuyer, J. Galot, J. Saraiva Martins, B. Gherardini.

⁴⁵ Si vedano autori come G. Martelet, J. Ratzinger, H.U. von Balthasar, L. Scheffczyk.

Anche le impostazioni di carattere ecclesiologico sono essenzialmente due: quella *carismatico-funzionale*, che fa leva sul concetto di “coordinamento”, e quella *apostolico-missionaria*, che assume appieno l’idea del ministero come “sacramento”. Il primo modello, in maniera quasi reattiva rispetto al processo di ri-sacralizzazione, nega qualsiasi spessore ontologico del ministero ordinato e lo interpreta in prospettiva funzionale, a motivo del fatto che la missione apostolica è portata avanti dall’intera comunità ecclesiale. In essa, il ministro ordinato che la presiede – questo il suo carisma – svolge un mero ruolo di coordinamento⁴⁶. Il secondo modello concepisce la Chiesa come popolo sacerdotale e ritiene che l’uguale dignità di tutti i battezzati non si trova smentita dalla diversità di carismi e ministeri loro conferiti dal medesimo Spirito. Fra tali doni e compiti, riconosce quello del servizio all’unità: «dall’esigenza di coordinamento dei carismi – richiesta dalla loro natura di doni per l’edificazione *ecclesiale* – scaturisce [...] la necessità di un ‘ministero’ che discerna e coordini *in nome e con la forza* di Cristo, cioè *sacramentalmente*»⁴⁷. Questa ripresa di un elemento chiave della visione cristologica moderata evita il riduzionismo della lettura funzionalistica del ministero ordinato, riconoscendo la densità di quest’ultimo: la sua funzione, nella Chiesa sacerdotale e missionaria, è «attestare e garantire il radicamento apostolico della comunità e l’esercizio ordinato dei doni e carismi di ciascuno dei suoi membri»⁴⁸.

Dunque, dopo il Vaticano II si rilevano – accanto a interpretazioni teologiche che approfondiscono la sua prospettiva ecclesiologico-pneumatologica – letture del ministero ordinato che prediligono i *paradigmi classici* di tipo sacerdotale e cristologico-ontologico. Anche il magistero universale postconciliare punta, nell’intento di superare la “crisi dell’identità” del presbitero, sull’elemento cristologico e sul recupero della visione ontologica del sacerdozio (il legame specifico che unisce il sacerdote a Cristo), sottolineando la teologia del carattere⁴⁹, la «configurazione a Cristo capo,

⁴⁶ Si vedano autori come H. Küng, G. Bof, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, R. Parent.

⁴⁷ E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 259.

⁴⁸ *Ibid.* La linea qui descritta è quella di W. Kasper, Y.-M. Congar, K. Rahner, H. Legrand, S. Dianich.

⁴⁹ Questa emerge soprattutto nel contesto del Sinodo sul sacerdozio ministeriale, che sottolinea come il sacerdozio sia per tutti il segno del dono preveniente e definitivo di Dio alla sua Chiesa, cf SINODO DEI VESCOVI, *Ultimis temporibus* (30 novembre 1971), *EV* 4, 1135-1237.

pastore, servo e sposo della Chiesa» e la «carità pastorale» quale principio unificatore della vita e della spiritualità sacerdotale⁵⁰. La preoccupazione di ribadire e rafforzare l'identità presbiterale conduce dunque a sottolineature *unilaterali*: manca una riflessione sistematica che integri armoniosamente i poli cristologico ed ecclesiologico. Ciò genera imbarazzo e difficoltà, poiché il ritorno al linguaggio sacerdotale rievoca antiche separazioni tra la spiritualità e la missione. Con Erio Castellucci, ci chiediamo «se la sottolineatura dell'identità cristologica del ministero ordinato debba necessariamente comportare il ritorno ad un linguaggio sacerdotale [...] e soprattutto se debba portare a disegnare la spiritualità del ministero *prima* dell'esercizio concreto del suo ministero». Con lui concordiamo anche quando afferma che «non è necessario ritornare all'impostazione preconconciliare per salvare l'identità del ministero ordinato: una più attenta conformità alla dottrina conciliare, anzi, la farebbe emergere con maggiore forza persuasiva, senza nulla togliere alla dimensione cristologica che rimane comunque fondante»⁵¹.

2.2. La formula *in persona Christi (capitis)*

Nel senso or ora accennato, merita una riflessione specifica, benché rapida, l'evoluzione dell'utilizzo della formula *in persona Christi*⁵². L'espres-

⁵⁰ Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), che cerca di integrare la prospettiva cristologica e quella ecclesiologica, pur mantenendo l'asse portante sulla prima; il presbitero si trova collocato più *davanti* al popolo di Dio *in* esso, perché è segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia: «Il riferimento alla Chiesa è, perciò, necessario anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero» (n. 12).

⁵¹ Entrambe le citazioni si trovano in E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 288.

⁵² Sicuri riferimenti per conoscere il senso di questa espressione, situandola nel contesto del ministero ordinato, restano B.-D. MARLIAGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, In persona Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978 (Préface de Y.-M. CONGAR), L. LOPPA, «*In persona Christi*», «*Nomine Ecclesiae*». *Linee per una teologia del ministero del concilio ecumenico Vaticano II e nel Magistero postconciliare*, PUL, Roma 1985 e L. SARTORI, ««*In persona Christi*». «*In persona Ecclesiae*». Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa», in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazioni. Dimensioni della mediazione nell'esperienza della Chiesa*, Messaggero, Padova 1991, 72-98. Qui ci riferiamo soprattutto a S. NOCETI, «*In persona Christi: Limits and Potential of an "Espressione abusata"*», *Studia Canonica* 56 (2/2022) 441-470 e EAD., «*In persona Christi capitis: una prospettiva da superare?*», *Credere Oggi* 259 (1/2024) 87-105.

sione, assente nel primo millennio, si sviluppa nel quadro della Scolastica: Tommaso la assume per spiegare che, nei sacramenti e segnatamente nella celebrazione eucaristica, è Cristo stesso che agisce, attraverso la *mediazione strumentale* del sacerdote: «[...] nelle preghiere della messa il sacerdote parla in nome della Chiesa (*in persona Ecclesiae*), nell'unità della quale si trova; ma nella consacrazione del sacramento parla in nome di Cristo (*in persona Christi*), di cui fa allora le veci in virtù del potere dell'ordine (*potestas ordinis*)»⁵³. La formula *in persona Christi*, stabilizzatasi nella Tradizione, è ripresa anche dal Vaticano II, che però non le attribuisce un valore assiale⁵⁴. In effetti, essa è stimata «utile per presentare lo statuto specifico del ministero, sia in relazione alla presidenza dell'assemblea sia in ottica di rappresentanza/rappresentazione del Cristo alla sua chiesa»; tuttavia, «anche laddove si utilizza questa formula tradizionale di rimando cristologico diretto, l'orizzonte interpretativo adottato dal Vaticano II rimane quello a determinante matrice ecclesiologica e pneumatologica. [...] Vescovo, presbiteri, diaconi non sono mai presentati primariamente in un rapporto individuale diretto e immediato con il Cristo, in forza del sacramento dell'ordine ricevuto, ma sempre nella chiesa e per il compimento della missione del popolo di Dio»⁵⁵.

Nondimeno, nei decenni successivi la formula è assunta a emblema della visione ontologico-cristologica del ministero ordinato, specialmente con Giovanni Paolo II, che l'ha frequentemente utilizzata e ne ha fatto un (il) perno nella sua teologia del sacerdozio. La dimensione della *rappresentazione* diventa allora decisiva e si carica di inediti *valori simbolici*. Il ministro, partecipando ontologicamente al sacerdozio di Cristo, lo rappresenta quale “capo” e “sposo” della Chiesa; quindi, anche la maschilità del prete diviene determinante, nel suo valore “sponsale”. Il carattere della «naturale rassomiglianza», che originariamente riguardava solo le cose, investe ora anche la persona del ministro, il suo essere maschio, appunto. A ben vedere, la formula *in persona Christi* veicola anche altri valori, non

⁵³ TOMMASO, *Summa theologiae* III, q.82, a.7 ad 3.

⁵⁴ LG 21 la riferisce a tutto il ministero del vescovo, in una logica di rappresentanza/rappresentazione; LG 28 la impiega per descrivere l'identità dei presbiteri, coloro che l'Ordine abilita a porre atti che sono di Cristo; LG 10, accogliendo un emendamento, la reintroduce per rendere più chiara la differenza fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale; PO 2 la impiega aggiungendo, per la prima volta, la specificazione *capitis*.

⁵⁵ S. NOCETI, «*In persona Christi capitis*», 92-93.

sempre chiaramente articolati, come quello dell'efficacia *ex opere operato* dell'azione sacramentale e della presidenza dell'Eucaristia⁵⁶; tuttavia, è la direttrice della rappresentazione che si afferma maggiormente, mettendo in ombra il principale accento tomista della strumentalità, cioè della funzione che il ministro esercita in nome di Cristo. Per di più, nell'impiego post-conciliare della formula

ci si concentra sul singolo ministro, prete o vescovo, nel suo rapporto unico con il Cristo, originato e sancito dal sacramento dell'ordine; si privilegia la *potestas sacra* sull'eucaristia, a detrimento della visione organica del ministero e dei suoi *tria munera* interconnessi. In particolare, l'aggiunta "capitis" [...] apre la strada a riferimenti ulteriori (pastore, sposo, servo) che la tradizione della Chiesa non conosce e che spostano il *focus* [...]: sono richiami di ordine metaforico, da cui però talora si traggono indicazioni di ruolo e di funzione sul piano empirico delle relazioni ecclesiali o si indicano implicazioni non supportabili sul piano logico (p.e. per giustificare l'esclusione delle donne dall'ordinazione ministeriale). Sparisce, inoltre, il correlativo richiamo a "in persona/in nomine ecclesiae" che aiutava a comprendere correttamente la natura del rapporto ministro-Cristo⁵⁷.

Pertanto, la scelta di impiegare questa formula esige grande oculatezza, specialmente perché essa, che nasceva per salvaguardare la differenza fra Cristo e il suo ministro, può facilmente *scivolare* verso la sovradeterminazione del ruolo di quest'ultimo o, peggio, verso un'insostenibile identificazione. Per decenni, l'insistenza sull'*in persona Christi* ha riportato in auge dimensioni del ministero sacerdotale che il Concilio aveva relativizzato, collocandole in un insieme più sinfonico, certo non a predominante cristologico-ontologica come nel tridentino. Ora, l'ermeneutica postconciliare non manca di legittimità, tanto più che la formula in questione appartiene alla tradizione; nondimeno, occorre vigilare sul *rischio di unilateralità* a

⁵⁶ Cf C. GIRAUDO, «"In persona Christi" "In persona Ecclesiae". Formule eucaristiche alla luce della "lex orandi"», *Rassegna di teologia* 51 (2010) 181-195 e P. CASPANI, «Ministero ordinato e presidenza dell'Eucaristia», *La Scuola Cattolica* 143 (2015) 169-192.

⁵⁷ S. NOCETI, «*In persona Christi capitis*», 102. Anche Benedetto XVI ribadisce che l'intrinseco «legame fra l'Ordine sacro e l'eucarestia è visibile proprio nella Messa presieduta dal Vescovo o dal presbitero *in persona di Cristo capo*», *Sacramentum caritatis*, 23. Francesco invece non utilizza mai l'espressione *in persona Christi*; tuttavia, anche per lui «il sacerdote è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'eucaristia [...]». Questa è la sua grande potestà che può essere ricevuta solo nel sacramento dell'ordine sacerdotale. Per questo lui solo può dire: "Questo è il mio corpo"», *Querida Amazonia*, 88.

cui è esposta, specialmente se non si integra la dimensione ecclesiologica. In effetti, è impossibile comprendere l'*in persona Christi* quando lo si isola o quando se ne rimarca la priorità rispetto all'*in persona Ecclesiae*, senza cogliere il rapporto di circolarità con quest'ultimo: i due elementi sono co-essenziali. Insomma, non pare il caso di fare di questa formula la cifra o l'elemento fondativo del ministero ordinato. Come muoversi, dunque? Si tratta di

“relativizzare” la formula «in persona Christi», ponendola nel quadro della teologia del ministero ordinato prospettate in *Lumen gentium* [...] per recuperarne possibili virtualità sul piano del codice simbolico, per presentare la funzione di presidenza del ministro vescovo/presbitero nella chiesa e nella celebrazione eucaristica, ma non per fondarne l'identità o per interpretarne la natura specifica. [...] In ogni caso, «in persona Christi» non andrà mai separato dall'«in persona ecclesiae»: il primo dipende direttamente dal secondo, come la tradizione più antica ci ha attestato. [...] Per i ministri risulta primario dal punto di vista logico l'agire *in nomine ecclesiae* e solo in questo orizzonte fondativo diventa legittima una ripresa, limitata e motivata, dell'antico assioma «in persona Christi» per esprimere – come avviene anche nella celebrazione eucaristica – la relazione della chiesa con il Cristo Signore anche grazie alla mediazione della persona del ministro ordinato che presiede il «noi» ecclesiale e lo custodisce nella fede apostolica⁵⁸.

3. La problematica attuale, tra «sinodalità» e «ministri sacri»

La brevità di questo paragrafo – una sorta di ponte verso riflessioni che troveranno elaborazione nel prossimo articolo – non può esaurire la problematica attuale circa la questione del ministero ordinato; resta comunque possibile segnalare il *nodo* che occorre sciogliere a suo riguardo. Esso si lascia descrivere all'intersezione tra la sottolineatura della sinodalità quale «dimensione costitutiva della Chiesa» e la persistente visione piramidale della stessa, legata anche alle ambiguità del Vaticano II che possono alimentare logiche di separazione e di sacralizzazione dei ministri ordinati.

Il Concilio, in effetti, specialmente al numero 12 della *Lumen gentium*, riconosce l'uguaglianza profetica dei membri della Chiesa in ragione del battesimo; ciononostante, non si può affermare che l'uguaglianza battesi-

⁵⁸ S. NOCETI, «*In persona Christi capitis*», 104-105.

male costituisca l'asse portante della Costituzione dogmatica e neanche che questa indichi esplicitamente la sinodalità quale realtà strutturante della Chiesa. Anzi, si deve segnalare la presenza di fattori che arrischiano il pieno sviluppo dell'affermazione dell'uguaglianza battesimale: quelli che fanno capo alla *polarizzazione* clero/laici o sacerdoti/laici, binomi non immuni da problematicità però del tutto comuni nel gergo ecclesiale, che li ha "normalizzati" rendendo insensibili alle incongruenze che veicolano. Occorrerebbe invece discutere la distinzione fra «potere sacro» (*sacra potestas*), attribuito ai ministri sacri, e «carattere secolare» (*indoles saecularis*) dei cristiani detti laici⁵⁹. Ad essa sono correlate (conseguono?) sia la distinzione fra la «costituzione gerarchica della Chiesa» (capitolo III di *LG*) e la realtà dei «laici» (capitolo IV di *LG*), sia la logica per cui due documenti diversi trattano la prospettiva *ad intra* della Chiesa (*Lumen gentium*) e quella *ad extra* (*Gaudium et spes*), rischiando di occultare che la loro strutturale interdipendenza è elemento costitutivo dell'intero popolo messianico nel suo attraversare la storia.

Tali polarizzazioni conducono ad una situazione sorprendente, per certi aspetti paradossale: nel Vaticano II, «il battesimo non appare anzitutto sotto l'angolo dell'uguaglianza di tutti i fedeli, ma *sotto il segno della ineguaglianza*»⁶⁰, come si evince anche dalla sequenza di *LG* 10, 11 e 12. La Costituzione dogmatica sulla Chiesa, infatti, sviluppa la riflessione sui *tria munera* proprio a partire dal *munus sacerdotale* (*LG* 10), seguito dal *munus regale* (*LG* 11), e lo fa nel segno di una distinzione, formulata in negativo, tra «sacerdozio comune» e «sacerdozio ministeriale». Già al Concilio, l'introduzione dell'espressione *sacerdotium ministeriale seu hierarchicum* (presente solo in *LG* 10) e la specificazione della "differenza ontologica" fra i due sacerdozi – che differiscono «essenzialmente e non solo di grado» – è stata dibattuta. Ancora oggi essa interpella: da un lato, la distinzione esplicita in senso ministeriale la relazione fra il sacerdozio comune, che è dell'ordine dei *fini* (è l'offerta esistenziale di sé a cui

⁵⁹ «La distinzione fra "secolare" e "sacro" diventa controproducente. Essa rischia [...] di legittimare un potere clericale sovrastante che, in nome di criteri estrinseci che non sono più intelligibili, mantiene la maggioranza dei fedeli nell'inferiorità e li priva di una capacità di discernimento profetico anche in seno alle nostre società secolarizzate» (trad. nostra), C. THEOBALD, «Renouveler la théologie des ministères à partir des communautés», *Revue théologique de Louvain* 54 (2023) 22.

⁶⁰ C. THEOBALD, «Renouveler la théologie des ministères à partir des communautés», 21.

ogni battezzato è chiamato) e il sacerdozio ministeriale, che è dell'ordine dei *mezzi* (è strumento con cui alcuni servono l'attuazione del sacerdozio comune di tutti)⁶¹; dall'altro, essa può nuovamente inclinare verso la separazione clero-laici e l'inferiorizzazione di questi ultimi. Perché la differenza di essenza è necessaria per determinare la specificità del compito sacerdotale dei ministri ordinati, cioè per dire che questo è "cosa" diversa dal sacerdozio comune, ma l'affermazione di *LG* 10 circa il fatto che tale differenza è *essentia et non gradu tantum* presta il fianco ad un'interpretazione – basti leggere la traduzione nelle lingue volgari – che va nel senso di una differenza *sia* di essenza *che* di grado⁶². Per evitare di pensare che esistano due sacerdozi, uno gerarchicamente superiore all'altro, non sarebbe più efficace il linguaggio di *ministero sacerdotale* anziché quello di sacerdozio ministeriale⁶³? Ad ogni modo, l'*esplicita uguaglianza* di tutti i battezzati è affermata solo in *LG* 12, dunque a proposito della partecipazione del Popolo santo al *munus propheticum* di Cristo, specificando che tale dono di profezia articola la dimensione della collettività (il *sensus fidei fidelium*) con la dimensione della singolarità (lo Spirito distribuisce i suoi carismi *dividens singulis prout vult*).

⁶¹ «Alla relazione asimmetrica, che sottendeva una superiorità del sacerdozio ministeriale rispetto al sacerdozio spirituale dei fedeli [...] e giustificava la concentrazione di ogni capacità attiva nelle mani dei ministri sacri, il concilio sostituisce una relazione di circolarità, in cui sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sono ordinati l'uno all'altro in quanto forme distinte di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Da queste relazioni di complementarità il sacerdozio ministeriale risulta configurato non più come dignità al di sopra dei fedeli [...], ma come la forma più radicale di servizio al Popolo sacerdotale. [...] È vero che al momento di precisare come l'uno e l'altro sacerdozio partecipino "*suo peculiari modo*" al sacerdozio di Cristo, la bilancia sempre di nuovo pendere a favore del sacerdozio ministeriale. Ma questo vale se si legga il sacerdozio sul registro del fare [...]. In realtà, le forme privilegiate di esercizio del sacerdozio comune non hanno per soggetti i singoli battezzati, ma la *universitas fidelium*» (D. VITALI, «Le novità del concilio Vaticano II sul ministero ordinato», 107-108).

⁶² Cf. R. TONONI, «Differenza di grado o di essenza? Un testo problematico del Concilio Ecumenico Vaticano II», in *Gli stati di vita del cristiano* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 1995, 181-211 e T. CITRINI, «L'essenza e il grado: destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdozio*, Messaggero, Padova 1983, 253-259.

⁶³ Questa linea era tipica negli anni Settanta, specialmente con Y. CONGAR, «Quelques problèmes touchant les ministères», *Nouvelle Revue Théologique* 103 (1971), 785-800 ed è stata ripresa e rilanciata, per es. da H. LEGRAND, «La conception catholique des ministères», in COMITÉ MIXTE CATHOLIQUE-RÉFORMÉ EN FRANCE, *Discerner le corps du Christ. Communion eucharistique et communion ecclésiale*, Paris 2010, 33-97.

Il punto è che proprio a questo *munus profetico* Francesco fa vigoroso riferimento quando fonda la *sinodalità*, cioè «il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio», sull'*uguaglianza battesimale*. È in questo senso che, fin dal 2015, il papa ha rimarcato che la sinodalità è «dimensione costitutiva della Chiesa», come anche ha segnalato la sua capacità di offrirsi quale «cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico». In effetti, «se capiamo che [...] “Chiesa e Sinodo sono sinonimi” [...] capiamo pure che al suo interno nessuno può essere “elevato” al di sopra degli altri. Al contrario, nella Chiesa è necessario che qualcuno “si abbassi” per mettersi al servizio dei fratelli lungo il cammino»⁶⁴. Sei anni più tardi, l'ancor più netta affermazione dell'uguaglianza battesimale è associata all'insistenza sulla necessità che ogni battezzato/a partecipi realmente alla vita della Chiesa.

Vorrei dire che celebrare un Sinodo è sempre bello e importante, ma è veramente proficuo se diventa espressione viva dell'essere Chiesa, di un agire caratterizzato da una partecipazione vera. E questo non per esigenze di stile, ma di fede. La partecipazione è un'esigenza della fede battesimale. [...] *Il punto di partenza, nel corpo ecclesiale, è questo e nessun altro: il Battesimo. Da esso, nostra sorgente di vita, deriva l'uguale dignità dei figli di Dio, pur nella differenza di ministeri e carismi.* Per questo, tutti sono chiamati a partecipare alla vita della Chiesa e alla sua missione. Se manca una reale partecipazione di tutto il Popolo di Dio, i discorsi sulla comunione rischiano di restare pie intenzioni. Su questo aspetto abbiamo fatto dei passi in avanti, ma si fa ancora una certa fatica e siamo costretti a registrare il disagio e la sofferenza di tanti operatori pastorali, degli organismi di partecipazione delle diocesi e delle parrocchie, delle donne che spesso sono ancora ai margini. *Partecipare tutti: è un impegno ecclesiale irrinunciabile! Tutti battezzati, questa è la carta d'identità: il Battesimo*⁶⁵.

⁶⁴ Queste tre citazioni si trovano in FRANCESCO, *Commemorazione del 50° anno dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015).

⁶⁵ FRANCESCO, *Momento di riflessione per l'inizio del percorso sinodale* (9 ottobre 2021), corsivi nostri. I concetti sono ripresi dal *Documento Finale* del Sinodo, per es. ai nn. 4.15.28.33, di cui il papa stesso ha precisato l'autorevolezza: «Il Documento finale partecipa del Magistero ordinario del Successore di Pietro (cfr. EC 18 § 1; CCC 892) e come tale chiedo che venga accolto. Esso rappresenta una forma di esercizio dell'insegnamento autentico del Vescovo di Roma che ha dei tratti di novità ma che in effetti corrisponde a ciò che ho avuto modo di precisare il 17 ottobre 2015, quando ho affermato che la sinodalità è la cornice interpretativa adeguata per comprendere il ministero gerarchico», FRANCESCO, *Nota di accompagnamento del Documento finale della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi* (24 novembre 2024).

Certo, la partecipazione di tutti rende più complesse e lente le procedure: un governo monarchico sarà sempre più spedito e risolutivo di uno democratico in senso ampio, cioè attento a consultare tutti i membri del popolo e a considerare la loro parola. Ma il valore in gioco, cioè la *partecipazione effettiva* di ogni battezzato/a (pur in misure differenti), è semplicemente decisivo nell'attuale stagione di riforma della Chiesa: va perseguito ad ogni costo.

Una metafora può aiutare a visualizzare la situazione: l'uguaglianza battesimale ha *a monte* l'unità cristica, dalla quale discende, e procede verso la fraternità, che la raccoglie *a valle*, percorrendo la *strada* della sinodalità. Infatti, il principio per cui il battesimo conferisce identica dignità a tutti i fedeli ha la sua sorgente nel dono pasquale del Risorto, che incorpora a sé quanti credono in Lui, rendendo ciascuno membro vivo del suo corpo: essere «uno in Cristo Gesù» (Gal 3,28) è realtà donata, prima che meta da perseguire. Tale affermata uguaglianza fra battezzati/e, però, non produce automaticamente rapporti informati dalla filiazione divina che hanno ricevuto, vale a dire fraterni/sororali. L'effettiva fraternità dei battezzati/e (e, potenzialmente, di tutta l'umanità) è un cammino da percorrere, simile all'alveo – talora impervio ai limiti dell'impraticabile – di un fiume che da monte si fa strada verso valle. Fuor di metafora, soltanto la sinodalità è il mezzo che permette, nei vissuti concreti delle comunità ecclesiali, di registrare e affrontare le divergenze, di superare i conflitti inevitabili quando si sceglie di ascoltare la voce di tutti, credendola, in senso forte, indispensabile nella Chiesa e al fine della sua edificazione. Solo la sinodalità, infatti, permette di “camminare insieme” non a mezzo di una parola impositiva, quindi estrinseca rispetto ai soggetti che compongono il popolo in cammino, ma riconoscendo *nel consenso* che emerge fra di essi – quasi sempre faticosamente – l'impulso dello Spirito, *la sua indicazione* del passo da compiere.

TRANSIZIONE

Non ci proponiamo ora di concludere il discorso avviato, bensì di favorire il suo proseguimento nel prossimo articolo. In tal senso, ribadiamo che la nostra rilettura storica del ministero ordinato – svolta nel segno della critica al clericalismo – si offre come *base per una riflessione* che saprà rivalutare alcune categorie e pratiche ecclesiali, prospettando trasformazioni per superare l'attuale crisi della Chiesa europea. Troveran-

no spazio sia l'esplicitazione della conversione di mentalità richiesta dal nostro tempo, sia l'esplorazione di vie per ripensare in termini sinodali, cioè veramente tradizionali, l'articolazione delle ministerialità ecclesiali, con attenzione specifica al ministero ordinato (suo valore globale e sue articolazioni interne) e alla questione dell'autorità e della presidenza (della comunità e del sacrificio eucaristico).

14 dicembre 2024

