

A TRENT'ANNI DAL DECRETO
«PRESBYTERORUM ORDINIS»

La discussione teologica postconciliare
sul ministero presbiterale (I)

SOMMARIO: 0. Introduzione: alcuni princìpi per l'ermeneutica dei testi conciliari – 1. LA DOTTRINA CONCILIARE SUL MINISTERO E LA VITA PRESBITERALE – 1.1. Un panorama delle valutazioni – 1.2. Tra due sponde estreme: cristomonismo ed ecclesiomonismo – 1.3. I testi conciliari sulla teologia del presbiterato – 1.3.1. Il presbiterato nella prospettiva ecclesiologica della missione – 1.3.2. Il presbiterato nella prospettiva cristologica della consacrazione – 2. «STORIA DEGLI EFFETTI» DEI TESTI CONCILIARI SUL PRESBITERO – 2.1. Commenti e commentari dell'immediato post-Concilio – 2.1.1. Interpretazioni che colgono ed approfondiscono la svolta conciliare – 2.1.2. Interpretazioni «preconciliari» del Concilio – 2.1.3. Una autorevole interpretazione critica del Concilio: il Simposio dei vescovi europei a Coira (1969) – 2.2. Discussioni e studi sull'onda della crisi di identità del prete – 2.2.1. Riflessioni tendenti all'ecclesiomonismo – 2.2.2. Riflessioni tendenti al cristomonismo – 2.2.3. Tentativi di sintesi – 2.2.3.1. Sintesi attorno ad uno dei tre «munera» – 2.2.3.2. Sintesi attorno alle categorie di missione e diaconia – 2.2.3.3. Sintesi attorno alla polarità dialettica Cristo-Chiesa – 2.2.4. La C.T.I. e il Sinodo dei vescovi del 1971 (*continua*).

0. INTRODUZIONE: ALCUNI PRINCÌPI PER L'ERMENEUTICA DEI TESTI CONCILIARI

Il 7 dicembre 1965 veniva approvato il decreto *Presbyterorum Ordinis* sul ministero e la vita dei presbiteri. Poco più di un anno prima (21 novembre 1964) veniva promulgata la costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, che aveva già dedicato un paragrafo allo stesso argomento – il 28 – oggetto di numerose discussioni in aula e nelle Commissioni. Se nelle prime due sessioni si ebbe l'impressione che la teologia del presbiterato fosse stata trascurata a tutto vantaggio di quella dell'episcopato e del laicato, nelle ulti-

me due venne operato un massiccio ma non affrettato recupero: il risultato è – come vedremo tra poco – una precisa ed articolata teologia del ministero presbiterale. Eppure di lì a pochi anni si cominciò autorevolmente a notare qualche carenza nella dottrina conciliare sul prete, fino a sentire il bisogno di dedicarvi buona parte dei lavori nel Sinodo episcopale del 1971. In quegli anni prese vita l'espressione *crisi di identità del prete*, che rimase in auge fino alla fine degli anni settanta. Nel frattempo era scoppiata quella sorta di rivoluzione sociale, il «sessantotto», che fece sentire i suoi effetti anche in campo ecclesiale e teologico. Gli anni settanta furono percorsi da grandi tensioni attorno alla figura del prete: regnava un generale disorientamento che, a fronte di istanze democratizzanti, registrava ancora (e per reazione) impostazioni sacralizzanti: un equilibrio non sembrava a portata di mano. Gli anni ottanta, gradualmente, hanno riportato maggiore serenità nella teologia del ministero presbiterale: non senza discussioni anche aspre, si è però arrivati ormai a qualche convergenza teologica. Il Magistero, in questi decenni, ha continuato ad esprimersi a diversi livelli: prese di posizione da parte dei Papi, degli organismi di Curia e dei singoli episcopati. Il tutto è confluito, più spesso come sottofondo ma qualche volta anche esplicitamente, nell'Esortazione *Pastores dabō vobis* (1992) che fa seguito al Sinodo del 1990 dedicato ancora al ministero presbiterale.

Che cosa significa oggi, dopo trent'anni, interrogare il decreto *Presbyterorum Ordinis*? Significa non tanto ricostruirne l'*iter* conciliare – lavoro già svolto esaurientemente – quanto tracciarne la «storia degli effetti», che coincide di fatto con la teologia postconciliare del ministero: nessun documento magisteriale o elaborato teologico successivi al Vaticano II, infatti, ha potuto tentare una teologia del prete senza partire (magari per criticarlo) dal decreto conciliare. Si impone dunque all'inizio *il problema ermeneutico*, che sta giustamente affermandosi come primario in ogni campo della teologia. È ormai chiaro, infatti, che non ci si può rivolgere ad un testo passato limitandosi a studiarne la genesi: occorre anche considerarne gli effetti, per comprenderne più approfonditamente il significato. La moderna *filosofia ermeneutica* ha dimostrato che il *lettore* non è meramente recettivo nei confronti dell'*autore*, ma contribuisce a sviscerare i significati contenuti nel testo: talvolta anche al di là delle intenzioni dell'autore stesso. Il *testo* è nient'altro che il tramite attraverso il quale l'autore e il lettore dialogano. Come si pone la questione dell'autore e del lettore nel caso dei testi del Vaticano II? Affrontando queste domande emergeranno alcuni criteri utili per l'interpretazione dei testi conciliari.

Il discorso sull'*autore dei testi conciliari* è complesso: essi, infatti, non sono frutto di una sola mente, bensì di ampie collaborazioni, continui rimaneggiamenti, numerose precisazioni semantiche da parte delle Commissioni competenti. Non si può parlare perciò di *intentio auctoris* ma, semmai, di *intentiones auctorum*: com'è ovvio, un testo in cui sono intervenute centinaia di persone, manterrà tensioni e qualche volta contraddizioni; i testi conciliari si potrebbero perciò definire per la maggior parte «a mosaico»: varie affermazioni e citazioni sono incastonate in modo non sempre lineare, né il lavoro delle Commissioni riesce ad eliminare l'impressione di qualche giustapposizione. E tuttavia le varie asserzioni appartengono ad un *discorso intenzionalmente unitario*, e come tale ogni testo è stato approvato dai padri conciliari. Da questo intreccio di diversità e unità derivano tre criteri ermeneutici: il senso di ogni singola asserzione va individuato a partire dalla sua fonte (si tratti della Scrittura, della Tradizione, del Magistero o dell'intervento di qualche Padre conciliare) e confrontato con il significato acquisito nel testo conciliare: ciò rispetta l'origine diversificata di ciascuna affermazione; ogni singola asserzione, poi, va collocata nell'ambito globale del testo di cui fa parte e degli altri testi conciliari di argomento simile: ciò rispetta il fine unitario che i documenti conciliari perseguono e secondo il quale sono stati approvati dagli autori; vanno infine considerate le eventuali prese di posizione delle rispettive Commissioni, che forniscono talvolta l'interpretazione autentica di una determinata asserzione, con relative motivazioni.

Ancora più complesso è il discorso sul *lettore*. Il processo di recezione del Vaticano II, infatti, è ancora in pieno corso ⁽¹⁾: sia per la singolare ampiezza dei temi sui quali si è espresso, sia per la vicinanza cronologica, sia soprattutto per le implicazioni ecclesiali e pastorali immediate dei suoi documenti ⁽²⁾. Non tutti i testi,

(1) Cf in proposito le interessanti riflessioni di L. SARTORI, *L'ecclesiologia cattolica dal Vaticano II ad oggi e l'ecumenismo*, «Asprenas» 31 (1984) 227-250.

(2) La perdurante vitalità del Vaticano II non ha bisogno di essere provata: la riflessione teologica contemporanea si riferisce costantemente al Concilio e ne trae sempre nuovi stimoli, così come le prese di posizioni magisteriali non possono non alimentarsi ai testi conciliari. Particolarmente significativi in proposito appaiono due «lavori», rispettivamente teologico e magisteriale. Ci riferiamo alla impegnativa opera curata da R. LATOURELLE, *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987)*, 2 voll., Assisi, Cittadella, 1987 e al *Codex iuris canonici* «recognitus» del 1983. Latourelle, nell'introdurre il primo lavoro, afferma che in esso il Concilio viene «considerato come punto di partenza, come terra di promessa, luogo di realizzazioni ancora inedite» (*ivi*, 11). GIOVANNI PAOLO II, poi, mette in stretta relazione il Codice dell'83 al Vaticano II, quando afferma che «in un certo senso questo nuovo Codice potrebbe intendersi come un grande sforzo di tradurre in linguaggio canonistico (...) l'ecclesiologia conciliare». Costi-

però, sono stati letti e recepiti allo stesso livello di profondità nella teologia e nella prassi: riferendoci in particolare alla Chiesa italiana, si può dire che alcuni testi conciliari o parti di essi sembrano non ancora (o appena) entrati nel processo di recezione ⁽³⁾, altri risultano ormai assorbiti – se non addirittura superati – nella teologia e nella prassi ⁽⁴⁾, mentre altri ancora non hanno esercitato molta influenza né promettono di farlo in seguito ⁽⁵⁾. Le valutazioni sui singoli casi, naturalmente, differiscono radicalmente da un autore all'altro: ciò che resta incontestato è, invece, il fatto che il

tuzione apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, del 25 gennaio 1983, in *Enchiridion Vaticanum* (d'ora in poi: EV) VIII, 628. Il Sinodo straordinario dei vescovi a vent'anni dalla conclusione del Vaticano II, infine, è di per se stesso segno che il Concilio continua e continuerà a costituire il punto di riferimento fondamentale per la Chiesa di oggi; cosa, del resto, affermata esplicitamente in alcuni interventi (cittiamo da «Il Regno documenti» 31 (1986) 9-31): «il Concilio deve essere la 'magna charta' della Chiesa che si avvicina al terzo millennio» (CARL. G. DANNEELS, *ivi*, 9); «mentre si avvicina il terzo millennio (...) esprimiamo la speranza e formuliamo il voto che la Chiesa, nel suo cammino di fede, continui sulla strada tracciata dal Concilio» (GRUPPO INGLESE, *ivi*, 18); e soprattutto le importanti affermazioni del *Messaggio finale*, che invita «a conoscere meglio e completamente il Concilio Vaticano II, ad intensificarne lo studio e l'approfondimento, a meglio comprendere l'unità e la ricchezza di tutte le costituzioni, decreti, dichiarazioni. Si tratta anche di metterli più profondamente in atto...» (*ivi*, 30-31).

(3) Si pensi, ad esempio, all'ecclesiologia conciliare del «popolo di Dio», interpretata erroneamente da alcuni secondo il modello «democratico» (è emblematica in proposito la vicenda della contestazione all'interno della Chiesa e delle «comunità di base» dalla fine degli anni sessanta) e pastoralmente ignorata da altri, che continuano ad impostare la vita della Chiesa secondo il modello piramidale, considerando i laici come meri recettori. Si pensi anche – per fare un altro esempio – alla centralità che la Parola di Dio ha assunto nei testi del Vaticano II: sia per il massiccio tessuto scritturistico dei documenti, sia per l'importanza della costituzione *Dei Verbum*, sia per l'affermazione di *Optatam Totius* 16, secondo cui la S. Scrittura è «l'anima di tutta la teologia»; e si confronti tutto questo con il fatto che – come i vescovi italiani hanno a molte riprese ribadito – la nostra pastorale è improntata in gran parte ancora sulla «sacramentalizzazione» più che sulla «evangelizzazione». Per una lettura approfondita e critica del piano pastorale CEI degli anni settanta, «Evangelizzazione e promozione umana», cf S. PANIZZOLO, *Coscienza di Chiesa nella teologia e nella prassi. Indirizzi ecclesiologici della CEI dal 1965 al 1980*, Bologna, Dehoniane, 1989, 117-227.

(4) Ancora un paio di sporadici esempi. Si può dire che i testi della costituzione *Sacrosanctum Concilium* sulla riforma liturgica hanno già adempiuto il loro compito (almeno per gli aspetti di maggiore impatto pastorale); così come diverse parti della costituzione *Gaudium et Spes* sono state superate dagli eventi successivi – come osservano gli stessi vescovi riuniti nel Sinodo straordinario dell'85: cf «Il Regno documenti» 31 (1986) 26.

(5) Il decreto *Inter mirifica* sui mezzi di comunicazione sociale, ad esempio, non sembra sostanzialmente entrato nel processo di recezione ed è ampiamente superato da documenti successivi sullo stesso argomento. La stessa sorte pare toccata alla dichiarazione *Gravissimum educationis*.

Concilio promette ancora un ampio influsso sulla vita della Chiesa. Dal punto di vista ermeneutico, quindi, il Vaticano II è *un testo in piena fase di lettura*: e ciò ne rende più precaria ogni valutazione teologica, perché la sua «storia degli effetti» è tutt'ora in pieno corso. Non è dunque sufficiente un'ermeneutica intesa come pura ricostruzione storica, che si accontenti di rivolgersi ad un ipotetico significato delle asserzioni *in sé*, quasi che il miglior risultato possibile per comprendere il Concilio fosse quello di mettere tra parentesi gli ultimi trent'anni di riflessioni per accedere al «puro testo». Puntare a questo tipo di ermeneutica come alla più oggettiva ed imparziale sarebbe illusorio, come insegna H. G. Gadamer: qualsiasi testo, una volta scritto, si rende relativamente indipendente dal suo autore e, inserito nella trama delle interpretazioni, assume significati prima latenti e non previsti, talvolta, dall'autore stesso ⁽⁶⁾; quanto più si ricostruisce fedelmente la «storia degli effetti» prodotti da un testo, tanto più ci si avvicina al suo significato oggettivo ⁽⁷⁾. Perciò i testi conciliari non vanno affrontati secondo quello che B. Lonergan chiamava «il principio della testa vuota», secondo il quale bisognerebbe «lasciar parlare da se stesso l'autore, lasciare che l'autore interpreti se stesso»: come già Lonergan osservava, questo principio dimentica che il testo, in sé, non è che una serie di segni: «ogni cosa in più di una semplice riedizione degli stessi segni nel medesimo ordine sarà mediata dall'esperienza, intelligenza e giudizio dell'interprete» ⁽⁸⁾.

Chi vuole comprendere il più oggettivamente possibile il significato dei canoni dogmatici tridentini, non potrà limitarsi a studiare le posizioni luterane alle quali reagivano gli Atti di quel Concilio o le fonti citate da esso: dovrà anche studiare le interpretazioni che di Trento offre – spesso unilateralmente – la teologia controversista e manualista, cercando di tracciare la «storia degli effetti» e di collocare quei canoni nell'ambito di tutta la fede della Chiesa, considerando quindi anche le reinterpretazioni che lo stesso Magistero (specialmente il Vaticano II) ha proposto di quel Concilio. Allo

(6) Cf *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Paul Siebeck, 1986: è la quinta edizione tedesca, riveduta ed ampliata; l'ultima edizione italiana, a cura di G. VATTIMO, *Verità e Metodo*, Milano, Gruppo Editoriale Fabbri, 1985, si rifa alla terza edizione tedesca, pubblicata nel 1972. Solo alcune affermazioni dell'autore: «Was schriftlich fixiert ist, hat sich von der Kontingenz seines Ursprungs und seines Urhebers abgelöst und für neuen Bezug positiv freigegeben» (399); «eine jede Zeit wird einen überlieferten Text auf ihre Weise verstehen müssen» (301); «nicht nur gelegentlich, sondern immer übertrifft der Sinn eines Textes seinen Autor»: *ivi*.

(7) Per la fondazione filosofica della «storia degli effetti» («Wirkungsgeschichte»), cf H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, 305-312.

(8) B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Brescia, Queriniana, 1975, 174-175.

stesso modo, chi intende comprendere il più oggettivamente possibile il Vaticano II, non potrà prescindere dalla fatica di tracciarne le linee della interpretazione e recezione: è ciò a cui vorrebbe contribuire questo studio, il quale, limitandosi all'ambito teologico⁽⁹⁾, intende presentare *i nodi della riflessione postconciliare sul ministero presbiterale*, per illuminare meglio i testi del Concilio da una parte e le problematiche attuali dall'altra⁽¹⁰⁾.

1. LA DOTTRINA CONCILIARE SUL MINISTERO E LA VITA PRESBITERALE

Con ogni probabilità nessuno dei testi conciliari è stato sottoposto ad un processo di interpretazione/recezione così vivace e turbolento come quelli sul prete. Almeno nel primo quindicennio postconciliare, la teologia del prete è contrassegnata dalla crisi di identità: crisi nella quale le più evidenti espressioni pastorali, sociologiche, psicologiche, affettive, ecc. erano radicate in una profonda incertezza teologica. Occorrerebbe sfumare l'affermazione (ciò che faremo in seguito), ma non si è lontani dal vero se si ritiene che *la crisi di identità costituisce l'orizzonte ermeneutico fondamentale nella recezione dei testi conciliari sul prete*. Vagliati dalla crisi, questi testi sono stati valutati in modo molto diverso.

1.1. *Un panorama delle valutazioni*

La produzione teologica postconciliare sul ministero presbiterale è vastissima: i titoli si contano a svariate centinaia. Non c'è quasi nessun teologo che scriva sul prete senza partire dal Vaticano II o

(9) Nella consapevolezza che si tratta di un'ottica parziale: occorrerebbe infatti considerare anche la prassi pastorale con relativa documentazione: ciò che eccede gli intenti di questo contributo.

(10) È ormai questa la prospettiva ermeneutica adottata dagli interpreti più aggiornati del Vaticano II. L. SARTORI scriveva nel 1984: «... recepire il Concilio non può significare solo interpretare i 'testi' con esegesi ed ermeneutica letteraria (ossia della 'sola lettera'); deve esprimersi anche nell'accogliere, sia pure vagliandolo criticamente, tutto ciò che di nuovo è nato o si è sprigionato nel dopo Concilio (...). Insomma, si deve passare dai testi del Concilio alla storia suscitata nel dopo, ma anche viceversa si deve tornare ai testi partendo da tale storia successiva: circolo ermeneutico» (*L'ecclesiologia cattolica dal Vaticano II ad oggi e l'ecumenismo*, 228-229). Gli fa eco, un anno dopo, un altro teologo molto attento all'esegesi del Concilio, H. J. POTTMEYER: per non interrompere il processo di recezione del Concilio, a suo parere, sarebbe utile una seconda generazione di commentari i quali, accanto ad una buona conoscenza degli Atti conciliari, potessero offrire anche la «storia degli effetti» del Vaticano II. Cf *Ist die Nachkonzilszeit zu Ende?*, «*Stimmen der Zeit*» 203 (1985) 219-230: 229.

almeno fare riferimento a qualche suo testo: è logico, allora, che in questo variegato panorama *le valutazioni sulla dottrina conciliare siano diverse e spesso contrastanti*: si va da giudizi fortemente negativi a pareri entusiastici, passando attraverso valutazioni più o meno critiche. Ne diamo un rapido quadro.

Alcuni commentatori considerano *ormai superata la visione conciliare del prete*. Assieme all'accusa di superficialità dottrinale avanzata verso i documenti sul prete ⁽¹¹⁾ – e in particolare verso PO ⁽¹²⁾ –, si trova il rimprovero per uno stile troppo freddo, un linguaggio generico, teorico, astratto e «religioso» ⁽¹³⁾. Ma vi sono due critiche più fondamentali. I documenti in questione sarebbero frutto di un compromesso mal riuscito: si limiterebbero spesso ad accostare posizioni diverse e talvolta contrastanti, senza fonderle sufficientemente o addirittura, a volte, mantenendo evidenti contrasti ⁽¹⁴⁾. L'altra critica fondamentale ritiene i testi conciliari sul prete ormai datati in confronto alle istanze emergenti dalla crisi di identità ad essi successiva, auspicando una riformulazione della teologia del presbiterato sulla base concettuale del *ministero* anziché del *sacerdozio* ⁽¹⁵⁾.

(11) Barbaini, al primo Congresso nazionale del movimento «Vocatio» (Roma, 28 e 29 giugno 1982), ha affermato che il Concilio, preso dal problema della collegialità, non ha dato rilievo dottrinale ai preti, limitandosi a documenti pastorali. Cf una sintesi e una valutazione di questo intervento in G. MUCCI, *Un'interpretazione storicistica della teologia del sacerdozio*, «Rassegna di Teologia» 25 (1984) 144-165: 146-147.

(12) J. LEAL LUQUE registra un certo consenso, tra gli studiosi, nell'ammettere la povertà dottrinale di PO: cf *La transmisión directa del sacerdocio de Cristo según el Vaticano II*, «Verdad y Vida» 29 (1971) 37-55: 38.

(13) J. COPPENS riporta, senza condividerla, la valutazione di alcuni commentatori che vedono in PO «un certain manque de souffle et de rédaction chaude et prenante»: *Le sacerdoce chrétien. Ses origines et son développement*, «Nouvelle Revue Théologique» 92 (1970) 337-364: 353. E. SCHILLEBEECKX ritiene che il decreto sia «too general, too theoretical and abstract», *The Priest and the Synod of 1971*, «Doctrine and Life» 22 (1972) 59-70: 59, e che parli «in religious language only», rischiando una specie di «docetismo» nella teologia del ministero (cf *ivi*, 68).

(14) Il Card. DOPFNER, in un intervento sul quale torneremo, a soli quattro anni dalla promulgazione di PO, ha parlato del documento in termini piuttosto negativi, affermando che si tratta di un «compromesso» ormai superato, nel quale vecchio e nuovo si sono mescolati senza alcuna integrazione: cf *Le prêtre: ce qui demeure, ce qui change*, «La Documentation catholique» 66 (1969) 710-715: 711. Anche E. SCHILLEBEECKX, in diversi studi, esprime le stesse valutazioni: cf ad es. *A Creative Restrospect as Inspiration for the Ministry in the Future*, in *Minister? Pastor? Prophet? Grass Roots Leadership in the Churches*, New York, Crossroad, 1981, 57-84: 72-73.

(15) Cf l'articolata posizione di G. COLOMBO, *Il ministero presbiterale in una Chiesa tutta ministeriale*, «La Rivista del Clero Italiano» 58 (1977) 930-943: 940.

Un secondo gruppo di commentatori, pur ritenendo *globalmente valido l'impianto dottrinale* del Vaticano II sul ministero presbiterale, *ne critica alcuni aspetti*: le incertezze terminologiche, sintomo di una mancata integrazione tra le diverse posizioni dottrinali ⁽¹⁶⁾ – specialmente tra una visione ecclesiologica ed una cristologica del ministero ordinato ⁽¹⁷⁾ – e le varie oscillazioni, omissioni e questioni lasciate irrisolte ⁽¹⁸⁾. In generale questi commentatori vedono nel Concilio solo una tappa nello sviluppo teologico del ministero ordinato: tappa, però, tuttora imprescindibile per ogni ulteriore approfondimento ⁽¹⁹⁾.

Valutazioni decisamente positive provengono da una terza serie di autori, che considerano il Concilio pienamente valido nel campo della teologia del prete. Essi evidenziano la profondità con la quale il Vaticano II legge la Scrittura e la Tradizione ⁽²⁰⁾ – con il conseguente ritorno alle origini o alle fonti ⁽²¹⁾ –, l'importanza

(16) Secondo F. WULF, ad es., PO e LG 28 tradiscono «eine gewisse Unsicherheit und Unklarheit in der Terminologie»: *Dekret über Dienst und Leben der Priester. Kommentar zu Artikel 1-6*, in *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil*, vol. III, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1968, 141-169: 143. Gli fa eco, tra gli altri, S. DIANICH, quando afferma che il Concilio, trattando del prete, «non va esente da incertezze terminologiche e da ondeggiamenti nelle accentuazioni ora di uno ora di un altro dei vari elementi»: *Teologia del ministero ordinato*, Roma, Paoline, 1984, 69.

(17) Cf F. G. BRAMBILLA, *Il ministero nella Chiesa. A proposito di un recente saggio di E. Schillebeeckx*, «La Rivista del Clero Italiano» 63 (1982) 467-476: 474.

(18) Cf un elenco di tali questioni in L. M. WEBER, *Muß sich auch das Priesterbild wandeln?*, «Diakonia» 4 (1969) 2-23: 18-19.

(19) H. DENIS, ad es., parla della dottrina di PO come di «une étape essentielle», ma anche «un stimulant pour la recherche théologique actuelle»: *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, in *Vatican II. Les prêtres. Formation, Ministère et Vie* (= Unam Sanctam 68), a cura di J. FRISQUE e Y. CONGAR, Paris, Du Cerf, 1968, 193-232: 232. Così pure B. DALMAU, tracciando un *Panorama postconciliar français sobre els ministeris*, afferma che il Concilio, «malgrat la seva insuficiència, marca una etapa en l'evolució doctrinal, imprescindible per a tota recerca ulterior»: «Estudios Franciscanos» 73 (1972) 79-95: 84.

(20) Cf soprattutto A. WEERS, *Les citations scripturaires du décret sur le ministère et la vie des prêtres: 'Presbyterorum Ordinis'*, in *Vatican II. Les prêtres*, 327-342. WEERS rileva dapprima la frequenza dell'uso della Scrittura e la novità dell'interpretazione che l'ultimo Concilio offre rispetto ai documenti pontifici precedenti sul sacerdozio; poi mostra come il Vaticano II abbia fatto propria la preoccupazione di rigore scientifico nell'ermeneutica biblica. J. COPPENS, da parte sua, fa emergere la sostanza patristica dei testi conciliari sul prete: cf *Le sacerdoce chrétien*.

(21) Secondo J. GIBLET, il Concilio ha ritrovato «la prospettiva dei primi secoli: *I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. BARAÚNA, Firenze, Vallecchi, 1967, 872-895: 882. Anche K. H. SCHELKLE dà voce a un'opinione diffusa, quando scrive che il Concilio è tornato all'originaria autocomprensione della Chiesa: cf *Dienste und Diener in der Kirche der neutestamentlichen Zeit*, «Concilium» 5 (1969) 158-164: 163.

ecumenica dei suoi testi sul ministero ⁽²²⁾, il carattere armonioso e ricco dei testi ⁽²³⁾; ciascuno di questi commentatori, inoltre, propone una chiave di lettura unitaria dei documenti sul prete: ne considereremo alcune tra poco.

Un ultimo gruppo di commentatori, infine, conduce *un confronto tra i due documenti conciliari più importanti sul prete: PO e LG 28*, giungendo a conclusioni diverse. Per alcuni LG 28 è superiore a PO: il decreto, infatti, non avrebbe sviluppato tutte le indicazioni contenute nel paragrafo della costituzione ⁽²⁴⁾, la quale risulta perciò più chiara e avanzata di PO ⁽²⁵⁾. Per altri, invece, PO è piuttosto un completamento di LG 28: avendo potuto usufruire dell'apporto di altri documenti conciliari ⁽²⁶⁾, ha messo a frutto e sviluppato pastoralmente alcune linee teologiche presenti in modo solo germinale nella costituzione ⁽²⁷⁾. Per altri ancora, infine, sussisterebbe una tensione o addirittura un contrasto fra i due testi: ma da questo c'è chi trae un'indicazione positiva, affermando che ciò indica come all'interno del Concilio stesso vi sia lo spazio per uno sviluppo aperto e dinamico della teologia del ministero presbiterale ⁽²⁸⁾.

Il variegato panorama dei giudizi trova la sua motivazione principale in quel clima di crisi – nel quale sono stati letti i testi – che

(22) Cf l'intero studio di G. BAVAUD, *La doctrine du ministère. Convergence entre le Conseil Oecuménique et le II Concile du Vatican?*, «Revue Thomiste» 76 (1968) 75-87.

(23) A. ANCEL, rifiutando esplicitamente l'idea che i testi conciliari sul prete siano frutto di «compromesso», afferma che i redattori hanno integrato diverse visioni in un insieme ben riuscito: cf *Un nouveau type de prêtre*, in *La nouvelle image de l'Eglise. Bilan du Concile Vatican II*, Paris, Lambert, 1967, 147-158: 148-149.

(24) È il giudizio di G. GARRONE, *Les prêtres dans l'Eglise d'après la Constitution dogmatique 'Lumen Gentium'*, «Vocation» 233 (1966) 19-27; a suo parere PO «n'épuise pas tout ce que les paragraphes réduits en apparence de la Constitution sur l'Eglise permettent et permettront de dégager» (*ivi*, 20).

(25) Cf T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *Presbiterado y Vaticano II*, 113-114.

(26) Cf A. CHAPPELLE, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, Institut d'Etudes théologiques, 1978, 87. F. MARTY e H. MAZERAT, *Le ministère et la vie des prêtres*, «Vocation» 233 (1966) 28-31: 29.

(27) Cf A. GRILLMEIER, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III Kapitel. Artikel 28*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1967, 246-255: 250; cf anche G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Milano, Jaca Book, 1975, 313.

(28) È l'originale opzione metodologica che adotta P. VALLIN in *Le «simple prêtre» selon Vatican II*, in *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, Lyon, Faculté de Théologie, 1970, 127-135. Egli ritiene che la diversità (a suo parere profonda) tra LG 28 e PO non vada affatto attenuata ma, al contrario, vada accentuata così che il contrasto permetta «de montrer comment l'enseignement de Vatican II était déjà ouvert au dynamisme d'une réflexion théorique et pratique qui devait nécessairement conduire à des développements nouveaux» (*ivi*, 127).

ha spesso prodotto unilateralismi e radicalizzazioni. Prima di sintetizzare la dottrina conciliare e per tentare una *reductio ad unum* delle molteplici valutazioni, sarà opportuno perciò usufruire di una griglia di lettura che, per quanto semplificata, possa collocare la questione entro un binario dominabile.

1.2. *Tra due sponde estreme: cristomonismo ed ecclesiomonismo*

La crisi di identità ha fatto sì che la discussione postconciliare sul prete non si attardasse su questioni secondarie, ma affrontasse direttamente *la domanda sulla legittimità teologica del ministero ordinato*. Erano in questione i fondamenti stessi della teologia del prete. Ecco perché il confronto postconciliare si può ricondurre alle diverse impostazioni del *rapporto tra le due dimensioni fondamentali del ministero: quella cristologica e quella ecclesiologica*.

Due sono infatti i *principali modelli di teologia dell'Ordine* che si sono contrapposti dopo il Concilio: il primo, tipico del periodo preconciliare ma presente anche dopo, tendeva ad esaurire la riflessione teologica sul prete nel rapporto con Cristo senza tenere conto della Chiesa; il secondo, tipico della tendenza democratizzante postconciliare, tendeva al contrario ad esaurire la riflessione teologica sul prete nel rapporto con la Chiesa, senza tenere conto di Cristo. Il primo modello si può definire sacrale o cristomonistico e il secondo democratico o ecclesiomonistico.

Punto di partenza del *modello cristomonistico* era la natura del sacerdozio di Cristo, Mediatore perfetto, che realizza pienamente il sacerdozio in quanto realizza definitivamente l'unione tra Dio e l'uomo. L'unione ipostatica, base del sacerdozio di Cristo, è considerata la sua consacrazione sacerdotale, compiutasi nel sacrificio della Croce, atto supremo del suo sacerdozio. Cristo, istituendo il ministero, ha trasmesso questa sua consacrazione-missione ai sacerdoti. I sacerdoti sono dunque (nel cristianesimo come in ogni altra religione) i mediatori tra Dio e l'uomo. Ma nel cristianesimo questa mediazione non consiste in sacrifici esterni, bensì nella celebrazione del sacrificio eucaristico, ripresentazione del sacrificio della Croce, culmine del sacerdozio di Cristo e dunque anche del sacerdozio ordinato. In questo modello il peso è tutto sul rapporto tra il prete e Cristo e sulla presenza peculiare – e superiore rispetto a quella dei semplici fedeli – di Cristo nel prete. Il legame ministro-Cristo giunge facilmente alla quasi-identificazione espressa dalla formula «*sacerdos alter Christus*» e l'insistenza sulla alterità e superiorità del ministro-mediatore nei confronti della Chiesa, assegna di fatto alla comunità una funzione esclusivamente recettiva nei confronti della salvezza.

La Chiesa era il punto di partenza del *modello ecclesiomonistico*, che ha fatto da base teologica a molte rivendicazioni democratiche del dopo-Concilio. La Chiesa tutta intera ha ricevuto da Cristo la missione di propagare l'opera salvifica, attraverso la proclamazione del Vangelo, la celebrazione dei sacramenti e la vita di carità. Perché la Chiesa possa compiere la sua missione, lo Spirito Santo opera suscitando i carismi. La necessità di un ministero veniva dedotta non da una qualche istituzione da parte di Cristo, bensì dall'esigenza di coordinamento dei carismi: perciò il ministero ordinato viene detto preferibilmente carisma/ministero di presidenza della comunità. I teologi che sostenevano questa posizione proponevano una de-sacerdotalizzazione della figura del prete e del vescovo. Non vi è alcuna peculiare presenza ontologica di Cristo nel ministro. L'idea di consacrazione viene rifiutata; un «carattere», anche qualora venga ammesso come termine, è interpretato in senso puramente funzionale. L'ordinazione non è una consacrazione dall'alto ma una elezione dal basso: la comunità elegge, anche temporaneamente, un suo membro nel quale discerne la presenza del carisma di presidenza. La comunità ha una funzione attiva – e non puramente recettiva – nei confronti della salvezza, perché porta con sé lo Spirito di Cristo. Il presidente della comunità non ha perciò compiti di mediazione della grazia, bensì di coordinamento o animazione di quei doni che l'intera comunità, arricchita dallo Spirito, già possiede.

Ricostruire *storia e sviluppo dei due modelli* significherebbe ricostruire storia e sviluppo del ministero ordinato, cosa che ovviamente qui non si può fare: si deve però ricordare che entrambi i modelli trovano agganci nel Nuovo Testamento, nella Tradizione, nel Magistero e nella storia della teologia. Il *cristomonismo* può ispirarsi a quei testi biblici nei quali viene evidenziata una continuità tra la missione di Cristo, quella degli apostoli e quella dei loro collaboratori e successori; può riferirsi inoltre alla riflessione di Ebr sul sacerdozio di Cristo, rapportata ai compiti sacerdotali e culturali degli apostoli e dei ministri cristiani; può far riferimento a quei testi patristici nei quali si delinea una progressiva sacerdotalizzazione e sacralizzazione del ministero; ha a disposizione, infine, una nutrita serie di testi magisteriali che, soprattutto dal Concilio di Trento ai documenti pontifici dell'ultimo secolo (fino alle soglie del Vaticano II), sottolineavano con energia il primato del riferimento cristologico e sacrificale del sacerdozio ministeriale. Ma anche l'*ecclesiomonismo* ha i suoi punti d'aggancio: nel Nuovo Testamento può far leva su un'ecclesiologia che fa spazio ai carismi, su una concezione di ministero cristiano in forte discontinuità con il sacerdozio cultuale veterotestamentario, sul

primato del compito di evangelizzazione e cura pastorale su quello sacramentale e sacrificale, sulla realtà battesimale come fonte dell'impegno missionario del fedele, su una visione del ministro più come diacono che come uomo del sacro; può fare riferimento alla tradizione patristica dei primi due secoli, che non presenta ancora la sacerdotizzazione del ministero e rispecchia la varietà e originalità dei compiti cristiani quali sono descritti nel Nuovo Testamento; trova poi testi luterani nei quali il ministero viene considerato come mandato da parte della comunità cristiana; e finalmente si riferisce al Vaticano II (anche se in genere ne critica l'eccessiva prudenza) per notarvi un ritorno ad una visione più missionaria e meno culturale del ministero.

Entro questo binario, che andrà opportunamente articolato, si muove la *storia degli effetti dei testi conciliari sul prete*. Pochi saranno in realtà i teologi che sposteranno per intero l'uno o l'altro modello: i più cercheranno di trovare una via media che componga le giuste esigenze dell'uno e dell'altro; accingendoci a considerare la dottrina conciliare e la letteratura successiva, comunque, sarà utile avere ben presente le due piste, come sponde estreme, che aiuteranno ad inquadrare le molte e diverse proposte intermedie. Interrogare oggi il Vaticano II, a trent'anni di distanza, vuol dire perciò tenere conto di queste linee interpretative: se questo è vero – se la recezione del Concilio è avvenuta interrogandosi sui fondamenti stessi dell'Ordine, cioè il rapporto del ministro con Cristo e con la Chiesa – ne deriva che la chiave più adeguata per aprire la porta del Vaticano II è proprio *lo studio dei fondamenti cristologico ed ecclesiologico del presbiterato*.

1.3. *I testi conciliari sulla teologia del presbiterato*

Non conviene qui riproporre una ricostruzione storica dei testi conciliari sul prete – lavoro del resto già svolto egregiamente – e neppure un'esegesi puntuale, ma, pur prestando attenzione alle diverse redazioni (quattro per LG e sette per PO), alle discussioni in aula e alle prese di posizioni delle Commissioni, è meglio offrire una interpretazione unitaria secondo la chiave di lettura cristologico-ecclesiologica appena indicata ⁽²⁹⁾. Dato però che i testi conciliari

(29) La sintesi degli orientamenti del Vaticano II che proponiamo suppone ma non presenta in genere i riferimenti agli *Acta* conciliari (schemi, discussioni in aula, relazioni delle Commissioni, ecc.): per una documentazione approfondita in questo senso, ci permettiamo di rimandare ad alcuni nostri recenti studi: *L'istituzione del presbiterato*, «Sacra Doctrina» 35 (1990) 156-194. *L'identità del presbitero in chiave cristologica ed ecclesiologica*, «Seminarium» 30 (1990) 92-139. *Il presbitero*

non si chiedono quale sia il rapporto tra queste due dimensioni fondanti *in astratto*, ma lo lasciano invece emergere trattando *in concreto* della consacrazione e della missione del prete, conviene inquadrare il materiale prima entro la prospettiva ecclesiologica della missione poi entro la prospettiva cristologica della consacrazione. Questa successione (prima missione poi consacrazione) non è casuale: il Concilio infatti cominciò a riflettere sul prete quando ne avvertì la inadeguatezza rispetto alla dottrina sulla Chiesa e sul vescovo, ormai rinnovate in senso missionario. Così la riflessione sul prete, racchiusa fino ad allora nell'ambito cristologico della consacrazione, fu riletta in termini dinamici entro la prospettiva ecclesiologico-missionaria.

1.3.1. Il presbiterato nella prospettiva ecclesiologica della missione

Nel trattare del sacerdozio il Concilio di Trento era partito da una prospettiva strettamente sacramentale-sacrificale: dall'Eucaristia all'Ordine. Il Vaticano II, senza ovviamente negare Trento, ne rilegge la dottrina in un contesto più ampio e il punto di partenza ora è missionario-ecclesiale: dalla missione della Chiesa all'Ordine. La svolta più evidente nella dottrina conciliare del prete è proprio la sua *ri-collocazione nell'ambito della missione di tutta la Chiesa*. Il peso della dottrina conciliare si coglie meglio se si tiene presente la duplice riduzione subita dal tema della missione negli ultimi secoli.

La *prima riduzione* può essere definita *orizzontale*: il discorso sulla missione non veniva condotto avanti teologicamente per l'intera Chiesa, ma solo per alcuni suoi membri, sia nel campo extraecclesiale che in quello intraecclesiale. *In campo extraecclesiale* veniva chiamata missione solo l'opera che alcuni uomini conducevano nel mondo non ancora evangelizzato: in tal modo si era creata la mentalità della delega, per la quale la missione era demandata ad alcuni, detti appunto missionari. *In campo intraecclesiale* la missione veniva riservata ai preti e ai vescovi. Se intesa, infatti, in senso ampio, essa indicava l'azione salvifica della Chiesa: questa azione salvifica, però, era ricondotta alla attività sacramen-

evangelizzatore, liturgo e pastore, in *Teologia ed evangelizzazione. Saggi in onore di Mons. Serafino Zardoni*, a cura di E. MANICARDI, Bologna, Dehoniane, 1993, 185-247. In qualche caso, comunque, nel presente contributo citeremo direttamente gli *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Civitas Vaticana, 1970-1983, voll. 28, con la sigla AS, seguita da due numeri romani, indicanti rispettivamente il periodo o volume e la parte, e da un numero arabo indicante la pagina.

tale dei sacerdoti nei confronti dei fedeli, così che i primi erano considerati i soggetti e i secondi i destinatari della missione, mentre il rapporto dei laici con le realtà temporali non era ancora considerato parte dell'attività salvifica vera e propria della Chiesa. Se intesa invece in senso stretto, la missione indicava soprattutto l'abilitazione giuridica che veniva data al sacerdote per esercitare il suo potere di ordine nella comunione ecclesiale (*missio canonica* racchiusa all'interno della *potestas iurisdictionis*).

La *seconda riduzione* – pastoralmente conseguente ma teologicamente precedente la prima – si può definire *verticale*: non si parla, se non sporadicamente, di Chiesa *per natura missionaria* fino al Vaticano II. Il Concilio ha posto invece la dimensione missionaria al centro stesso della sua ecclesiologia, facendo della missione non più un tema occasionale e periferico, ma una dimensione irrinunciabile dell'ecclesiologia: la Chiesa è essenzialmente missionaria; la missione è la sua stessa natura e non esiste per altro se non per portare Cristo al mondo. Mentre fino al nostro secolo si tendeva a dire che la missione è solo un momento della Chiesa – momento che avrà fine quando tutto il mondo sarà cristiano – il Concilio, accogliendo stimoli dalla teologia precedente, ha precisato che la missione non cesserà mai. E se tutti gli uomini, un giorno, accettassero di entrare nella Chiesa? Anche allora essa resterà missionaria, perché il germe del peccato ben annidato in ogni uomo non permetterà che la Chiesa si adagi comodamente: il Vangelo non è solo per *tutti* gli uomini, ma anche per *tutto* l'uomo. Parliamo di riduzione *verticale*, perché prima del Concilio si dimenticava proprio la radice teologica della missione, che è l'opera trinitaria: è la missione del Figlio da parte del Padre e la missione dello Spirito da parte del Padre e del Figlio a costituire la Chiesa. Proprio in forza della missione trinitaria la Chiesa – *tutta* la Chiesa – è proiettata fuori di sé, verso il mondo. È la grande inquadratura di LG 2-4 e AG 2-4.

La missione, radicata nella Trinità stessa, è essenziale alla Chiesa ed è della Chiesa tutta intera: tutto questo non poteva lasciare inalterata la dottrina del presbiterato. Ormai il punto di partenza tridentino non bastava più a spiegare la realtà del prete nel contesto di una Chiesa missionaria. Come dunque il Concilio ha riletto la figura del prete in termini missionari? Si possono distinguere tre grandi passi.

Il *primo passo* è stato quello di considerare *la missione del prete* non come realtà al di fuori o al di sopra della missione di tutta la Chiesa, ma *come una modalità di realizzazione della stessa missione ecclesiale*. Potrebbe sembrare il punto d'arrivo di un cammino pacifico e lineare: è stato invece faticoso e pieno di ostacoli. In

Concilio, infatti, si sono fronteggiate due teologie: da una parte quella tradizionale-culturale che si collocava sulla linea tridentina ed era sostenuta particolarmente dai vescovi dei paesi di antica cristianità; e dall'altra, portata a Roma in particolare dai vescovi dei paesi di nuova cristianità, la concezione missionaria del ministero, che proponeva invece di partire dal prete e dal vescovo come inviati ad evangelizzare prima che a celebrare i sacramenti. Il risultato globale è sicuro: è stata recepita, già all'inizio di LG 28 ⁽³⁰⁾ e più decisamente in PO 2 ⁽³¹⁾, la visione missionaria del ministero; è indicativo il fatto che questo decreto contenga più di trenta riferimenti alla teologia della missione. Va però segnalata una lacuna non secondaria in PO. Il paragrafo 3, che tratta del *rapporto prete-mondo*, contiene ottimi spunti ma manca una ecclesiologia missionaria: diversamente dall'orientamento di PO 2, la missione del prete delineata in PO 3 non appare inserita nella missione di tutto il popolo di Dio, ma viene mutuata unicamente dal rapporto del prete con Cristo. Così il prete risulta *isolato* nel rapporto con il mondo: invece di considerare da una parte la Chiesa con il prete al suo interno e dall'altra il mondo si considera da una parte il prete e dall'altra il resto dell'umanità (battezzati e non). Nonostante questa ambiguità, si può comunque dire che in LG 28 e in PO il Concilio avvia un processo irreversibile di rilettura della missione del prete *dentro* la missione della Chiesa.

Nasce immediatamente – ed è l'oggetto del *secondo passo* – la questione del contenuto specifico della missione presbiterale: precisato che cosa unisce il prete a tutto il popolo cristiano, occorre dire anche in che cosa si distingue il suo ministero dalla missione comune a tutti. E non poteva più essere sufficiente la determinazione culturale del ministero: se il prete partecipa della universalità della missione ecclesiale, il suo ministero non potrà limitarsi al-

(30) «Cristo, consacrato e mandato nel mondo dal Padre (cf Gv 10,36), per mezzo dei suoi Apostoli ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa».

(31) «Nostro Signore Gesù, che il Padre santificò e inviò nel mondo (Gv 10,36), rende partecipe tutto il suo corpo mistico di quella unzione dello Spirito con la quale è stato unto: in esso, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale (...). Non c'è dunque nessun membro che non abbia parte nella missione di tutto il corpo (...). Ma lo stesso Signore, affinché tutti i fedeli fossero uniti in un corpo solo, di cui però 'non tutte le membra hanno la stessa funzione' (Rom 12,4), istituì alcuni come ministri (...). Pertanto, dopo aver inviato gli Apostoli come egli stesso era stato inviato dal Padre, Cristo, per mezzo degli stessi Apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, il cui ufficio del ministero fu trasmesso in grado subordinato ai presbiteri».

l'esercizio delle funzioni sacre per la comunità cristiana. Il Concilio è stato perciò condotto, dalla sua stessa ecclesiologia missionaria, a rivalutare fortemente nel prete il ministero dell'evangelizzazione, arrivando a dire che anch'esso è radicato nel sacramento dell'Ordine ed entra perciò tra gli elementi essenziali del presbiterato⁽³²⁾. Questo passaggio è stato compiuto utilizzando lo schema dei tre *munera*, che ha sostituito quello delle due *potestates*⁽³³⁾. Secondo il *modello binario* l'essenza del sacerdozio consisteva nell'abilitazione al ministero culturale derivante dalla *potestas ordinis*, mentre i compiti di predicazione e guida pastorale derivavano dalla *potestas iurisdictionis* e non venivano dunque fatti rientrare nell'essenza teologica del sacerdozio; dal sacramento il ministero liturgico e dal diritto il ministero magisteriale e pastorale: questo, semplificando, il contenuto dello schema binario. È evidente la difficoltà di esprimere attraverso questo modello la visione missionaria del ministero che il Concilio stava maturando: il ministero dell'evangelizzazione infatti, che appariva ai padri conciliari sempre più importante ed essenziale, rimaneva escluso dall'essenza dell'Ordine e ricondotto a mera realtà giuridica. È perciò quasi per logica intrinseca che il Vaticano II adotta il *modello ternario*. Di origine cristologica – Calvinò per primo aveva sistematizzato i titoli di Cristo entro le tre categorie di Profeta, Sacerdote e Re –, ben presto la teologia cattolica ne trasse deduzioni ecclesiologiche e ministeriali: la Scuola

(32) M. CAPRIOLI, in *I presbiteri, ministri della parola di Dio*, «Teresianum» 34 (1983) 121-145 e 307-334, presenta una attenta ricostruzione diacronica ed un commento sincronico del testo del decreto sul compito dell'annuncio (PO 4).

(33) Per la storia e l'uso dei due modelli si possono utilmente consultare (in ordine alfabetico): M. J. CREHAN, *Priesthood, Kingship and Prophecy*, «Theological Studies» 42 (1981) 216-231. P. G. DRILLING, *The Priest, Prophet and King Trilogy: Elements of its Meaning in LG and Today*, «Eglise et Théologie» 18 (1988) 179-206. J. FUCHS, *Origines d'une trilogie ecclésiologique à l'époque rationaliste de la théologie*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 53 (1969) 185-211. L. HÖDL, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils 'Über die Kirche'*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1967, vol. II, 1785-1806. P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtsheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier, Paulinus, 1973. U. NAVARRETE, *Potestas vicaria Ecclesia*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 60 (1971) 415-486. P. E. PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amts begriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 166-177. L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Frankfurt am Main-Bern, Peter Lang, 1982. O. SEMMELROTH, *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 193-194. R. VAILLANCOURT, *Le sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques*, «Laval Théologique et Philosophique» 22 (1966) 248-303.

di Tubinga, all'inizio del secolo scorso, elaborò un'ecclesiologia strutturata attorno alle tre categorie; poco dopo si diffuse, in ambiente teologico, l'abitudine a considerare anche i compiti del sacerdote entro questo schema. I Padri del Vaticano II, convincendosi gradualmente che lo schema ternario era più adatto ad esprimere una visione missionaria del prete, lo hanno adottato ⁽³⁴⁾, stabilendo che la specifica missione del ministro ordinato rispetto a quella della comunità consiste nel *triplice ministero*: proclamazione autorevole della Parola, presidenza della liturgia, guida pastorale del popolo di Dio. Non più, dunque, Ordine e giurisdizione come due fonti del ministero, ma Ordine come unica fonte, dalla quale deriva il ministero nelle sue tre articolazioni, regolate dalla giurisdizione ⁽³⁵⁾. Ma questa triplice missione – va ribadito – non assorbe tutta la missione della Chiesa, bensì ne rappresenta uno degli aspetti: è a totale servizio del sacerdozio comune. Sia LG 28 sia PO 4-6 presentano dunque il prete come ministro ordinato per l'evangelizzazione, la celebrazione e la guida pastorale: così tutto il suo ministero – e non solo quello culturale – è radicato nel sacramento dell'Ordine.

La riconduzione di tutti e tre gli uffici all'Ordine esige una ridefinizione del loro rapporto: *in che relazione stanno i tre «munera»? E qual è il più importante?* È il terzo passo che il Concilio compie nella rilettura della teologia del prete. Nel periodo preconciliare non si poneva fundamentalmente questo problema, poiché il primato spettava ovviamente al ministero sacramentale-eucaristico, dato che era l'unico fatto derivare direttamente dall'Ordine ⁽³⁶⁾. Man mano che il Concilio rimette in discussione lo sche-

(34) La Commissione redattrice del decreto è arrivata ad affermare che la teoria del «triplex munus», sebbene non sia «definita» dal Concilio, «de facto sit doctrina Vaticanum II»: AS IV, VII, 197; *Relatio* de n. 13.

(35) Occorrerebbe però stabilire se e in che modo il ministero culturale, nella mente del Concilio, debba essere regolato dalla giurisdizione. Secondo J. NEUMANN – che però studia solo i testi relativi al vescovo – esso non abbisogna di alcuna *missio canonica*. Cf *Weihe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des II. Vatikanischen Konzils*, «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 135 (1966) 3-18. Si può dire comunque che la questione è stata lasciata irrisolta dallo stesso Concilio, anche se riteniamo che l'adozione dello schema ternario vada nella direzione che abbiamo indicato nel testo.

(36) Per un riscontro di queste affermazioni si possono consultare i documenti papali sul sacerdozio promulgati nell'ultimo secolo prima del Vaticano II. Vi si noterà che i Papi collocano sempre il ministero eucaristico-sacrificale al vertice dei compiti del sacerdote e considerano questo ministero l'unico derivante direttamente dall'Ordine; gli altri due, pur venendo spesso ricordati ed esaltati, restano al di fuori degli effetti sacramentali dell'Ordine. Così LEONE XIII, sulle tracce del Concilio tridentino, afferma che la potestà del sacerdote è «praecipue» quella

ma binario ed accetta quello ternario, emerge la domanda sulla relazione tra i «munera» e sulla loro gerarchia. I padri conciliari, che affrontano il tema nelle discussioni sul decreto, si raccolgono attorno a *tre posizioni di fondo*: qualcuno ripropone il primato assoluto del ministero sacramentale; altri sottolineano di più quello prettamente missionario della predicazione; altri ancora vedono nel «munus» pastorale la specificità del presbiterato. Fu cura della Commissione redattrice armonizzare il più possibile le diverse posizioni: il risultato fu il testo finale del decreto, che presenta due importanti acquisizioni. *La prima*: ogni «munus» gode di una priorità, ma in ambiti diversi. Il ministero della predicazione è primo nell'ambito logico dell'esecuzione (dalla predicazione nasce la fede che si esprime poi nella celebrazione sacramentale: cf PO 4); il ministero sacramentale-eucaristico è primo nell'ambito ontologico o qualitativo del compimento (l'Eucaristia è il fine di tutta la vita e le attività della Chiesa, compresa la predicazione: cf PO 5); il ministero pastorale, infine, è primo nell'ambito quantitativo dell'estensione (la carità deve informare tutta la realtà della Chiesa, compresa la predicazione e la celebrazione dei sacramenti: cf PO 6). Si intuisce così anche la *seconda acquisizione*, che è il vero apporto di PO sul tema dei «munera» del prete: essi non rappresentano tre compiti affiancati, ma tre aspetti dello stesso ministero: tanto che parlare di uno è già implicitamente parlare degli altri due. In questo modo il Concilio pone le basi per una soluzione del dilemma: *prete uomo del culto o della parola?* La predicazione è orientata di sua natura all'Eucaristia e alla comunità (cf PO 4); l'Eucaristia è compimento della predicazione e fonte e culmine della vita ecclesiale (cf PO 5); la carità, le cui molteplici espressioni sono coordinate dal prete-pastore, è attuazione pratica della predicazione e frutto ed espressione dell'Eucaristia (cf PO 6). Per loro stessa natura, dunque, tutti e tre i compiti del presbitero, in quanto mi-

di «consacrare e offrire il vero corpo e sangue del Signore»: Lettera Apostolica *Apostolicae Curae*, 1 settembre 1896, «Acta Sanctae Sedis» 29 (1896/97) 199. Secondo Pio X il sacrificio eucaristico è al vertice («maxime») dei mezzi con cui il sacerdote si conforma a Cristo (Esortazione *Haerent animo*, 4 agosto 1908, «Acta Sanctae Sedis» 41 [1908] 562). Pio XI, poi, riprende con ampiezza la prospettiva tridentina: cf Lettera Enciclica *Ad catholici sacerdotii fastigium*, 20 dicembre 1935, «Acta Apostolicae Sedis» 28 (1936) 9ss. e Pio XII afferma più volte l'eccellenza del compito eucaristico: la celebrazione dell'Eucaristia è la «potestas proprie sacerdotalis» (Lettera Enciclica *Mediator Dei*, 20 novembre 1947); i sacerdoti sono ministri di Cristo «praesertim» per celebrare l'Eucaristia (Esortazione Apostolica *Menti Nostrae*, 23 settembre 1950); il «munus proprium et praecipuum» del sacerdote è stato ed è sempre «sacrificare» (Discorso *Magnificate Dominum*, 2 novembre 1954). Le tre citazioni di Pio XII si trovano in «Acta Apostolicae Sedis» 39 (1947) 537; 42 (1950) 667; 46 (1954) 667.

nisteri della parola, dell'Eucaristia e della carità, sono profondamente integrati. È significativo che ciascuno dei tre paragrafi di PO (4,5 e 6) dedicati rispettivamente al compito della parola, dei sacramenti e della guida pastorale, parli anche degli altri due «munera»: ciascun paragrafo, cioè, non presenta tanto la riflessione su un compito a sé stante, quanto la riflessione sul rapporto tra uno, preso come chiave di lettura, e gli altri due. Il cammino conciliare verso questo risultato unitario è stato segnato dalle varie esegesi di Rom 15,16, dove Paolo (comunque si voglia tradurre) presenta l'annuncio del Vangelo ai pagani utilizzando una terminologia culturale e mostrando – così – la natura e la finalizzazione del culto neotestamentario ⁽³⁷⁾.

1.3.2. Il presbiterato nella prospettiva cristologica della consacrazione

Rileggendo la dottrina del sacerdozio nella prospettiva della missione, il Vaticano II non ha affatto rifiutato la prospettiva della consacrazione, ma l'ha resa più dinamica ed ecclesiale operando anche – come vedremo – alcuni ridimensionamenti e qualche taglio. Nella prospettiva della consacrazione, dove il sacerdote era considerato prevalentemente come il ministro consacrato al culto e all'adorazione di Dio, i pilastri del rapporto tra il prete e Cristo, ereditati dal Concilio di Trento e dalla Scuola francese del XVII secolo, erano tre: l'istituzione del sacerdozio da parte di Gesù; la continuità tra le caratteristiche del sacerdozio mediatore di Cristo e del ministro; la peculiarità della presenza di Cristo nella persona e nel ministero del sacerdote. Di qui i tre successivi passi compiuti dal Concilio: la rilettura ecclesiologico-missionaria dell'istituzione del presbiterato, della nozione di sacerdozio e della presenza di Cristo nel sacerdote.

La teologia conciliare della missione ha portato in *primo luogo* alla reinterpretazione dell'*istituzione del presbiterato*. Prima del Concilio il momento dell'istituzione è collocato, sulla linea tridentina, nell'ultima Cena e più specificamente nel comando «fate questo in memoria di me» ⁽³⁸⁾: ciò deriva evidentemente dal fatto che il sacerdozio veniva esaurito nella abilitazione al culto. Il Vaticano II, pur non negando l'importanza dell'ultima Cena nella

(37) Cf C. WIENER, «Ceux qui assurent le service sacré de l'Évangile» (Rm 15,16), in *Vatican II. Les prêtres*, 257-259.

(38) Cf ad es. alcuni manuali in uso nei Seminari prima del Concilio: L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, vol. IV, Oeniponte, F. Rauch, 1935, 262; C. BOZZOLA, *De sacramentis*, Napoli, D'Auria, 1948, 51.

teologia del ministero, ne riconduce l'istituzione non più ad un solo specifico episodio ma, con più ampio respiro, alla globalità della missione di annuncio-santificazione-guida pastorale, che il Signore ha affidato agli Apostoli e questi hanno a loro volta partecipato ad altri. Istituzione e missione risultano così saldati perfettamente: è *nella globale missione apostolica da parte del Risorto* (la quale continua quella che Gesù ha ricevuto dal Padre) che va individuata *l'istituzione del ministero ordinato*. Questa la prospettiva chiaramente adottata all'inizio di LG 28 e di PO 2⁽³⁹⁾. La Chiesa poi, illuminata dallo Spirito, lungo la storia articola questo ministero in modi e gradi differenti a seconda dei tempi, mettendosi in ascolto delle necessità e delle istanze che incontra nella sua missione.

Il *secondo passo* compiuto dal Concilio nella rilettura missionaria della prospettiva della consacrazione, riguarda *la nozione e il contenuto del sacerdozio presbiterale*. Il Concilio non abbandona del tutto la visione cultuale, ma la relativizza in due maniere. *In primo luogo*: la nozione di sacerdozio che arriva in Concilio è ristretta ai soli ministri ordinati e al solo compito cultuale. Nei testi conciliari si verifica un progressivo ampliamento della attribuzione e del significato di sacerdozio: il termine viene infatti allargato a tutti i battezzati e, quando è applicato al prete, ai ministeri di evangelizzazione e guida pastorale. Si ritorna alla prospettiva neo-testamentaria e patristica, che riconosceva la piena legittimità del sacerdozio comune dei battezzati e la sua differenza «di essenza e non solo di grado» (LG 10)⁽⁴⁰⁾ da quello ministeriale; per quanto

(39) Cf i testi sopra citati di LG 28 e PO 2, alle note 30 e 31.

(40) Scorrendo i documenti papali preconciliari sul sacerdozio si potrà riscontrare facilmente la fatica ad ammettere un vero e proprio «sacerdozio» comune. È in questo contesto che nasce la formula recepita da LG 10 «essentia et non gradu tantum». A titolo esemplificativo ricordiamo qui il Discorso *Magnificate* di Pio XII che, mentre menziona – come già Pio XI – la dottrina del «sacerdozio» battesimale, la relativizza però in diversi modi per mostrare che la nozione di «sacerdozio» si applica in senso vero e proprio ai ministri ordinati: afferma infatti che i fedeli hanno «quoddam sacerdotium» e non il sacerdozio «vere et proprie dictum» e precisa che il sacerdozio dei fedeli differisce «non solo di grado ma anche di essenza» da quello ministeriale, che consiste nella potestà di celebrare il sacrificio eucaristico: cf «Acta Apostolicae Sedis» 46 (1954) 669. Non ci addentriamo qui nell'interpretazione della formula «essentia et non gradu tantum» e nelle sue conseguenze circa il rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale. Cf, tra i molti studi in proposito (in ordine cronologico): A. HUERGA, *El sacerdocio de los fieles. Cambio de perspectivas teológicas desde el Concilio de Trento al Vaticano II*, in *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, Madrid, CSIC, 1969, 167-195. A. FERNÁNDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial*, «Revista Española de Teología» 36 (1976) 329-347. J. RÉZETTE,

poi riguarda l'ampliamento del significato di sacerdozio – dal solo riferimento culturale a tutti e tre i «munera» – già ne abbiamo sottolineata l'importanza. *In secondo luogo*, il Concilio relativizza la visione culturale tendendo a sostituire il termine «sacerdoti» con quello di «presbiteri» ogni volta che parla di coloro che detengono il secondo grado dell'Ordine. Questo fenomeno è talmente massiccio da non poter essere sottovalutato: mentre nelle encicliche papali pre-conciliari si usava esclusivamente il termine «sacerdote» per indicare il prete (così anche nel primo schema del decreto), ad un certo punto – dal quarto schema di PO in poi – il prete comincia ad essere insistentemente chiamato «presbitero» e solo poche volte «sacerdote»: se nella prima redazione compare solo una volta il termine «presbitero» di fronte a 56 ricorrenze di «sacerdote», nel testo definitivo, invece, «presbitero» ritorna 118 volte e «sacerdote» solo 21 volte. Perché questa rivoluzione terminologica? Il motivo fondamentale fu che la terminologia presbiterale, più aderente al Nuovo Testamento, permetteva di recuperare una visione meno isolata e più ecclesiale del prete. È già significativo il fatto che in PO ritorni 111 volte il termine «presbyteri» al plurale e solo 7 volte «presbyter» al singolare. In questo contesto viene riabilitata la nozione di *presbiterio*, che era ormai caduta teologicamente in disuso. Il Concilio lo reintroduce, nella linea di Ignazio di Antiochia, come «corona di preti» in comunione con il proprio vescovo.

Il *terzo passo* compiuto dal Concilio nella rilettura missionaria della consacrazione riguarda il tema della *presenza di Cristo nel prete*. Peso preponderante – per non dire esclusivo – rivestiva questo tema nel pre-Concilio, fino a forgiare quella visione cristomonistica del prete che ruotava attorno all'idea del prete come «mediato-

Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire, «Antonianum» 52 (1977) 221-230. L. BOGLIOLO, *L'essenziale diversità tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune*, «Divinitas» 22 (1978) 220-228. L. SARTORI, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?*, «Rassegna di Teologia» 21 (1980) 409-412. A. BALLESTRERO, *Il fondamento sacramentale del sacerdozio ministeriale*, «La Rivista del Clero Italiano» 61 (1980) 931-935. D. SARTORE, *Premesse alla lettura di LG 10. Annotazioni su alcuni sviluppi del Magistero ecclesiastico*, «Lateranum» 47 (1981), 80-86. A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula 'essentia et non gradu tantum' nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, *ivi*, 98-101. T. CITRINI, *Interrogativi sul «sacerdozio» nella patristica e nella teologia del nostro secolo*, «Rassegna di Teologia» 22 (1981) 148-150. *Id.*, *L'essenza e il grado: destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici*, *ivi*, 471-473. B. J. HILBERATH, *Das Verhältnis von gemeinsamen und amtlichen Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 94 (1985) 311-326. P. J. ROSATO, *Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained. Complementary Approaches to their Interrelation*, «Gregorianum» 68 (1987) 215-266.

re» ⁽⁴¹⁾ e come «alter Christus» ⁽⁴²⁾. Il Concilio, ancora una volta, non rigetta questa prospettiva cristologica: la inserisce, però, nella sua ecclesiologia missionaria e, di conseguenza, la rende meno sacrale, più dinamica ed ecclesiale, la relativizza e – all'occorrenza – la corregge. Così il *carattere* presbiterale è menzionato, in tutto il Concilio, solo una volta (in PO 2) ⁽⁴³⁾: il Concilio non ne dà né una definizione né una descrizione, ma si accontenta di riproporne l'esistenza e di dire che è dono spirituale configurante a Cristo sacerdote così che il prete possa agire «in persona di Cristo Capo». Ciò significa, in concreto, che non è sulla base delle sue forze morali, spirituali o culturali che il prete compie il ministero, ma sulla fedeltà di Cristo e del suo Spirito. Proprio perché l'essere prete non è una superiore dignità rispetto all'essere battezzato, ma è un servizio al sacerdozio battesimale, è necessario che sia fondato su Dio e non sulle qualità del ministro. Il testo ricordato di PO 2 – come pure LG 28 – menziona anche la formula *agere in persona Christi*. Con essa vuole esprimere il fatto che il ministero presbiterale viene esercitato non solo *dentro* la comunità, ma anche *di fronte* ad essa (sebbene il Concilio non utilizzi queste espressioni), con la forza di Cristo e quasi prolungandone la presenza e l'azione nella Chiesa. Il Concilio non parla, invece, del prete come *alter Christus* né come *mediatore*. Eppure entrambe le espressioni erano state richieste con fermezza da diversi Padri ⁽⁴⁴⁾. Come mai

(41) La voce «mediatore» non viene esplicitamente applicata al sacerdote nei documenti papali, probabilmente per non entrare in contrasto con l'affermazione scritturistica che solo Cristo è Mediatore. E tuttavia la visione globale entro la quale i Papi inquadrano il sacerdote si può tradurre adeguatamente nella categoria della «mediazione»: così LEONE XIII parla del sacerdote come «intermediario tra il cielo e la terra»; PIO X giunge a dire che tra la vita del sacerdote e quella di un semplice uomo retto deve sussistere la stessa differenza che vi è tra il cielo e la terra; PIO XI definisce il sacerdote «intercessore presso Dio a favore degli uomini» e PIO XII «conciliatore tra Dio e gli uomini», «inferiore a Dio ma superiore al popolo». Cf rispettivamente: «Acta Sanctae Sedis» 35 (1902/03) 257; 41 (1909) 560; «Acta Apostolicae Sedis» 28 (1936) 20; 39 (1947) 553-554 e 46 (1954) 668.

(42) Utilizzano l'espressione e la considerano in un certo modo «sintetica» per descrivere il sacerdozio LEONE XIII, PIO X, BENEDETTO XV, PIO XI e PIO XII, rispettivamente in «Acta Sanctae Sedis» 35 (1902/03) 258; 41 (1908) 569; «Acta Apostolicae Sedis» 13 (1921) 555; 28 (1936), 10.23; 42 (1950) 659. Cf R. GERARDI, «*Alter Christus: la Chiesa, il cristiano, il sacerdote*», «Lateranum» 47 (1981) 111-123.

(43) «Il sacerdozio dei presbiteri viene conferito attraverso quel peculiare sacramento nel quale i presbiteri, per l'unzione dello Spirito Santo, sono segnati con uno speciale carattere e sono in tal modo configurati a Cristo Sacerdote, così che possono agire in persona di Cristo Capo».

(44) Si trova la richiesta di inserire «alter Christus» in AS II, II, 270. 710 (BECK, COPAS); AS III, IV, 247. 344. 435. 462. 475-476. 549. 568. 572. 623. 931 (THEAS, FERREIRA DE MACEDO, NOWICKI, MODREGO Y CASAUS, FLORES MARTIN, BOUVE, DEL CAMPO Y

i redattori non le inseriscono? Le due categorie sono state lasciate cadere perché si armonizzavano a fatica con la rinnovata visione che il Concilio dà della Chiesa e del prete. *Sacerdos alter Christus*, infatti, rischia di scivolare verso una concezione sacrale del prete come essere al di sopra della Chiesa, in una sorta di quasi-identità con Cristo. Si comprende allora la difficoltà di integrare questa visione con l'ecclesiologia conciliare. Considerazioni analoghe valgono per la nozione di *mediatore*: essa poteva creare confusione sia perché rischiava di attentare all'unicità della mediazione di Cristo sia perché svalutava la realtà sacramentale di tutto il popolo di Dio.

In conclusione: per il Concilio c'è una presenza particolare di Cristo – Capo e Pastore – nel prete, che lo abilita a esercitare il ministero non per capacità propria ma in virtù della potenza del Signore. Ma questa presenza non è per una superiore dignità del sacerdote, bensì per il ministero verso la comunità. Espressione sintetica di questa impostazione è l'affermazione dei redattori del testo finale di PO: *il presbiterato è ordinato al ministero* ⁽⁴⁵⁾. Il Concilio ha recuperato la specificità diaconale del prete a tal punto che ne ha fatto il riferimento fondamentale della sua figura teologica e spirituale. Ad una concezione che spesso si limitava a giustapporre il ministero alla vita spirituale, quasi che questa – mutuata dal modello monastico – potesse essere disegnata senza quello, il Concilio sostituisce una concezione che mutua dal ministero le linee della spiritualità del prete. PO 13 è il testo più indicativo al riguardo: i tratti della spiritualità presbiterale vengono dedotti dal triplice ministero. A questo proposito *una inversione* verificatasi nel titolo del decreto è particolarmente significativa e diviene quasi il simbolo e la sintesi dell'intero cammino conciliare di rilettura del presbiterato: mentre il terzo schema si intitolava: *La vita e il ministero sacerdotale*, dal quarto in avanti il titolo è: *Il ministero e la vita dei presbiteri*. Facendo precedere la riflessione sulla vita spirituale a quella sul ministero, si era condotti ad esaurire la vita spirituale in un rapporto individuale con Cristo, indipendentemente dall'esercizio del ministero, il quale risultava così elemento aggiunto ed esteriore alla spiritualità del prete; con l'inversione operata nel titolo e nella trattazione, invece, viene riconosciuto che è

DE LA BARCENA, DE VITO, PHILIPPE, CONFERENTIA EPISCOPORUM ARGENTINAE); IV, V, 315. 421. 514. 515. 548 (DUBOIS, NKONGOLO, WEBER, WHEALON, FALLS). Si trova la domanda che il prete venga detto «mediatore» in AS II, II, 354. 837 (CONWAY, PERSON); AS III, IV, 568. 572. 626. 662. 855 (DEL CAMPO Y DE LA BARCENA, DE VITO, PIRONIO, ZAZPE, BAUDOUX); IV, V, 25. 315. 414 (SHEHAN, DUBOIS, MURCILLO GONZALES).

(45) AS IV, VII, 115.

il ministero stesso – evangelizzazione, culto, guida pastorale – a configurare la vita spirituale del prete. È questo un aspetto centrale della visione conciliare, che non sembra ancora recepito a sufficienza, come vedremo in sede conclusiva.

2. «STORIA DEGLI EFFETTI» DEI TESTI CONCILIARI SUL PRESBITERO

La complessità della discussione teologica post-conciliare sul prete è tale da scoraggiare ogni facile schematizzazione. La canalizzazione della discussione in un modello *ecclesiomonistico* e in uno *crismonistico*, sopra proposta, serve unicamente – come si è detto – da generalissimo parametro per disporre di due sponde estreme dentro le quali si muovono centinaia di articoli e libri sull'argomento. Indichiamo ora *alcune direzioni della teologia postconciliare*, seguendo una scansione approssimativamente cronologica: si possono infatti individuare, con discreta plausibilità, diverse fasi percorse dalla riflessione teologica post-conciliare sul ministero ordinato.

Negli anni dell'immediato post-Concilio, l'interesse dei teologi è assorbito direttamente dalla dottrina del Vaticano II: escono, perciò, *commenti e commentari* di qualità molto eterogenea (2.1). Già a partire dal '68-'69 il clima muta però rapidamente: la letteratura teologica sul prete comincia a concentrarsi sui fondamenti stessi del ministero ordinato, sull'onda della già ricordata crisi d'identità del prete. Si apre una fase di *discussioni accese*, prese di posizione radicali e contrapposizioni: *non* sono numerosi in quel periodo i tentativi di sintesi equilibrata (2.2). Contemporaneamente e subito dopo, però (a partire dall'inizio degli anni settanta) vedono la luce molte apprezzabili *monografie* che approfondiscono aspetti particolari: perché le aspre discussioni precedenti non si fermassero a livello di scontro, infatti, era ormai necessario scandagliare alcuni nodi storico-teologici del ministero. È il periodo più creativo per quanto riguarda, in special modo, gli studi biblici: e in questo ha la sua parte di merito anche lo stimolo proveniente dal *dialogo ecumenico*, che mette in primo piano la questione del rapporto tra ministero e sacerdozio (2.3). Si può considerare fase successiva la discussione sollevata da Schillebeeckx all'inizio degli anni ottanta attorno al tema del cosiddetto *diritto delle comunità cristiane all'Eucaristia*; problematica portata avanti, con numerose prese di posizione, fino oltre la metà di quel decennio (2.4). Nel frattempo, però, uscivano alcuni importanti *tentativi di sintesi*, che tenevano conto delle varie linee teologiche e cercavano un loro raccordo (2.5). Dalla metà degli anni ottanta, infine, soprattutto in area

italiana, la teologia si è focalizzata attorno al *fondamento teologico della spiritualità del prete*, con una speciale attenzione sul *rapporto tra ministero e Chiesa locale*, e dunque con uno spiccato interesse spirituale e pastorale (2.6). Seguiamo più da vicino, percorrendo queste sei fasi (e tenendo conto delle inevitabili approssimazioni) la letteratura teologica postconciliare sul prete.

2.1. *Commenti e commentari dell'immediato post-Concilio*

Subito dopò il Concilio, com'è ovvio, quasi tutti i teologi si cimentarono sui temi che erano stati trattati nell'assise ecumenica e il ministero fu uno degli argomenti preferiti: non sempre è facile distinguere – dai titoli – l'indole dei diversi studi; lasciando da parte quelli che si possono classificare come *strumenti*, in quanto mettono a disposizione i testi (nelle loro diverse redazioni) ⁽⁴⁶⁾, non molte volte, in quei primi anni, ci si trova di fronte a contributi veramente critici o che, almeno, colgano e presentino la dottrina conciliare come vera e propria svolta: più spesso si ha a che fare con pubblicazioni che semplicemente offrono una parafrasi del Concilio senza impegnarsi in una seria ermeneutica o che, addirittura, interpretano il Concilio alla luce della visione preconciliare.

(46) Tra gli 'strumenti': fondamentali e insostituibili, per la presentazione delle fonti, la minuziosità dei commenti e l'autorevolezza dei commentatori, sono ancora i volumi che il *Lexikon für Theologie und Kirche* ha riservato al Concilio Vaticano II. Il commento a LG 28 è stato affidato a A. GRILLMEIER, *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III. Kapitel. Artikel 28*, *ivi*, vol. I, 247-255. Al commento a PO, *Dekret über Dienst und Leben der Priester*, *ivi*, vol. III, 1968, 127-239, hanno collaborato J. LÉCUYER, *Die Geschichte des Dekrets*, *ivi*, 128-140; F. WULF, *Kommentar zu Artikel 1-6*, *ivi*, 141-169; P. J. CORDES, *Kommentar zu Artikel 7-11*, *ivi*, 170-178; F. WULF, *Kommentar zu Artikel 12-16*, *ivi*, 178-221; M. SCHMAUS, *Kommentar zu Artikel 17-22*, *ivi*, 222-237. Utile per un primo accostamento genetico ai testi conciliari sul ministero presbiterale è poi un ampio studio nel quale A. FAVALE ripercorre la formazione di LG 28 e di PO, evidenziando a grandi linee il progresso lento ma costante del Concilio rispetto al pre-concilio (*Genesi storico-dottrinale del paragrafo 28 della Costituzione dogmatica 'Lumen gentium' e del Decreto 'Presbyterorum Ordinis'*, in *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, a cura di A. FAVALE, Torino, LDC, 1968, 7-125). Pur non potendo fare riferimento agli *Acta* conciliari, la cui pubblicazione non era ancora iniziata, l'articolo è ancora oggi utile per un primo accostamento ai testi. Gli stessi pregi e limiti presenta il volume (di circa 200 pagine) di R. WASSELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du décret 'Presbyterorum Ordinis' de Vatican II*, Paris, Desclée, 1968. Dipendente dal Wasselynck è l'agile e preciso commento di P. DELHAYE ai nn. 1-6 di PO, comparso nel 1968 in diversi fascicoli de «L'ami du clergé»: *Le décret sur les prêtres*, *ivi* 78 (1968) 479-486; 643-648; 664-672: l'autore, seguendo passo passo i testi conciliari, permette al lettore di farsi un'idea precisa della genesi e del significato delle singole affermazioni.

Tutti sono comunque sostanzialmente concordi nell'elogiare la sintesi operata dal Vaticano II. Diamo di seguito qualche esempio – il più possibile rappresentativo di diverse aree teologiche e linguistiche – delle differenti interpretazioni del Concilio: consideriamo prima i principali studi che colgono il peso della svolta e ne approfondiscono il contenuto, per accostare poi quelli che, invece, vedono nel Vaticano II nient'altro che la riaffermazione della visione precedente.

2.1.1. Interpretazioni che colgono ed approfondiscono la svolta conciliare

I teologi che più di altri hanno contribuito, negli anni dell'immediato post-Concilio, ad una interpretazione approfondita dei testi sul prete, sono di area francese e tedesca. Questi primi studi critici danno una precisa idea della svolta operata dal Vaticano II, poiché evidenziano quei tratti «nuovi» (in realtà «riscoperti») che, insieme considerati, costituiscono *la figura teologica del prete secondo il Concilio*. Gli autori a cui ci riferiamo dimostrano che il Vaticano II ha completato – e all'occorrenza corretto – la visione precedente, nei grandi ambiti della teologia del ministero. Essi infatti sottolineano che il Concilio:

- ha posto le basi per un corretto *rapporto tra dimensione cristologica ed ecclesiologica* del ministero ordinato, mentre la teologia precedente esauriva il prete nella sola relazione con Cristo;

- ha tolto il prete dall'isolamento individualistico nel quale era considerato prima, recuperando il valore basilare del sacerdozio comune, il presbiterio, la sacramentalità dell'episcopato: prende così avvio un diverso *rapporto tra dimensione individuale e comunitaria del ministero*;

- ha soprattutto riletto in chiave missionaria l'intera teologia dell'Ordine, trattando di conseguenza del *rapporto tra culto e apostolato* in modo fortemente unitario, in tensione con la maggiorazione del compito culturale propria dell'impostazione precedente;

- ha infine evidenziato sia la discontinuità nel *rapporto tra sacerdozio pagano-veterotestamentario e sacerdozio neotestamentario* (a fronte di una visione preconciliare che la misconosceva quasi completamente), sia un nuovo modo di presentare il *rapporto prete-mondo*, superando alcune precedenti chiusure.

Non sarà inutile offrire qualche esempio di questi primi importanti approfondimenti critici, in relazione ai tratti appena emersi.

In un denso articolo (spesso citato successivamente dai teologi) H. Denis ⁽⁴⁷⁾ vede già chiaramente, a solo un anno dalla chiusura del Concilio, che il problema teologico del prete sta in una corretta articolazione del *rapporto tra dimensione cristologica ed ecclesiologica del ministero*. Sorprende, innanzi tutto, la decisione con la quale Denis parla di crisi del prete – in un momento nel quale essa stava appena emergendo – e la nettezza con la quale, per rispondere alla crisi, individua lo specifico teologico del ministero ordinato: essere segno efficace del primato della grazia di Cristo. L'autore arriva a questa conclusione dopo essersi interrogato sulla dimensione ecclesiologica del ministero: se vogliamo capire chi è il ministro dobbiamo situarci entro la Chiesa o, «più esattamente, dobbiamo situarci nel punto d'incontro tra la cristologia e l'ecclesiologia. In altri termini, è il rapporto Cristo-Chiesa che, alla luce dello Spirito Santo, deve illuminare il significato profondo del sacerdozio ministeriale» ⁽⁴⁸⁾. Come va inquadrato questo rapporto? S. Paolo, ricorda l'autore, sceglie l'immagine del Capo e del corpo, per significare la permanente vitalità di Cristo e la permanente dipendenza della Chiesa da lui. È per mantenere la coscienza di questa dipendenza che esiste il ministero ordinato: «se c'è un ministero gerarchico nella Chiesa, è per significare, in modo efficace, nell'opera ecclesiale e per tutta l'opera ecclesiale, il primato della grazia e dell'azione di Cristo attraverso il suo Spirito» ⁽⁴⁹⁾. Il ministro, però, non è mediatore, ma solamente uno strumento perché l'unica mediazione di Cristo possa agire tra gli uomini. All'interno delle stesse coordinate – rapporto tra dimensione cristologica ed ecclesiologica – si muove W. H. Dodd, nello studio *Verso una teologia del sacerdozio* ⁽⁵⁰⁾; egli parte da questa sola decisiva domanda: all'interno del mistero della Chiesa, come deve essere compreso il ministero ordinato? La teologia del sacerdozio deve dunque prendere avvio, a suo parere, da *chi è la Chiesa* e non da chi è Cristo. L'autore risponde con la categoria della Chiesa-sacramento, che ricorre cinque volte nei testi del Vaticano II: la Chiesa è sacramento di Cristo Risorto; il Risorto è però *Christus totus*, Capo e Corpo; la Chiesa è *sacramento* di entrambe le dimensioni del Risorto, ma a livelli diversi: il ministero ordinato è sacramento di Cristo Capo, mentre tutti i fedeli sono sacramento di Cristo Corpo. Su questa base Dodd conclude che il *proprium* del

(47) *Approches théologiques du sacerdoce ministériel*, «Lumière et Vie» 15 (1966) 147-174.

(48) *Ivi*, 150.

(49) *Ivi*, 151.

(50) *Toward a Theology of Priesthood*, «Theological Studies» 28 (1967) 683-705.

sacerdozio ministeriale è di essere il sacramento dell'universale capitanità (headship) di Cristo. Queste due riflessioni vanno oltre la lettera del Vaticano II ma non oltre lo spirito: rappresentano i primi tentativi di approfondirne cenni ed indicazioni, integrandoli nel più grande quadro del *rapporto tra cristologia ed ecclesiologia*; i due autori – e non sono i soli ⁽⁵¹⁾ – anticipano così di alcuni anni la questione fondamentale che si porrà attorno al Sinodo del 1971 e le risposte che lo stesso Sinodo proporrà.

Il passaggio, stabilito nei testi conciliari, ad una *visione del ministero presbiterale più comunitaria ed ecclesiale* rispetto all'impostazione anteriore, viene concordemente ritenuto dai commentatori come una (e spesso *la*) grande svolta. La riscoperta del sacerdozio comune, del presbiterio e del rapporto con il vescovo – le *tre grandi relazioni* senza le quali non si comprende teologicamente il prete – costituisce oggetto di numerosissimi articoli e vari libri. Gli autori sottolineano, in primo luogo, che la riscoperta della realtà sacerdotale di tutto il popolo di Dio, proposta dal Vaticano II, ha ricollocato il prete *nella* Chiesa, permettendo di accentuare l'indole ministeriale della sua figura teologica ⁽⁵²⁾. In secondo luogo i commentatori notano come il Vaticano II imposti la teologia del presbiterato non più a partire da un concetto generale di sacerdozio, bensì dalla teologia dell'episcopato; se nell'impostazione consacrata a Trento esiste come referente il sacerdozio, con il suo carico culturale e sacrificale, nell'impostazione dell'ultimo Concilio il referente è l'episcopato, il cui compito primario è inteso in termini missionari e pastorali ⁽⁵³⁾. La riabilitazione teologica del presbiterio, infine, è al centro di diverse riflessioni. Va ricordato almeno il breve ma importante studio di Lécuyer ⁽⁵⁴⁾, in

(51) Lineare e capace di far risaltare la dottrina del Vaticano II, anche per il confronto ben condotto con la teologia preconconciliare, è un articolo di B. DE ARMELLADA, comparso in spagnolo nel 1969: *El sacerdocio como 'Diakonia-kenosis' en el espíritu de la Constitución 'Lumen Gentium'*, in *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, 149-165: l'orientamento decisamente 'cristologico' dello studio non nuoce alla enucleazione della dottrina 'ecclesiologica' che del ministero ha offerto il Concilio.

(52) Si muove in questa linea, tra i molti altri, il breve articolo di J. GALOT, *Le Sacerdoce dans la doctrine du Concile*, «Nouvelle Revue Théologique» 88 (1966) 1044-1061.

(53) Cf lo studio di J. GIBLET, *I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale*, dove l'autore opera una costante ricostruzione del sottofondo biblico di LG 28 ed un utile confronto con la teologia e il magistero precedenti; interessante poi, anche se breve, la riflessione che svolge G.-M. GARRONE in *Les prêtres dans l'Eglise*: l'autore individua nella collaborazione tra presbitero e vescovo addirittura l'ideaguida di LG 28.

(54) *Le presbyterium*, in *Vatican II. Les prêtres*, 275-288.

quel volume curato da J. Frisque e Y. Congar – *Vatican II. Les prêtres. Formation, Ministère et Vie* – che rimane tuttora imprescindibile per una comprensione adeguata della dottrina conciliare. Lécuyer traccia la storia del presbiterio a partire dal Nuovo Testamento e il suo significato nel Vaticano II: dopo aver segnalato l'unico uso neotestamentario del termine in senso cristiano – 1 Tim 4,14, dove indica un gruppo di responsabili che ha in particolare la funzione di imporre le mani –, lo studioso presenta e commenta le tredici ricorrenze di «presbytérion» in Ignazio di Antiochia, concludendo che il presbiterio ignaziano è un collegio di persone che, con un ministero inferiore al vescovo ma superiore ai diaconi, è chiamato ad una stretta collaborazione con il vescovo. Se in Ippolito «presbiterio» si ritrova con lo stesso significato, tende poi gradualmente a divenire sinonimo di «presbiterato» già in Cipriano e poi decisamente in Girolamo. Da *corona episcopi* a *dignitas*: e con questa nuova connotazione passa nel Medioevo e arriva al Vaticano II. In Concilio, però, il termine recupera pienamente la valenza ignaziana, indicando l'insieme dei preti che sono al servizio di una Chiesa particolare, sotto l'autorità del proprio vescovo. L'articolo, corredato di note e rimandi alle testimonianze liturgiche e patristiche, permette di collocare gli spunti conciliari (specialmente PO 8) nella loro ottica più tradizionale, mostrando che il Concilio – ancora una volta – non inventa la dottrina, ma la riscopre e rivitalizza.

La prospettiva missionaria entro cui il Vaticano II legge la teologia del prete e, più specificamente, *il rapporto tra culto e apostolato*, attirano l'attenzione di un gran numero di teologi: effettivamente si tratta di uno dei cardini della dottrina sul prete. Tra i primi Durrwell, in un breve articolo, sottolinea che il Concilio ha inserito la dimensione liturgica del ministero nel più ampio quadro apostolico-missionario ⁽⁵⁵⁾. J. Colson ⁽⁵⁶⁾ sottolinea l'importanza che il Concilio (particolarmente in PO 2) abbia fatto spazio a Rom 15,16, dove Paolo, leggendo l'apostolato in termini culturali, esprime perfettamente, a suo parere, l'integrazione dei due aspetti. H. Denis ⁽⁵⁷⁾ dedica buona parte di un suo famoso e spesso ripreso studio ⁽⁵⁸⁾ al confronto tra Trento e il Vaticano II sulla natura del

(55) F. X. DURRWELL, *Ist der Priester erstlich Apostel oder Liturge?*, «Theologie der Gegenwart» 9 (1966) 79-85.

(56) Nel già citato studio *Prêtres et peuple sacerdotale*.

(57) *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*.

(58) Cf ad es. l'articolo, dichiaratamente dipendente da quello di Denis, di A. LEGAULT, *La nouveauté des perspectives offertes par Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres*, in *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Paris-Ottawa, Du Cerf-Fides, 1970, 206-219.

presbiterato, facendo emergere alcuni aspetti fondamentali nei quali il secondo completa il primo: per Trento il sacerdozio ministeriale prende avvio dall'Eucaristia e per il Vaticano II dall'intera missione affidata da Cristo agli Apostoli; di conseguenza il momento dell'istituzione del presbiterato viene collocato da Trento nell'Ultima Cena e dal Vaticano II nella vocazione e missione degli Apostoli; la specificità del presbiterato è per Trento la potestà sul corpo eucaristico e per il Vaticano II l'azione «in persona Christi Capitis»; il tutto si riassume nel fatto che contenuto essenziale del presbiterato è per Trento il sacerdozio cultuale e per il Vaticano II il ministero apostolico di annuncio, celebrazione e guida pastorale⁽⁵⁹⁾. Anche Y. Congar, per ricordare un altro contributo capitale⁽⁶⁰⁾, ha affrontato il tema: dopo aver ricostruito le tappe storiche della divaricazione tra le due dimensioni (la Scolastica e Trento con la derivazione del sacerdozio dall'Eucaristia e la scuola oratoriana

(59) Riflessioni simili si incontrano in molti altri autori. Ne ricordiamo un paio. J. PÉREZ GARCÍA, in *Significación teológica del decreto 'Presbyterorum Ordinis'*, «Compostellana» 12 (1967) 55-69, sottolinea come il Concilio abbia operato una svolta verso la prospettiva missionaria ed ecclesiologica dei primi secoli, recuperando l'unità tra il 'profetico' e il 'cultuale' e distanziandosi dall'impostazione «tridentina». M. SCHMAUS interviene nel 1969 con un articolo dove la dottrina del Vaticano II è confrontata con quella di Trento, *Das katholische Priestertum – ein soziologisches oder ein theologisches Phänomen?*, in *Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag*, a cura di A. SCHEUERMANN e G. MAY, München, Schöningh, 1969, 3-14: ne emerge un mutamento d'accento che l'autore non ritiene 'cambiamento' bensì 'completamento' e 'correzione' («...Diese bedeutet eine wesentliche Ergänzung des Konzils von Trient»; «Das Zweite Vatikanische Konzil hat also die notwendigen Korrekturen vorgenommen»: *ivi*, 9.10). Al Concilio di Trento, infatti, si volle reagire semplicemente e puntualmente alla doppia unilateralizzazione luterana del ministero: quella di ritenere che sia la sola 'funzione' a connotare il ministro e quella di considerare come unica funzione la predicazione; il Concilio rispose alla prima, sottolineando la differenza ontologica del sacerdozio ordinato dalla situazione comune di tutti i fedeli e alla seconda, indicando nel 'munus sanctificandi' l'essenza del ministero ordinato. Il Vaticano II, in un contesto molto diverso rispetto a Trento, accolse la visione tridentina ma la completò in entrambi gli aspetti. Mise in evidenza, in primo luogo, che il sacerdozio ministeriale si innesta in quello comune e non viceversa e allargò in secondo luogo l'ambito del ministero al compito della predicazione e a quello pastorale. C'è un compito primario fra i tre? Per Schmaus il Vaticano II – così attento a ricondurre tutto l'agire ecclesiale al binomio Rivelazione/fede – recupera il primato dell'annuncio della parola e vi colloca dentro anche il resto dei compiti del prete; fra essi è certo la celebrazione dell'Eucaristia che tiene il posto più alto: essa, però è considerata dal Concilio come un elemento della predicazione («Innerhalb der umfassenden Aufgabe der Kirche nimmt die Eucharistiefeier als Element ihrer Verkündigung den Hauptplatz ein. Sie ist das Herzstück in dem Leben der Christus verkündenden und an ihn glaubenden Kirche»: *ivi*, 10).

(60) *Le sacerdoce du Nouveau Testament. Mission et culte*, in *Vatican II. Les prêtres*, 233-256.

francese dei secoli XVII-XVIII con un'esclusiva fondazione cristologica) ed illustrato il sottofondo biblico della ritrovata unità conciliare tra culto e missione, Congar insiste sulla natura nuova del culto cristiano che – sulla linea dell'opera redentrice di Gesù – non consiste più in una mera offerta esteriore, ma inizia con il dono di sé e prosegue nell'azione eucaristica, per sfociare nella diaconia. Così la *missione* è un elemento che impregna di sé ogni *culto* che voglia essere autenticamente cristiano. Questi studi – specialmente l'ultimo – si possono considerare *precisazioni definitive* sulla natura missionaria del culto cristiano e, di conseguenza, sulla connessione tra ministero apostolico e ministero culturale ⁽⁶¹⁾. Di minore peso teologico ma di grande significato per le esperienze pastorali che presuppongono sono gli interventi di Mons. A. Ancel, che più volte al Concilio si era pronunciato per una visione missionaria del ministero e, ancora prima, aveva vissuto da protagonista a Lione la vicenda dei preti-operai; anche nel dopo-Concilio egli non perde occasione per ribadire e precisare la novità e la portata dell'inquadramento missionario del ministero presbiterale ed episcopale operato dal Vaticano II: finalmente – così Ancel – il Concilio ha riconosciuto che la consacrazione sacerdotale è totalmente orientata alla missione. E la missione, per Ancel, fa da criterio anche nel caso del ministero dei preti-operai: «se questi sacerdoti lavorano unicamente per rispondere ad un'esigenza della loro

(61) Altre utili precisazioni ha avanzato lo stesso autore nel breve contributo *L'idée du sacerdoce dans les textes de Vatican II*, «Verbum Caro» 85 (1968) 11-15: dopo una rapida panoramica sull'evoluzione del 'sacerdozio' ministeriale, Congar ripropone alcune osservazioni sul legame missione-culto, per concludere che, a suo parere e nonostante ciò costituisca un punto difficile nel dialogo ecumenico sul ministero, «dans la communauté chrétienne le prêtre ministériel représente le Christ comme vis-à-vis ('Gegenüber'); il témoigne du fait que tout vien d'en haut et non d'en bas» (*ivi*, 15). Va qui almeno citato, sullo stesso argomento, anche un importante contributo di F. HAARSMA, *Wiederherstellung des prophetischen im Priester*, «Der Seelsorger» 36 (1966) 392-397. L'autore prende atto con favore della mutata situazione del prete in direzione missionaria: se prima, in un contesto di pensiero che egli chiama «cosmocentrico», il prete era un 'alter Christus', un «consacrato», oggi, in un contesto «antropocentrico», il prete recupera l'essenza del ministero neotestamentario: l'annuncio del Vangelo. Se prima era la gente a cercare il «sacerdote» per ottenere i sacramenti, oggi è il «profeta» che va tra la gente a portare la parola di Dio. Frutto di un certo entusiasmo per la dimensione profetica della Chiesa, lo studio di Haarsma è apprezzabile per il tentativo di rilettura del ministero nel rinnovato contesto socio-religioso: presenta però il limite di una costante contrapposizione – che alla fine l'autore non risolve – tra culto e annuncio (mentre il tentativo del Concilio era stato proprio quello di mostrarne le connessioni) e quindi tra dimensione cristologica ed ecclesiologica del ministero: la riduzione del rapporto tra il ministro e Cristo alla formula 'alter Christus', poi, è indebita e riduttiva.

missione sacerdotale, non c'è nulla da obiettare. La difficoltà esiste solamente quando assumono impegni temporali» ⁽⁶²⁾. Di taglio più teologico è un volume dal titolo: *Presbiterato e Vaticano II* che T. I. Jiménez Urresti pubblica nel 1969 ⁽⁶³⁾; nella seconda parte, dedicata a *I frutti del Vaticano II sul presbiterato*, l'autore propone come chiave interpretativa globale del ministero la categoria di missione e alla sua luce legge i testi conciliari. Criticando la nozione di *potestas* applicata al ministero ordinato, perché legata ad una visione giuridista e fissista della Chiesa, Jiménez Urresti punta l'attenzione sul procedimento adottato dal Concilio: dalla missione di Cristo alla missione apostolica, e da questa alla missione episcopale e presbiterale. Il guadagno più consistente del Vaticano II è, per l'autore, il superamento del dualismo tra ordine e giurisdizione; superamento che si è riflettuto, nell'ambito del ministero, sulla dichiarazione della sacramentalità episcopale. L'orientamento di questi contributi, pur così diversi per interesse, indole, area teologica, esperienza vissuta, è unanime nel rilevare nella missione e nell'apostolato una idea-forza della dottrina conciliare sul prete. Si tratta – come si usa dire – di un punto di non ritorno: anche se, come tra poco vedremo, da alcuni viene ridimensionato o addirittura taciuto.

Connotato essenzialmente dal culto sacrificale, il sacerdozio presso gli israeliti (come presso altri popoli antichi) consisteva essenzialmente in compiti di mediazione tra il popolo e la/le divinità. Di tutt'altra natura è il sacerdozio del Nuovo Testamento: innestato su quello di Cristo, è una qualità dell'intera Chiesa prima che di singole persone; i ministri cristiani non sono mediatori bensì servi dell'unica mediazione di Cristo, nella quale tutti i battezzati sono innestati. Questa è un'altra linea portante del Concilio, messa subito in evidenza dai commentatori più acuti: il Vaticano II ha ridisegnato *il rapporto tra sacerdozio naturale-veterotestamentario e sacerdozio neotestamentario* in termini di discontinuità e di novità del secondo rispetto al primo, conformemente ai dati esegetici attuali e diversamente dalla teologia preconconciliare, la quale tendeva a vedervi una sostanziale continuità. Ad Auer va il merito di aver evidenziato, tra i primi, la portata di questa scelta conciliare. In un articolo del 1967 ⁽⁶⁴⁾, egli mostra come i testi del Vaticano

(62) Cf *El sacerdote según el Concilio Vaticano II*, «Seminarios» 29 (1966) 335-349: 348. Id., *La nouvelle figure du prêtre*, «Vocation» 266 (1974) 133-157. Cf anche, dello stesso autore, il già citato studio *Un nouveau type de prêtre*.

(63) *Presbiterato y Vaticano II. Teología conciliar del presbiterado*, Madrid, PPC, 1969.

(64) *Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute*, «Geist und Leben» 40 (1967) 423-442.

II abbiano, di schema in schema, gradualmente distanziato il quadro del sacerdozio cristiano (di Cristo e dei ministri) da quello delle religioni naturali e da quello ebraico-giudaico. Pur notando che il Vaticano II non cita mai 2 Cor 5,20 («noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo...») che è, a suo parere, il testo-base del ministero cristiano – ritiene la dottrina conciliare una buona presentazione della novità del ministero cristiano e la sintetizza così: il ministero cristiano è partecipazione alla missione di Cristo nella Chiesa verso il mondo. Anch'egli nota che se per Trento il punto di partenza era l'Eucaristia e quindi la relativa *potestas sacerdotalis*, per il Vaticano II il punto di avvio è la Chiesa missionaria e quindi il ministero come missione. Il sacerdozio della nuova alleanza è perciò più missionario che culturale: o, per meglio dire, il culto è un momento della missione.

P. Colin, in un articolo dal titolo *Il prete: un uomo messo a parte ma non separato* ⁽⁶⁵⁾, offre il contributo probabilmente più significativo di quegli anni sul *rapporto tra prete e mondo*. L'autore ritiene che, nel clima dell'ecclesiologia conciliare, non sia possibile parlare del tema prete-mondo senza aver prima trattato del rapporto prete-Chiesa e Chiesa-mondo; non si può, in altre parole, inquadrare adeguatamente il posto del prete nel mondo se non si imposta prima una ecclesiologia. Il prete, sostiene Colin, non è *solo* di fronte al mondo, poiché il suo rapporto con esso è mediato dalla Chiesa entro la quale egli è inserito. Con questa impostazione l'autore corregge non solo un'impostazione prevalente prima del Vaticano II, ma anche quella evidente incongruenza che aveva caratterizzato anche il testo di PO 3 in cui, come abbiamo notato, il rapporto prete-mondo è configurato in modo che il prete sta da una parte e il resto del mondo (senza distinguere tra battezzati e non) dall'altra; quel paragrafo – dice giustamente Colin – non sembra respirare l'aria ecclesiologica del Vaticano II.

Molti altri contributi si muovono, con minore intenzione o capacità critica, entro le coordinate appena esposte: essi sono di solito ben consapevoli – e spesso lo dichiarano – di offrire solo spunti, chiavi di lettura, tracce, indicazioni, ecc. ⁽⁶⁶⁾, quando addi-

(65) *Le prêtre. Un homme 'mis à part' mais non 'séparé'*, in *Vatican II. Les prêtres*, 261-274.

(66) Ne citiamo qualcuno. J. FRISQUE, prima di curare l'ampio commento a PO insieme con Y. Congar, pubblica un articolo sulla teologia del sacerdozio nel Vaticano II, *Théologie du sacerdoce selon Vatican II*, «Revue Nouvelle» (1966) 481-496, dove, con l'unica pretesa di «tracciare i temi principali della teologia del sacerdozio che ci propone il Vaticano II» (*ivi*, 496), isola cinque aspetti che costituiscono a suo avviso l'apporto più apprezzabile del Concilio: la presentazione – coerente con il capovolgimento operato dalla LG nell'ordine dei capitoli sul

rittura non si limitano a parafrasare i testi senza offrire approfon-

popolo di Dio e sulla gerarchia – del prete come colui che è ‘a servizio’ e non ‘al di sopra’ della Chiesa; l’unificazione delle due linee – missionaria e culturale – prima così distanti nella teologia del ministero; la precisazione che l’essere ‘separato’ è solo per un inserimento autentico nel mondo; la riscoperta del presbiterio; l’unificazione tra ministero e vita spirituale. Potrebbe trarre in inganno il titolo dell’articolo di P. DE HAES, *Le sacerdoce à la lumière de Vatican II*, «Collectanea Mechliniensia» 51 (1966) 353-381, che in realtà tratta direttamente dell’episcopato: va però segnalato perché, come una sintesi storico-teologica ben fatta, mette bene in evidenza l’orientamento ministeriale (koinonía-diakonía-martyría) assunto dalla teologia dell’Ordine elaborata nel Vaticano II. C. POZO, in *Theologia presbyteratus in Concilio Vaticano II*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 56 (1967) 199-211, presenta una sintesi ragionata attorno a due punti: 1°: il Concilio concepisce il presbiterato non solo in relazione al sacrificio e all’amministrazione dei sacramenti, ma come partecipazione al triplice *munus* di Cristo, tra i quali, tuttavia, il *munus sanctificandi* mantiene il primato; 2°: il presbitero esercita i suoi compiti in collaborazione subordinata con il vescovo. P. DELHAYE e C. TROISFONTAINES, con l’articolo *Le prêtre suivant Vatican II*, in *Le prêtre. Foi et contestation*, Paris, Gembloux, 1969, 143-158, non intendono offrire un ‘commento’ ma solo una ‘prospettiva’ entro la quale collocare la dottrina conciliare: tre coppie di termini, pensati prima come alternativi e resi invece complementari dal Concilio, sintetizzano a loro parere le acquisizioni del Vaticano II: isolamento/inserzione (se di ‘isolamento’ del prete si può parlare, è solo per un’inserzione più significativa nel mondo); autorità/servizio (il Vaticano II, passando dalle due ‘potestates’ ai tre ‘munera’, evidenzia la finalizzazione di ogni autorità al servizio); ontologia/funzione (la consacrazione è per la missione). La chiave d’interpretazione ‘unitaria’ del Concilio viene scelta anche da D. TETTAMANZI che, recensendo alcuni studi su PO, individua il «cammino teologico-pastorale» del Concilio in questi quattro punti: «l’affermato legame tra ‘missione’ e ‘consacrazione’, lo schema della triplice funzione sacerdotale-prophetica-regale, il ristabilimento dell’ordine tra sacerdozio episcopale e sacerdozio presbiterale, il superamento del dualismo tra sacerdozio culturale e sacerdozio missionario»: *Saggio bibliografico sul ministero e la vita sacerdotale*, in *Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione*, Napoli, Dehoniane, 1970, 231-254. A. HASTINGS, in *Das theologische Problem der Ämter in der Kirche*, «Concilium» 5 (1969) 171-176, presenta la visione conciliare del ministero in chiave di ‘diakonía’ per la comunità, ritenendo che il Concilio abbia con ciò recuperato «la più profonda essenza del ministero neotestamentario» (*ivi*, 176): egli però non parla della dimensione cristologica del ministero, pure ribadita dal Concilio. Un paio di studi, pur essendo pubblicati nel 1970, ignorano l’esplosione della ‘crisi di identità’ e si mantengono a livello di esposizione della dottrina conciliare. A. DEL PORTILLO, nel volume *Consacrazione e missione del sacerdote*, Milano, Ares, 1970 (la terza parte del libro, intitolata *Presenza di Cristo nel sacerdote*, era già stata pubblicata con l’identico titolo l’anno precedente in «Studi Cattolici» 13 [1969] 713-717), inquadra nel binomio espresso dal titolo la dottrina conciliare sul prete. ‘Consacrazione’, cioè rapporto con Cristo; ‘missione’, cioè rapporto con la Chiesa. La prima realtà è quella fondante, ma la seconda è la finalità stessa del sacerdozio. Lo studio di Del Portillo rappresenta una buona introduzione ai testi conciliari e ne ripropone con esattezza lo spirito: si sottrae però alla ormai necessaria ermeneutica (siamo nel 1970, in epoca di aperta contestazione), così che la dottrina conciliare sembrerebbe aver teologicamente ‘risolto’ ogni problema... quando invece i problemi grossi

dimenti ⁽⁶⁷⁾. Resta piuttosto in ombra, però, anche nei commentari

stavano appena sorgendo. La stessa osservazione si può fare nei confronti dell'articolo di A. GIRALDO, che riunisce due conferenze, *El sacerdote a la luz del Vaticano II*, «Ecclesiástica Javeriana» 21 (1971) 49-66: pur rappresentando una buona descrizione generale della dottrina conciliare, non entra nel merito delle radicali questioni teologiche che ormai non potevano non interessare la teologia del ministero.

(67) Anche in questo caso ci limitiamo a campioni rappresentativi. Tempestivo – del 1965 – è un articolo di J. M. DE LAHIDALGA su PO: *El decreto 'Presbyterorum Ordinis' sobre el ministerio y vida de los sacerdotes*, «Lumen» 14 (1965) 395-411. Pur dichiarando che PO non è un documento 'perfetto' («Sin ser perfecto, es un documento valioso»: *ivi*, 411), l'autore preferisce non sottoporlo al vaglio della critica, limitandosi a tracciarne alcune linee generali senza apprezzabili tentativi di approfondimento. Mons. A.-M. CHARUE presenta in un articolo la dottrina della LG sul prete: *Le prêtre dans l'Eglise selon la Constitution 'Lumen Gentium'*, «Seminarium» 18 (1966) 549-565: avendo preso parte attivamente alle relative discussioni conciliari, individua sinteticamente le linee-guida del discorso, ma non offre molto più di un collegamento di citazioni utili. A. MINON stampa una conferenza dal titolo *Le prêtre d'après le Concile*, «Revue Ecclesiastique de Liège» 52 (1966) 193-208, dove, con stile fin troppo sciolto, sostiene che l'apporto principale del Concilio alla dottrina sul prete è il suo inserimento in una Chiesa 'aperta al mondo'. Il Card. H. VOLK, che aveva preso parte attiva al Vaticano II, in un volumetto dal titolo *Der Priester und sein Dienst im Lichte des Konzils*, Mainz, Matthias-Grünwald, 1966, traccia una panoramica generale del rinnovamento conciliare sul ministero, leggendo la dottrina del Vaticano II sul prete entro la categoria di «relazionalità» («Zusammenhang»): con il vescovo, con i confratelli e con i laici. Si tratta di una presentazione non problematizzata dei diversi brani conciliari, come anche è quella di G. G. YOUNG, il quale, introducendo il decreto PO nella prima traduzione inglese dei documenti conciliari, si ferma ad una rapida sintesi del documento, lasciando alle 'menti fini' che gli succederanno un commento più particolareggiato ed approfondito: *Priests*, in W. M. ABBOTT (ed.), *The documents of Vatican II*, New York, Herder & Herder, 1966, 526-531. A. PEREGO tratta dei *Rapporti tra il sacerdozio comune e quello ministeriale*, «Perfice Munus» 7 (1968) 400-408, in termini puramente descrittivi, limitandosi a raccogliere passi conciliari sul prete e sui laici attorno a tre titoli: la convergenza eucaristica dei due sacerdozi; le competenze ed interazioni; una spiritualità diversa ma complementare. A. ANTWEILER traccia, in un piccolo volume, la figura di prete che emerge dal Vaticano II: *Der Priester heute und morgen. Erwägungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Münster, Aschendorff, 1967. I tratti teologici, spirituali, sociologici e pastorali che l'autore mette in evidenza sono per lo più esposizione fedele e quasi letterale del dettato conciliare. Lo stesso autore ha pubblicato, due anni dopo, un breve articolo dal titolo: *Der Priester nach den Konstitutionen und Dekreten des Vaticanum II*, in *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, 131-136; in realtà, dietro ad un titolo molto promettente si cela una breve raccolta di citazioni dei passi conciliari sul prete. La problematica già scoppiata della 'identità del prete' non trova spazio in questi studi. In una conferenza tenuta nel 1969 e pubblicata l'anno successivo, T. R. POTVIN espone la visione conciliare circa *La parole, le sacrement et le rôle de chef dans le ministère des prêtres: unité, diversité et hiérarchie des fonctions*, in *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, 184-195: si tratta di un'esposizione del contenuto di PO 4-6. A. SUSTAR, *Das Priesterbild des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in F. ENZLER

più accorti, un aspetto importante della teologia del prete, che costituirà oggetto di riflessione specialmente dalla metà degli anni ottanta: il rapporto tra ministero e vita spirituale. Nonostante accenni in vari studi ⁽⁶⁸⁾, non sembra sia stato colto, globalmente parlando, il peso della prospettiva conciliare che ha fatto derivare dal ministero le esigenze della vita spirituale e non viceversa.

2.1.2. Interpretazioni «preconciliari» del Concilio

Le classificazioni troppo nette non rendono mai giustizia della complessità e ricchezza dei vari apporti: eppure non è arbitraria l'individuazione di una seconda serie di studi e commenti – appartenenti anch'essi agli anni immediatamente successivi la chiusura del Vaticano II – che non ne respirano però il clima e tendono ad incasellarne la dottrina negli schemi tipici del periodo preconciliare. Essi adottano, a diversi livelli, quel modello che abbiamo chiamato *crismonismo*: il prete (o meglio: il sacerdote) è *alter Christus* e *mediatore*, specialmente quando compie il suo ministero tipico, che è quello di consacrare l'Eucaristia; la sua missione viene direttamente da Cristo ed è diretta ai battezzati, i quali ricevono la grazia attraverso le sue mani. Ciò che stupisce non è tanto incontrare questa impostazione prima del Vaticano II, quanto trovarla dopo che il Concilio l'aveva integrata e corretta e, soprattutto, constatare che spesso viene presentata come dottrina conciliare. Qualche esempio permetterà di rendersi conto di queste interpretazioni.

H. Thomas ⁽⁶⁹⁾; affronta direttamente il nocciolo del problema: il *rapporto tra Cristo e la Chiesa*. Scegliendo come idea-guida per l'interpretazione del Concilio quella di gerarchia come *concentra-*

(hrsg.), *Priester-Presbyter. Beiträge zu einem neuen Priesterbild*, Luzern-München, Rex, 1968, 37-51, offre una presentazione lineare della visione conciliare, sistemandolo i passi del Vaticano II sul ministero attorno a sei tesi: il sacerdozio ministeriale si comprende solo all'interno della missione di tutta la Chiesa; la missione sacerdotale consiste nel 'ministerio' (i tre 'munera'); il presbiterato si colloca nell'unità del presbiterio; il ministero sacerdotale deve stimolare lo sviluppo e la maturazione del laicato; il ministero sacerdotale è missionario; la prima via alla santità è il ministero sacerdotale. E. VIGANÒ presenta i testi conciliari sul prete con la chiave di lettura «pastorale»: cf *El sacerdote y el Vaticano II*, «Mensaje» 15 (1966) 359-366.

(68) Tra gli altri, menzionano il rapporto ministero-vita spirituale come idea fondamentale della dottrina conciliare sul prete: F. MARTY e H. MAZERAT, *Le ministère et la vie des prêtres*. P. T. CAMELOT, *L'unité du sacerdoce*, «La Vie Spirituelle» 117 (1967) 433-449.

(69) *Le prêtre dans la pensée de Vatican II*, «Questions Liturgiques et Paroissiales» 48 (1967) 121-133.

zione dell'intera Chiesa, egli ricorda la dottrina conciliare quando afferma che la struttura dei Dodici non va considerata solo struttura che origina la linea ministeriale, ma anche come «struttura che concentra in qualche modo la realtà ecclesiale» ⁽⁷⁰⁾ e che il collegio episcopale, in quanto succede ai Dodici, va pure visto come rappresentativo di tutta la Chiesa. Dopodiché percorre un sentiero che in Concilio non era stato battuto, quando identifica sostanzialmente la Chiesa con Cristo e deduce su questa base una diversità tra gerarchia e laici. Tutta la Chiesa, afferma infatti Thomas, è Cristo stesso che, come Capo e corpo, continua a vivere nella Chiesa. «Ora, gli apostoli e i loro successori, tengono precisamente il posto di Cristo capo del popolo di Dio: essi sono nello stesso tempo la testa e il corpo. (...) Essi esprimono tutta la pienezza della Chiesa, essi ne concentrano la missione, perché sono la testa della comunità» ⁽⁷¹⁾. Anche i laici, certo, partecipano allo stesso Cristo, ma non con la stessa pienezza ⁽⁷²⁾. È questo, a suo parere, il retroterra dell'*agere in persona Christi*: formula scelta dal Concilio per indicare la diversa partecipazione al sacerdozio di Cristo da parte di vescovi e presbiteri rispetto ai laici. Pur non mancando di spunti originali e creativi, lo studio di Thomas si mantiene entro una ecclesiologia di stampo pre-conciliare e non tiene conto della *distanza* tra Cristo e la Chiesa e del ruolo che assume lo Spirito Santo nell'ecclesiologia. Di qui una sottovalutazione del sacerdozio battesimale, come *partecipazione non piena* al mistero della Chiesa-Cristo: sottovalutazione che indica una interpretazione non corretta del dato conciliare.

Altri studi si muovono entro un'ecclesiologia simile, deducendone come conseguenza che il prete è *alter Christus* e *mediatore di grazia* nei confronti dei laici. Il volume di J. Heenan sul prete nel Concilio ⁽⁷³⁾, pure utile per molti aspetti, mostra di non aver

(70) *Ivi*, 125.

(71) *Ivi*, 126.

(72) «C'est précisément cette assimilation plénière à la mission du Christ lui-même qui caractérise l'être et l'agir du prêtre. Tout chrétien, par son baptême et sa confirmation, participe sans doute à la mission salvifique du Seigneur; mais tout chrétien ne reçoit pas individuellement la plénitude de cette mission donnée à toute l'Eglise. Tout chrétien est apôtre et participe de la plénitude de l'Apôtre suprême, mais tout chrétien d'Eglise ne participe pas en plénitude à l'apostolat, c'est-à-dire à toutes les dimensions, les fonctions et pouvoirs que comporte la plénitude apostolique dont l'Eglise est investie. Tout chrétien est d'Eglise, mais tout chrétien n'est pas apparition de l'Eglise dans sa plénitude concentrée telle quelle se manifeste, nous l'avons vu, dans la personne de l'évêque et, comme collaborateur de celui-ci, dans la personne du prêtre» (*ivi*, 130).

(73) *Council and Clergy*, London-Dublin-Melbourne, 1966.

abbastanza meditato le vicende conciliari, quando si lascia sfuggire un'affermazione come questa: «il *sensus fidelium* significa una vera adesione all'insegnamento di Cristo. I suoi discepoli moderni, ascoltano ancora le parole degli altri Cristi (other Christs) che parlano nel suo nome» ⁽⁷⁴⁾: anche in questo caso ci troviamo di fronte ad un'affermazione attribuita al Vaticano II, che nei testi conciliari era stata invece deliberatamente rifiutata. Ma si troverà a fatica una interpretazione del Vaticano II più pre-conciliare di quella avanzata da P. Pons in un articolo sull'apostolato sacerdotale ⁽⁷⁵⁾. Con toni a tratti arrabbiati (contro l'attivismo l'autore richiama addirittura le condanne antipelagiane...), Pons ripropone come medicina contro il funzionalismo la visione del *sacerdos alter Christus*, giungendo a dire che il Concilio ha inquadrato la missione del sacerdote nei termini di «mediazione di grazia», poiché egli «deve ottenere per gli altri quelle grazie che essi non sono in grado di ricevere per la loro debolezza» ⁽⁷⁶⁾. Accenti decisamente pre-conciliari presenta anche l'articolo di M. Nicolau su PO ⁽⁷⁷⁾: lamentando velatamente la mancanza di una trattazione sul sacerdozio di Cristo in PO, l'autore interpreta il decreto nella linea di una deduzione diretta dalle caratteristiche del sacerdozio di Cristo a quelle del sacerdozio presbiterale; perciò i preti sono mediatori tra Dio e gli uomini, perché vivono tra gli uomini per innalzarli a Dio; e il loro sacerdozio si realizza essenzialmente nel compito di sacrificare, «che è lo specifico del sacerdote in tutte le religioni» ⁽⁷⁸⁾.

L'ultima affermazione si ritrova costantemente in questi autori, che sembrano ignorare completamente l'inquadratura missionaria del prete voluta e proposta dal Concilio: *il sacerdozio è per il sacrificio* e perciò compito essenziale e specifico del prete è la celebrazione dell'Eucaristia. A. Parra, in uno studio sulla crisi del sacerdozio nel dopo-Concilio ⁽⁷⁹⁾, dopo alcune apprezzabili riflessioni sull'origine di tale crisi, propone come terapia una rilettura del Concilio attraverso la prospettiva tomista-tridentina: l'essenza del sacerdozio consiste, in questa visione che l'autore fa propria, nell'abilitazione a consacrare il corpo di Cristo. Lo stesso clima – semmai ancora più marcato – si respira nello studio di B. G. Monsegú

(74) *Ivi*, 85.

(75) *Apostolato sacerdotale. Attivismo o mediazione?*, «Rivista di Ascetica e Mistica» 11 (1966) 519-533.

(76) *Ivi*, 530.531.

(77) *El 'Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros'*, «Manresa» 39 (1967) 125-146.

(78) *Ivi*, 130.131.

(79) *La crisi del Sacerdocio post-conciliar*, «Revista Javeriana» 66 (1966) 534-547.

sul carattere sacramentale nella LG ⁽⁸⁰⁾. Il punto di partenza è cristologico: «il Verbo incarnato ha una ontologia e una teleologia essenzialmente sacerdotali»; «destinato al sacrificio dalla sua incarnazione, è per questa stessa incarnazione costituito sacerdote». Da questa premessa l'autore trae una conseguenza diretta: «di conseguenza anche il nostro sacerdozio deve definirsi anzitutto in ordine al sacrificio» ⁽⁸¹⁾. Il sacramento dell'Ordine, perciò, abilita chi lo riceve a rappresentare Cristo come Capo della comunità cristiana nella celebrazione del sacrificio eucaristico. E il sacerdozio comune?

Alla domanda posta da Monsegú la risposta, giunti a questo punto, non può che andare nella direzione di una *svalutazione del sacerdozio comune*. È questo un altro tratto comune agli autori di cui parliamo. Risponde infatti Monsegú: il sacerdozio dei fedeli non è vero e proprio sacerdozio, poiché non può ripetere il sacrificio di Cristo ⁽⁸²⁾. Per questo il sacerdozio ministeriale ha una priorità di dignità rispetto a quello comune: «non c'è anima, per quanto sia santa, per quanta pienezza di grazia abbia, che possa eguagliare in questo cammino la dignità immensa che compete al sacerdote gerarchico» ⁽⁸³⁾. Sulla stessa linea, anche se più sfumato nel linguaggio, si colloca anche A. Beni ⁽⁸⁴⁾: dopo aver dichiarato l'intenzione di esporre la spiritualità del prete in linea con il Vaticano II, sente tuttavia il bisogno – per far risaltare il sacerdozio ministeriale – di degradare il sacerdozio comune, chiamandolo (espressione che il Concilio aveva deliberatamente scartato) «sacerdozio incoativo», ed affermando di conseguenza che quello dei ministri è «molto più perfetto», perché essi hanno sia il sacerdozio comune che quello ministeriale ⁽⁸⁵⁾.

Lectture così chiaramente parziali ed inesatte del Concilio vengono proposte perfino all'inizio degli anni settanta quando, in piena crisi di identità, doveva essere ormai chiaro che senza una lettura meno unilaterale del Concilio non si sarebbe potuto far fronte alla domanda sui fondamenti del ministero ordinato. È il caso, ad esem-

(80) *El carácter sacramental como base de la constitución y diferenciación del sacerdocio cristiano a la luz de la 'Lumen Gentium'*, in *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, 137-148.

(81) *Ivi*, 140.

(82) «Sacerdotes verdaderamente no lo son más que aquellos que con verdad pueden hacer el mismo sacrificio de Cristo» (*ivi*, 141).

(83) *Ivi*, 146.

(84) *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, «Rivista di Ascetica e Mistica» 11 (1966) 395-401.

(85) Tutto l'articolo è impemato sulla superiorità del prete rispetto al laico. Si legga, ad es., questo passo sul prete: «...viene unto con una nuova unzione spirituale, consacrato con una nuova consacrazione, che gli consentirà, per esempio, di fare l'Eucarestia e di assolvere: cose che invece il laico è impotente a operare» (*ivi*, 397).

pio, di un articolo di I. Leal Luque sulla trasmissione del sacerdozio di Cristo nella dottrina conciliare ⁽⁸⁶⁾. Dichiarando dall'inizio la sua insoddisfazione per il documento sul presbitero ⁽⁸⁷⁾, a motivo del poco sviluppato rapporto tra sacerdozio di Cristo e del prete, l'autore traccia una visione *lineare* della trasmissione del sacerdozio: da Cristo agli apostoli, e da questi a vescovi, preti e diaconi. L'insistenza è sulla trasmissione diretta, cioè non mediata dalla Chiesa. L'assenza dell'ecclesiologia nella determinazione del ministero porta anche in lui alla sovra-determinazione del sacerdozio ordinato, con la conseguenza che l'autore fa risuonare alcuni echi pre-conciliari: «è effetto comune ad ogni carattere sacramentale la configurazione con Cristo; però solo l'Ordine ha per fine specifico la configurazione con Cristo-Sacerdote-Ministro (...). Un solo sacerdozio, del quale l'ordinato è sacramento, ministro, vicario, strumento vivo e *alter Christus*» ⁽⁸⁸⁾.

Il clima teologico muta improvvisamente (anche se non tutti i teologi se ne rendono conto) dalla fine degli anni sessanta, in seguito all'esplosione della contestazione, che provoca la crisi di identità del prete. Prima però di entrare in questa complessa problematica, occorre dire qualche parola sul Simposio che i vescovi europei tennero nel 1969 a Coira (Svizzera): questa riunione fa infatti da ponte tra il periodo della presentazione-parafraresi del Concilio e quello della sua rimessa in discussione a motivo della crisi di identità; è questa la prima circostanza, infatti, in cui si registrano ufficialmente e con coraggio chiare avvisaglie di tale crisi, tanto che si levano voci autorevoli in favore di un superamento/integrazione della dottrina del Vaticano II sul prete, alla luce delle nuove problematiche che si stanno affacciando.

2.1.3. Una autorevole interpretazione critica del Concilio: il Simposio dei vescovi europei a Coira (1969)

La prima reinterpretazione critica ufficiale del Concilio non è – come comunemente si crede – il Sinodo del 1971, ma il *Simposio dei vescovi europei* tenutosi a Coira dal 7 al 10 luglio 1969 sul tema: *Il prete nel mondo e nella Chiesa di oggi* ⁽⁸⁹⁾.

(86) *La transmisión directa del sacerdocio de Cristo según el Vaticano II.*

(87) «Uno de los más débiles del Concilio» (*ivi*, 38).

(88) *Ivi*, 42. Nello stesso anno un altro autore spagnolo, J. A. PASCUAL DE AGUILAR, propone prospettive simili: cf *Repaso postconciliar del sacramento del Orden*, «Revista Española de Teología» 31 (1971) 31-65.

(89) Gli *Atti* del Simposio si trovano in «La Documentation Catholique» 66 (1969) 710-724.

Il Simposio fu introdotto da una *conferenza del Card. J. Döpfner*⁽⁹⁰⁾, che diede il tono alle quattro giornate, facendo scalpore – e non solo tra i vescovi presenti – per la franca ammissione di una crisi d'identità del prete ⁽⁹¹⁾ (che non era ancora entrata nel linguaggio e soprattutto nella coscienza comune) e specialmente per il giudizio di insufficienza levato dal Cardinale nei confronti della dottrina conciliare sul prete. Döpfner si domanda infatti: la dottrina del Vaticano II può servire come risposta alla crisi attuale del prete? E risponde decisamente di no: il decreto PO, nel quale questa dottrina è condensata, è un compromesso non sempre ben riuscito fra le diverse linee che si erano presentate in Concilio; è il prodotto della teologia europea degli ultimi decenni, adatto forse per gli anni conciliari, ma ormai sorpassato e inadeguato per rispondere alle questioni che scuotono attualmente i preti. Il Cardinale propone poi una larga e coraggiosa revisione della teologia dell'Ordine, che non tema di confrontarsi con il contesto della secolarizzazione, estranea non solo a Trento ma anche alla dottrina sul prete proposta dal Vaticano II.

Di rilievo e sintomatica del clima nuovo che si respirava a Coira è anche la *conferenza di chiusura tenuta dal Card. L. Suenens*⁽⁹²⁾. Il Cardinale, che precisò di parlare a titolo personale e non come relatore ufficiale che intendesse offrire una sintesi, partiva dalla collocazione del prete nella Chiesa. Ma si chiese subito: *quale* Chiesa? Non certamente la Chiesa del pre-Concilio che tendeva ad identificarsi con la gerarchia, bensì la Chiesa della LG, con il famoso capovolgimento dei capitoli II e III, di modo che il popolo di Dio viene ora prima della gerarchia. Collocato in *questa* Chiesa, il prete non è un essere superiore o separato da essa ma, come la Chiesa stessa, vive dentro il mondo. A questo punto Suenens passava in rassegna la crisi nella quale versano mondo, Chiesa e prete, sotto tre punti di vista. Dal lato *morale*: si registra un diffuso materialismo e uno sfrenato erotismo, ma anche un'aumentata capacità di alcuni a compiere scelte grandi e definitive. Dal lato *sociologico*: si nota un diffuso malessere verso le caste, così che il prete non vuole più appartenere ad uno *status* clericale – che del resto, nota il Cardinale, non data dalle origini della Chiesa – e

(90) *Le prêtre: ce qui demeure, ce qui change, ivi*, 710-715.

(91) «Il n'y a pas de doute: on trouve dans l'Eglise postconciliaire de l'inquiétude, de l'incertitude, voire de la contestation. Les prêtres n'en sont pas exempts. Cela n'est pas fortuit. L'incertitude du prêtre au sujet de son rôle au sein de l'Eglise comme dans le milieu profane a augmenté d'année en année. Dans bien de cas – cela varie naturellement suivant les pays, – le prêtre a presque perdu son identité; il ne se retrouve pas» (*ivi*, 711).

(92) *Le prêtre au service du peuple de Dieu, ivi*, 720-724.

rifiuta i privilegi, le immunità, i titoli onorifici, la tonsura, l'abito, il celibato, la lingua latina... Dal lato *teologico-pastorale*: il Nuovo Testamento mostra incontestabilmente che il sacerdozio ministeriale è *secondo* rispetto a quello comune; dove sta allora il suo elemento specifico? Nell'assumere, su invito di Cristo nello Spirito, un servizio permanente per la comunità come tale ⁽⁹³⁾. Il Cardinale termina, dopo aver auspicato una più approfondita riflessione sul tema del celibato, leggendo un passo di una lettera indirizzatagli da H. Küng in occasione del Simposio: in essa il teologo svizzero chiedeva ai vescovi di prestare profonda attenzione ai fermenti in atto, perché il rinnovamento – così Küng – possa proseguire insieme ai vescovi; altrimenti proseguirà ugualmente senza o addirittura contro di loro. La lettera di Küng dà il tono delle attese e delle tensioni che si stavano accumulando in prossimità del Sinodo, che si doveva tenere di lì a due anni.

Concludiamo questa prima rassegna. La rapida panoramica sugli studi e le riflessioni dell'immediato post-Concilio ha evidenziato un'ampia varietà di interpretazioni dei testi sul prete: alcuni commentatori (soprattutto di area tedesca e francese) si sono mostrati capaci, a livelli diversi, di esprimere criticamente e rilanciare la svolta del Concilio, mentre altri non hanno saputo sostanzialmente recepire i contenuti della svolta conciliare. Alcuni teologi e vescovi, inoltre, già nel 1969, prendono atto delle nuove domande poste alla teologia del ministero e dichiarano necessario un aggiornamento del Vaticano II: aggiornamento che risulterà imprescindibile di lì a pochissimo tempo, sull'onda della crisi di identità del prete. Questa crisi sottoporrà ai testi conciliari domande ed istanze che ne faranno emergere virtualità nuove insieme ad inevitabili limiti.

2.2. *Discussioni e studi sull'onda della crisi di identità del prete*

Tra la fine degli anni '60 e la metà degli anni '70 la situazione bibliografica sul ministero è rivoluzionata: i numerosissimi studi che vengono pubblicati (alcuni di valore) non si rifanno più – se non *in obliquo* – alla riflessione conciliare, aprendosi piuttosto al Nuovo Testamento e ai problemi di fondo del ministero, che ruotano attorno alla sua ragion d'essere nella Chiesa. Comincia a farsi stra-

(93) Conviene riportare il passo originale: «Que reste-il de spécifique pour le prêtre? La réponse nous paraît celle-ci: si tous les chrétiens ont un service à rendre et des charismes propres, le prêtre apparaît comme celui qui assume un service permanent pour la communauté comme telle. Le prêtre est, par son ordination, l'envoyé par le Christ, dans l'Esprit, pour le service de la communauté, qui, par la volonté du Seigneur, est une communauté organiquement structurée» (*ivi*, 722).

da quella posizione democratizzante che abbiamo indicato col nome di *ecclesiomonismo*; ad essa si contrappone diametralmente un *cristomonismo* che, come è appena emerso, continua tranquillamente la sua vita anche dopo il Vaticano II; equidistante tra le due è il tentativo di trovare una *mediazione* in una visione che mantenga i due poli, Cristo e la Chiesa, e li articoli in modo soddisfacente. Procediamo ancora con alcuni campioni rappresentativi delle tre posizioni, concludendo poi con il riferimento a due importanti documenti del 1971: quello della Commissione Teologica Internazionale sul ministero sacerdotale e quello del Sinodo dei vescovi sul sacerdozio.

2.2.1. Riflessioni tendenti all'ecclesiomonismo

Per alcuni teologi non è necessario un ministero ordinato come rappresentanza di Cristo Capo e Pastore: è sufficiente una delega della comunità e quindi il sacerdozio comune. Questi autori, che ritengono ormai superata la dottrina conciliare sul ministero, non vedono fondata nel Nuovo Testamento l'attuale teologia cattolica dei ministeri e ne prospettano una de-sacerdotalizzazione e de-sacralizzazione, di cui fa le spese anche la teologia del carattere sacerdotale. Basterà qui ricordare tre proposte che hanno fatto scuola per diverso tempo: quella di Schoonenberg sul carattere dell'Ordine, quella di Küng sui fondamenti del ministero presbiterale e quella di Moingt sui due tipi di ministero ecclesiale.

Lo studio sull'Ordine – e in particolare sul *carattere sacramentale* – pubblicato nel 1967 da P. Schoonenberg ⁽⁹⁴⁾ è brevissimo, ma costituisce una vera e propria pietra miliare per una teologia puramente funzionale del ministero. La pubblicazione, come si vede dalla data, precede (e probabilmente contribuisce a preparare) lo scoppio della crisi: tuttavia la problematica sollevata dal teologo è pienamente dentro al clima che di lì a pochi anni investirà la teologia dell'Ordine. Schoonenberg prende avvio da un'interpretazione storico-genetica del carattere sacramentale: questa nozione è nata dalla constatazione che certi sacramenti hanno un significato permanente nella Chiesa. Il carattere dell'ordinazione, perciò, non è qualche cosa di ontologico, che produca nell'uomo un cambiamento di natura o di struttura, ma significa semplicemente che l'ordinazione mette il soggetto in una situazione particolare, tale che il ministero possa essere esercitato. Non solo dopo la morte

(94) *Quelques réflexions sur le sacrement de l'Ordre, en particulier sur le caractère sacramentel*, in *Le prêtre et le monde sécularisé*, 59-62 (il volume raccoglie gli atti del Congresso tenutosi a Lucerna dal 18 al 22 settembre 1967).

non resterà il carattere, ma – continua l'autore – neppure nella vita terrena si può parlare di permanenza, perché sarebbe un chiaro circolo vizioso dedurre tale permanenza dalla indelebilità del carattere, che a sua volta è stata dedotta, come si è detto, dalla convinzione che il sacramento fosse permanente. Schoonenberg propone a questo punto un cambiamento di terminologia: si potrebbe parlare dell'ordinato come di colui che ha abbracciato una «professione permanente». Ma la pretesa di fondare questa permanenza sul Nuovo Testamento stesso appare all'autore eccessiva: certo l'impressione è che il ministero degli apostoli e degli episcopi/presbiteri sia permanente, ma i ministeri menzionati in 1 Cor 12 e Rom 12 sembrano invece temporanei. La permanenza del ministero ordinato non è dunque attestata con sicurezza nel Nuovo Testamento, ma è piuttosto la risultante storica di quattro fattori concomitanti: la concentrazione graduale dei vari ministeri nel sacerdozio ministeriale; la caratteristica monarchica che ha assunto a poco a poco; la trasmissione attraverso l'atto liturgico solenne dell'imposizione delle mani e invocazione dello Spirito; l'affermarsi di una concezione sempre più sacrale del ministero, che si è incentrata sulla celebrazione del sacrificio eucaristico e sulla consacrazione a Dio. Dato che oggi c'è una generale revisione di questi quattro fattori, Schoonenberg auspica una revisione anche della *permanenza* del ministero ordinato, con la conseguente apertura ad un ministero temporaneo. L'autore abbozza evidentemente una teologia del ministero di chiara impronta riformata: sulla sua scia si collocheranno diversi teologi⁽⁹⁵⁾ e soprattutto – sulla base di una ricognizione storico-teologica molto più ampia – E. Schillebeeckx.

H. Küng pubblica, pochi mesi prima dell'apertura del Sinodo del 1971, un volumetto dal titolo a tutto campo, *Preti: perché?*⁽⁹⁶⁾, che può essere considerato come *il manifesto della democratizzazione e desacralizzazione del ministero*. Küng, prendendo avvio da una descrizione della Chiesa come comunità nella libertà, uguaglianza e fraternità, prospetta l'esistenza di un ministero democratico al suo interno: questa figura di ministero corrisponde, a suo parere, ai dati del Nuovo Testamento, dove non c'è *un* ministero ma una molteplicità di funzioni che si concepiscono non in modo istituzionale (come ministeri) ma in modo carismatico (come diaconie); non esiste, tra queste funzioni, un sacerdozio, ma solo

(95) Cf, oltre a Küng e a Moingt, J. FLAMAND, *Réflexions pour une intelligence renouvelée du caractère sacerdotal*, in *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, 380-389; D. OLIVIER, *Les deux visages du prêtre*, Paris, Fayard, 1971.

(96) *Wozu Priester? Eine Hilfe*, Einsiedeln, Benziger, 1971; tr. it.: *Preti: perché? Un aiuto*, Bologna, Dehoniane, 1971.

un compito di guida (Leitungsdienst), al quale *non* è riservata la successione apostolica (propria invece a tutta la Chiesa e ad ogni cristiano). Passando allo sviluppo storico del ministero, Küng traccia rapidamente le linee della sacerdotalizzazione e clericalizzazione, sigillate dal Concilio di Trento (i cui pronunciamenti l'autore non ritiene garantiti dall'infallibilità). Il carattere derivante dall'ordinazione, che tanto peso ha avuto nella teologia degli ultimi secoli, è per Küng una invenzione di Agostino. Verso la fine del suo libro l'autore distingue le variabili e le costanti del ministero di guida: alle prime appartengono la sua durata per l'intera esistenza, la separazione socio-religiosa del ministro, la preparazione teologica accademica, il celibato e l'esclusione della donna dall'ordinazione; delle seconde invece fanno parte: l'assunzione di un servizio permanente ad una comunità cristiana, la funzione di coordinamento e integrazione dei carismi, la mobilità, la connotazione di potere proveniente da Cristo nello Spirito. L'ordinazione, conclude Küng, non è il conferimento di un *quid* ontologico, bensì la pubblica chiamata di un fedele al servizio di guida nella comunità: fedele nel quale la Chiesa riconosce e conferma la chiamata di Dio (97). Prendendo spunto varie volte dalle affermazioni conciliari, Küng ne abbandona subito il tenore e le sviluppa in direzione democratizzante. Anche in questo caso è ben riconoscibile un'impostazione debitrice alla teologia dei riformatori.

J. Moingt si è espresso più volte, nel corso di un decennio, contro la sacralizzazione del ministero ordinato e per una sua interpretazione puramente ecclesiologica (98): anziché però cancellare il polo culturale del ministero, ha proposto di separarlo netta-

(97) Per alcuni aspetti si può collocare su questa linea anche la proposta – comunque molto più moderata – di W. BREUNING, che esprime la sua posizione nel corso di una analisi critica del dettato tridentino sul sacerdozio: cf *Amt und geschichtliche Kirche. Probleme der lehramtlichen Aussagen über das Priestertum*, «Catholica» 24 (1970) 37-50. Secondo l'autore la derivazione di un sacerdozio dal carattere sacrificale dell'Eucaristia non rende giustizia sufficientemente della novità del ministero e del culto neotestamentario; la teologia del sacerdozio come «rappresentazione di Cristo» deve essere separata dal senso di superiorità rispetto alla comunità cristiana; la stessa teologia del carattere va riscritta, perché risulti che esso non è una qualità statica che innalzi il prete sopra la comunità, bensì una «relazione» al servizio della comunità. Si rende insomma necessaria oggi una reinterpretazione globale della teologia del ministero, più consona al Nuovo Testamento e alla ecclesiologia delineata dal Vaticano II.

(98) Ci riferiamo ai seguenti studi dell'autore: *Caractère et ministère sacerdotal*, «Revue des Sciences Religieuses» 56 (1968) 563-589; *Nature du sacerdoce ministériel*, *ivi*, 58 (1970) 237-272; *L'avenir des ministères dans l'Eglise catholique*, «Revue de Droit Canonique» 23 (1973) 291-331; *Services et lieux d'Eglise*, «Etudes» 350 (1979) 835-849; 351 (1979) 103-119; 363-394.

mente dal polo missionario, riconducendo culto e missione a due diverse fonti e teorizzando, così, *due tipi di ministero*. Moingt parte dall'esistenza di una duplice natura nella Chiesa: da una parte la Chiesa come corrente storica che porta avanti il Vangelo, e dall'altra la Chiesa come esistenza sociale e comunitaria dei cristiani radunati attorno al Vangelo. Alla duplice natura corrisponde una duplice finalità, poiché la Chiesa da una parte deve estendersi attraverso la missione e dall'altra deve consolidarsi e crescere localmente. Con una deduzione ecclesiologica diretta, Moingt a questo punto afferma che la duplice natura della Chiesa esige un duplice ministero: un primo tipo, che si colloca nella linea apostolica, è il *ministero del Vangelo*, finalizzato all'estensione missionaria della Chiesa; un secondo tipo, che deriva invece dal potere autonomo di amministrazione che spetta alle singole Chiese, è il *ministero delle comunità*, finalizzato al culto e alla santificazione. Il primo è dunque essenzialmente itinerante, mentre il secondo è essenzialmente sedentario. La tesi di Moingt non risulta sostanzialmente accolta dalla comunità teologica: essa è stata giudicata arbitraria, perché non sufficientemente fondata sul Nuovo Testamento, sulla Liturgia e sulla Tradizione ⁽⁹⁹⁾.

2.2.2. Riflessioni tendenti al cristomonismo

Vi sono autori i quali, pur convinti che la crisi di identità richiede risposte approfondite, ritengono buon antidoto alla crisi la riproposizione di una impostazione fortemente sacrale e cristomonista: questi teologi si collocano in diretta continuità con quelli che, nell'immediato post-Concilio, leggevano i testi del Vaticano II con mentalità pre-conciliare, rifiutando così ogni apporto ad una comprensione più ecclesiale del ministero. Tre studi, nei quali si ritrovano tutti i motivi di fondo del cristomonismo, saranno sufficienti a prendere atto di come, ancora negli anni settanta, alcuni teologi ignorino la svolta conciliare.

Già il fatto che vi si ritrovino otto citazioni dal Vaticano II contro diciassette da S. Tommaso, rende avvertiti che l'articolo di A. Miralles su *Consacrazione e potere sacramentale dei presbiteri* ⁽¹⁰⁰⁾ non respira a fondo il clima conciliare. Iniziando con il netto rifiuto della visione funzionalista del ministero, l'autore vuole invece

(99) Cf la valutazione riassuntiva di L. LIGIER, in *Le sacerdoce chrétien: nouveauté évangélique et sacramentalité missionnaire*, «Studia Missionalia» 22 (1973) 345-370: 369, nota 43.

(100) In *Il prete per gli uomini d'oggi*, a cura di G. CONCETTI, Roma, AVE, 1975, 407-417.

presentare una concezione che fa leva sull'essere: il prete è «uomo di Dio», «strumento per dare alle anime la grazia, per comunicare a ciascuno la salvezza conseguita da Gesù Cristo» ⁽¹⁰¹⁾; il suo essere si manifesta nella celebrazione del culto, nel quale egli è mediatore, associato a Cristo, nei confronti degli uomini ⁽¹⁰²⁾. Gli altri due compiti – annuncio della parola e guida pastorale – non fanno parte dell'essere ma del *fare* del sacerdote ⁽¹⁰³⁾. La riduzione del ministero al solo culto, il silenzio sul sacerdozio battesimale, la visione del prete come mediatore: aspetti che il Vaticano II aveva corretto e superato, vengono qui invece ripresentati come se il Concilio non ne avesse parlato.

B. Gherardini, intervenendo nel dibattito post-conciliare con uno studio su *Origine e trasmissione del sacerdozio ministeriale* ⁽¹⁰⁴⁾, presenta una marcata deduzione cristologica del ministero ordinato. L'autore, anzi, non si limita a trarre direttamente il sacerdozio dei ministri da quello di Cristo, ma – riesumando un metodo ormai in via di abbandono nello stesso periodo preconciliare – deduce addirittura il sacerdozio di Cristo da una definizione di sacerdozio presa dall'analisi comparata delle religioni: «sacerdote è colui che, in forza d'una speciale consacrazione-investitura, riceve un potere di mediazione ascendente e discendente» ⁽¹⁰⁵⁾. Dopo aver stabilito la praticabilità di questa definizione in Cristo e nei ministri cristiani, Gherardini traccia una visione esclusivamente cristologica del sacerdozio ministeriale, nella quale l'ecclesiologia non trova di fatto posto; ciò che lo conduce, tra l'altro, ad optare per un'interpretazione restrittiva di LG 10: «sul piano dell'essenza, il sacerdozio comune non ha i poteri sacri del sacerdozio gerarchico; e quanto al grado, l'uno attua in misura inferiore la partecipazione al sacerdozio di Gesù Cristo, che è attuata in misura superiore nei presbiteri (*Lumen Gentium* 28) e in pienezza nei vescovi (*Lumen gentium* 22b)» ⁽¹⁰⁶⁾.

P. Hacker, in uno studio su *Sacerdozio ed Eucaristia oggi* ⁽¹⁰⁷⁾, parte da una forte critica alle posizioni funzionaliste: ma in nome non tanto di motivi teologici quanto dell'assioma filosofico: «agere

(101) *Ivi*, 409.

(102) Cf *ivi*, 413-414.

(103) «Se avessimo adottato un metodo puramente descrittivo, con l'intento di enumerare le funzioni del sacerdote, non c'è dubbio che avremmo fatto un'illecita riduzione di queste funzioni, tralasciando di nominare il ministero della parola e l'ufficio pastorale. Ma non è questo il metodo adottato. La questione che ci siamo posta non è che cosa faccia il sacerdote, ma che cosa sia il sacerdote...» (*ivi*, 411).

(104) *Ivi*, 249-279.

(105) *Ivi*, 258.

(106) *Ivi*, 272.

(107) In J. COPPENS (ed.), *Sacerdozio e celibato*, Milano, Ancora, 1975, 323-352.

sequitur esse». Sebbene il Vaticano II – riconosce l'autore – sia andato incontro alla visione funzionalista del ministero, non vi è però caduto: le categorie centrali entro le quali il Concilio legge il ministero sono infatti quelle di *configurazione a Cristo, agire in persona Christi, rappresentazione di Cristo*; categorie che, a parere di Hacker, interpretano bene quelle neotestamentarie di *apostolo e pastore*. Il sacerdozio ministeriale è chiamato a «rendere presente il Signore nella funzione che gli è più propria, quella del sacerdote»; infatti: «ciò che caratterizza singolarmente il Cristo, è (...) ch'egli è il Redentore. Come tale egli è mediatore tra Dio e gli uomini, e caratteristica del sacerdote è di essere mediatore tra Dio e gli uomini» ⁽¹⁰⁸⁾. Non convince, nella riflessione di Hacker, la disinvoltura con la quale vengono omologate le espressioni cristologiche del Vaticano II con i concetti neotestamentari di apostolo e pastore e, ancora, con la qualifica di sacerdote dedotta direttamente per i ministri a partire da Cristo; l'assenza di ogni riferimento alla dimensione ecclesiologica del ministero, poi, unita ad un eccessivo afflato apologetico (alla fine l'autore sostiene che in Clemente romano vi sono già in germe tutti gli elementi di teologia del ministero che entreranno a Trento e nel Vaticano II) fa dello studio un altro esempio di approccio fondamentalmente pre-conciliare al ministero ordinato ⁽¹⁰⁹⁾.

2.2.3. Tentativi di sintesi

Tra le due posizioni estreme si collocano tutti quegli autori che tentano di mantenere insieme le diverse dimensioni fondanti del ministero ordinato e le diverse funzioni che ne derivano. Essi si esprimono in favore di una sostanziale continuità tra il Nuovo Testamento, la Tradizione e il Magistero e, pur segnalando gli innegabili mutamenti, ritengono che non si possa separare la dimensione ecclesiale del ministero da quella cristologica, né di conseguenza il ministero del culto da quello dell'annuncio e della guida pastorale ⁽¹¹⁰⁾. Il *principio di unità* scelto da questi teologi

(108) *Ivi*, 336.338

(109) La stessa impostazione viene adottata da J. L. LARRABE che, in un articolo sull'essere e l'agire del sacerdozio ministeriale, *El sacerdocio ministerial: su ser y su actuar*, «Lumen» 20 (1971) 231-243, ne esaurisce la realtà nel rapporto peculiare con Cristo-Capo, senza specificarne i legami con la Chiesa. Una concezione di questo tipo si ritroverà ancora – sebbene più sporadicamente – nel decennio successivo: cf ad esempio il volume di P. PARENTE, *Sacerdozio tra cielo e terra*, Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, 1983, il cui titolo rende perfettamente la prospettiva scelta dall'autore.

(110) Per avere un'idea della discussione si può vedere l'interessante tavola

è tuttavia differente: per alcuni è uno dei tre «munera» che viene considerato come inglobante e specificante gli altri due: la guida pastorale, l'annuncio della parola, la celebrazione dell'Eucaristia; altri invece leggono il ministero nella prospettiva unificante della missione o della diaconia. Infine v'è chi percorre direttamente la strada del raccordo tra i due poli dialettici cristologico ed ecclesio-logico, parlando di due dimensioni da mantenere unite o di doppia rappresentazione. Ci soffermiamo sui tre orientamenti.

2.2.3.1. Sintesi attorno ad uno dei tre «munera»

Il Vaticano II, specialmente nei paragrafi 4-6 di PO, aveva affrontato la questione del rapporto tra i compiti del prete mostrando la reciproca implicazione: abbiamo detto che i tre compiti, per il Concilio, non sono tre realtà parallele, ma lo stesso ministero considerato da tre punti di vista. Percorrendo ed approfondendo questa pista, alcuni teologi ricercano la categoria unificante del ministero presbiterale in uno dei «munera», considerato sempre in stretta relazione con gli altri due: incontriamo perciò studi che – in questa ottica unitaria – individuano lo specifico del prete nel carisma della guida pastorale, altri nell'annuncio della parola ed altri ancora nella celebrazione dell'Eucaristia.

Nel 1969 interviene nella discussione W. Kasper, con due studi⁽¹¹¹⁾ che in alcune parti si sovrappongono. Innanzitutto l'autore delinea nettamente la differenza tra il sacerdozio come fenomeno storico-religioso e come realtà neotestamentaria (di Cristo e della Chiesa): le due grandezze sono in profonda discontinuità, perché il sacerdozio di Cristo ha caratteri tali da rompere ogni schema storico-religioso e veterotestamentario. Non è dunque dalla nozione di sacerdozio o di culto che può prendere avvio una teologia del ministero: in tal modo Kasper fa giustizia di quella perdurante tendenza a dedurre il contenuto del sacerdozio della nuova alleanza da quello dell'antica e addirittura (ne abbiamo visto appena un esempio) da un concetto religioso generale. Il sacerdozio della nuova alleanza, continua l'autore, è partecipato primariamente a tutta la Chiesa e non ad alcuni al suo interno. È di qui, allora, che occorre partire: dal popolo di Dio sacerdotale. Osservando le co-

rotonda pubblicata col titolo *Le ministre est-il apôtre ou pasteur?*, in *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, 163-174; cf anche lo studio introduttivo al Congresso di Ottawa sul prete (24-28 agosto 1969), di A. NAUD, *Le problème théologique du presbytérat*, in *Le prêtre hier, aujourd'hui, demain*, 9-19.

(111) *Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes*, «Concilium» 5 (1969) 164-170; *Die Funktion des Priesters in der Kirche*, «Geist und Leben» 42 (1969) 102-116.

munità cristiane del Nuovo Testamento, si vede come la fondamentale uguaglianza di *dignità* non impediva che vi fossero *doni* e relativi *compiti* diversi: riferendosi alle diverse liste paoline dei carismi – e in special modo a 1 Cor 12,28 – l'autore fa notare l'esistenza di un carisma di servizio all'unità dei carismi (carisma non cumulativo ma integrativo). È dunque la stessa struttura carismatica della comunità che, per realizzarsi, richiede il ministero gerarchico dell'unità: il carisma dell'unità è «responsabile della collaborazione ordinata e dell'unità di tutti i carismi»⁽¹¹²⁾. Questo carisma, che Kasper chiama indifferentemente «guida della comunità» (Gemeindeleitung)⁽¹¹³⁾, «funzione di unità» (Einheitsfunktion)⁽¹¹⁴⁾ o di guida (Leitungsfunktion)⁽¹¹⁵⁾, in cui consiste la natura del ministero, non esclude affatto le altre funzioni (annuncio della Parola e presidenza eucaristica): al contrario, le richiede come momenti qualificanti della costruzione della comunità. Kasper, quasi prevenendo critiche dalla sponda ontologista, rifiuta di collocare questa sua proposta nell'ambito funzionalista, affermando che occorre superare l'alternativa, perché *la funzione fa parte integrante dell'essere* del ministero⁽¹¹⁶⁾.

Ugualmente alla ricerca di una categoria unificatrice ed armonizzante dei vari aspetti della teologia del ministero, Von Balthasar la individua nell'immagine del *pastore*⁽¹¹⁷⁾: è questo per lui il punto d'aggancio biblico per un discorso sul ministero sacerdotale. Già nell'Antico Testamento, sebbene Dio sia *il* Pastore (cf Ez 34), vi sono pastori che in nome di Dio guidano il popolo. Il ruolo di questi pastori, i più grandi dei quali sono Mosè e Davide, continua nei profeti e nel Servo di Jahweh e si configura sempre più come missione da portare avanti nella sofferenza. Nel Nuovo Testamento il titolo è applicato direttamente a Gesù (cf Gv 10), che congiunge le due linee veterotestamentarie, perché in lui è Dio stesso che pasce il suo popolo e in lui si compie la missione di pastore nella sofferenza. Questo *quadro pastorale* non muore con Gesù, ma

(112) *Neue Akzente*, 166.

(113) *Ivi*.

(114) *Die Funktion des Priesters*, 111.

(115) *Ivi*, 113.

(116) «Dieses funktionale Verständnis des Amtes darf aber nicht aktualistisch oder funktionalistisch mißverstanden und einseitig und oberflächlich gegen ein ontologisches Verständnis ausgespielt werden. Auch eine Funktion ist ja eine ontologische Größe; sie prägt ihren Träger durchaus in dem, was er ontologisch ist»: *Die Funktion des Priesters*, 111. «Auch eine Funktion ist letztlich etwas Ontologisches»: *Neue Akzente*, 167.

(117) H. U. VON BALTHASAR, *Der Priester im Neuen Testament. Eine Ergänzung*, «Geist und Leben» 45 (1970) 39-45.

continua nella Chiesa e si colloca al di sotto di ogni realtà che nel Nuovo Testamento può essere vista come sacerdozio ministeriale: anche là dove la terminologia non è di grande aiuto, per la sua fluttuazione, è possibile riconoscere negli apostoli (e in Paolo specialmente), negli anziani, nei sorveglianti, nei profeti, nei dottori, ecc. la caratteristica pastorale di chi, offrendosi alla Chiesa come Cristo, le sta di fronte ed agisce a suo nome.

Le riflessioni che K. Rahner dedica al ministero presbiterale nell'arco del triennio immediatamente postconciliare ⁽¹¹⁸⁾ derivano dalla sua concezione di Chiesa che, come sacramento di salvezza, è la permanente attualizzazione della «parola esibitiva» (*exhibitives Wort* ⁽¹¹⁹⁾: parola che realizza ciò che proclama) pronunciata da Dio in Cristo; secondo Rahner occorre partire da questa realtà ecclesiologica – e non dal potere sacramentale, dal concetto di mediatore, dai «tria munera» o dalla distinzione tra sacerdozio comune e ministeriale – per determinare l'essenza del ministero sacerdotale. Per compiere la sua missione la Chiesa deve pronunciare questa parola esibitiva nelle singole concrete situazioni umane: perciò necessita, come ogni società umana, di una determinata funzione di guida al suo interno (altrimenti si trasformerebbe in uno sciame individualistico di entusiasti); il ministero sacerdotale si comprende così come l'*autorevole proclamazione della parola della Chiesa* ai singoli: nell'annuncio della parola consiste la sua essenza. Questa parola non copre però solo una parte del ministero, ma lo investe tutto: sotto la realtà della parola esibitiva, infatti, Rahner comprende tutta la grazia che la Chiesa riceve dall'evento della autocomunicazione di Dio in Cristo e che essa, a sua volta, comunica all'uomo. Perciò questa parola non si trasmette solo nella predicazione del Vangelo, ma si realizza in vari gradi di intensità fino ad un crescendo nei sacramenti e ad un massimo nella Eucaristia. A motivo della pluridimensionalità della parola, la definizione missionaria del prete attraverso il *ministerium verbi* comprende tutti i suoi uffici: chiamandolo «plenipotenziario del servizio alla Parola della Chiesa» lo si comprende nella sua natura e nella totalità dei suoi compiti ⁽¹²⁰⁾.

(118) Ci riferiamo a tre studi: *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1966; *Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen*, in *Weltpriester nach dem Konzil*, München, Kösel, 1969, 91-118; *Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums*, «Concilium» 5 (1969) 194-197.

(119) Cf ad es. Ib., *Vom Sinn*, 27.

(120) «Der Priester ist der zum Dienst am Wort der Kirche Bevollmächtigte, und wir können in dieser 'Definition' alle seine Aufgaben impliziert erkennen, wenn wir die innere Violdimensionalität dieses Wortes (...) uns deutlich machen»:

Il lungo articolo che K. Lehmann pubblicò nel 1969 sulla comprensione teologica del ministero sacerdotale ⁽¹²¹⁾ rappresenta una accurata ricerca sul senso autentico della dottrina sul prete nei Concili Tridentino e Vaticano II. La nota caratterizzante la dottrina di Trento, per l'autore, è l'incompletezza: sia perché non vennero affrontate in Concilio le questioni ecclesiologiche preliminari alla teologia del ministero (rapporto giurisdizione/sacramentalità episcopale e rapporto episcopato/primato), sia perché la prospettiva generale di quel Concilio fu intenzionalmente limitata alla condanna degli errori protestanti; perciò la restrizione del sacerdozio ai due poteri sacramentali in ordine all'Eucaristia e alla Penitenza – dovuta alla polemica antiprotestante – è da prendere in senso inclusivo e non esclusivo; è vero che il ministero della Parola non vi ha peso dogmatico: anche qui, però, occorre tener conto del fatto che l'assolutizzazione di questo compito in Lutero ha provocato una reazione uguale e contraria. È per lo stesso motivo polemico, infine, che Trento non parla del sacerdozio comune. Il guaio – conclude Lehmann – è che il Tridentino fu poi interpretato, contro le sue stesse intenzioni, come se avesse voluto dire tutto sul sacerdozio ordinato. Il Vaticano II è partito invece da ciò che era mancato a Trento: una approfondita ecclesiologia, che ha permesso di recuperare il sacerdozio comune, la sacramentalità dell'episcopato, ecc. La prospettiva missionaria del Vaticano II ha permesso di allargare l'essenza del ministero ordinato ai «tria munera»: compito attuale del teologo, conclude l'autore, è di integrare le diverse prospettive (missionaria, culturale e pastorale) per una comprensione globale del ministero; sulle tracce del Concilio, comunque – conclude Lehmann – ciò non potrà avvenire che sotto il primato del *servizio alla Parola*, al quale gli altri due «munera» devono essere ordinati ⁽¹²²⁾.

Theologische Reflexionen, 107. Ancora: «Der Priester ist der, auf eine – wenigstens potentiell gegebene – Gemeinde bezogen, im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind»: *Der theologische Ansatzpunkt*, 196.

(121) *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, in *Existenz-Probleme des Priesters*, München, 1969, 121-175.

(122) «Verkündigungsaufgabe», 'Evangelisation' usw. bedeuten hier den ganzen Heilsdienst, insofern Gottes Offenbarung die Grundlage allen kirchlichen Tuns ist. Die anderen Vollzugsformen sind diesem 'Dienst am Wort' zwar nicht unterstellt, aber sie sind ihm klar zugeordnet» (*ivi*, 162-163). Lehmann ha affrontato il tema del ministero ordinato, con una presentazione meno articolata e più sintetica, nel più recente articolo *Il ministero nella Chiesa oggi*, «Communio» 59 (1981) 25-39: questo studio si può considerare come un complemento teologico-pastorale del precedente.

M. M. Bourke, un uno studio del 1969 ⁽¹²³⁾, dopo aver analizzato la terminologia sacerdotale, presbiterale ed episcopale del Nuovo Testamento, ritiene che non sia possibile separare il ministro cristiano dall'Eucaristia: pur non essendo mai detto sacerdote nel Nuovo Testamento, il presidente della comunità viene ben presto (già con i Padri del II secolo) rivestito di funzioni sacerdotali: e ciò legittimamente, perché presiede l'Eucaristia, che ripresenta il sacrificio di Cristo.

Sulla stessa linea è A. Ambrosanio che, dopo aver ribadito come la ragione formale e fondante il ministero sacerdotale sia l'autorità di Cristo Capo di fronte alla comunità, rifiuta una scissione tra il ministero dell'Eucaristia e gli altri due: anzi «la presidenza eucaristica del vescovo e del presbitero (...) è veramente la funzione massima e precipua dei ministeri della Nuova Alleanza, perché rappresenta il vertice e il culmine al quale tende e nel quale si compie, in modo eminente, tutto intero il ministero sacerdotale» ⁽¹²⁴⁾.

Pur nella diversità delle prospettive, si riscontra una comunione di intenti tra questi studiosi: presentare il ministero del prete, sulla linea del Concilio, come una realtà nella quale le molteplici funzioni si unificano in virtù di un legame profondo tra parola, sacramenti e carità. Intenti condivisi anche dal Magistero di quegli anni, nel quale si incontrano numerosi richiami all'integrazione dei «munera». Prendiamo come esempio il ricco documento del 1969 *Sull'ufficio sacerdotale* ⁽¹²⁵⁾, nel quale i vescovi dell'area tedesca affermano, circa i tre compiti, che «si tratta in verità di tre particolarità dell'unico ministero di Gesù Cristo, che nella sua unità è sia profetico, sia regale, sia sacerdotale» (n. 44); essi leggono poi tutto il ministero sacerdotale dal punto di vista di ciascun «munus»: risulta così che la funzione pastorale viene esercitata in modo speciale nell'annuncio del Vangelo e nella celebrazione eucaristica; la funzione profetica unisce la comunità e trova il suo compimento e il suo spessore nell'Eucaristia; la funzione sacerdotale, infine, può fungere a sua volta da connotazione per tutto il ministero, poiché è apice e realizzazione dell'annuncio e della vita della comunità (cf n. 45 e 67-69) ⁽¹²⁶⁾.

(123) *The Catholic Priest: Man of God for Others*, «Worship» 43 (1969) 68-81.

(124) *Sacerdozio ministeriale ed Eucaristia*, in *Il sacerdozio ministeriale. Natura, funzione, missione*, 108-146: 145.

(125) *Schreiben über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Trier, Paulinus, 1969; tr. it. Brescia-Milano, Queriniana-O.R., 1970.

(126) Anche il documento finale del Sinodo del 1971 (cf *Ultimis temporibus*, EV/I, 182) e il documento CEI *Il sacerdozio ministeriale*, del 22 luglio 1971, avevano richiamato la necessità di tendere all'integrazione dei diversi ministeri. In quest'ultimo testo leggiamo: «L'annuncio del Vangelo è prioritario sul piano

2.2.3.2. Sintesi attorno alle categorie di *missione* e *diaconia*

Un secondo gruppo di teologi preferisce individuare la categoria unificante non tanto in uno dei tre compiti quanto in una dimensione che li comprenda più esplicitamente tutti e tre. Spiccano due riflessioni, che si rifanno ai concetti di missione e di diaconia.

J. Ratzinger ha pubblicato diversi studi sul ministero ordinato, proponendo come chiave di lettura più adeguata per la sua comprensione globale *la categoria di missione*. Già nel 1968 egli si confrontava con la crisi del prete, proponendo un'ampia rilettura biblico-teologica del ministero sotto l'angolazione missionaria: si tratta di uno studio, in seguito spesso richiamato dai teologi, sul significato del ministero sacerdotale ⁽¹²⁷⁾. In esso l'autore insiste dall'inizio sulla novità del sacerdozio cristiano, mostrando che il cristianesimo ha volutamente mutuato il suo linguaggio ministeriale non dal campo religioso ma da quello profano; il rifiuto di applicare *iereus* al ministro è una rivoluzione i cui effetti potrebbero però essere cancellati o attutiti, secondo l'autore, dalla tentazione cattolica di tornare ai nomi antichi e sottolineare troppo la continuità con il sacerdozio veterotestamentario e pagano. Il pericolo protestante, d'altra parte, è di rompere completamente su questo punto i legami con l'Antico Testamento. Il doppio rischio può essere evitato, a parere di Ratzinger, se si abbandona un avvio sacerdotale e si ritorna all'autocomprensione di Gesù come inviato del Padre: a questa autocomprensione attinge l'apostolato e ogni forma di ministerialità nel Nuovo Testamento ⁽¹²⁸⁾. La missione costituisce la natura del ministero e lo colloca in linea vicariale rispetto a Gesù: è sempre Cristo che, presente nel ministro, continua in lui la sua missione ⁽¹²⁹⁾. Alla luce della missione e della vicarietà di Cristo Ratzinger rilegge, in termini che superano l'alternativa tra

dell'attuazione, ma porta necessariamente alla comunione organica del popolo di Dio e al culto per mezzo dei sacramenti e, soprattutto, «del sacrificio eucaristico che ha ragione di fine, di pienezza e di sorgente per tutto il ministero sacerdotale» (ECEI 1, 1307).

(127) *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, «Geist und Leben» 41 (1968) 347-376.

(128) «Seine (= Christi) Existenz besteht nur als Sendung (...). Wenn man dieses Selbstbewußtsein Jesu und das neutestamentliche Glaubensverständnis über ihn sieht, wird auch schon die Grundstruktur der christlichen Dienste andeutungsweise klar (...). Von dieser christologischen Mitte her muß das wesentliche des christlichen Amtsbegriffs entfaltet werden. Er hat in der Sendung Jesu Christi und in Mitgesandtheit mit ihm seine eigentliche Achse (...). Der eigentliche Definitionspunkt des neutestamentlichen Amtes liegt in diesem Gedanke der Sendung» (*ivi*, 352.353.356).

(129) Cf *ivi*, 359.

ontologico e funzionale, l'ordinazione, il carattere e la sacramentalità. Altri tre articoli, che compaiono ora in una raccolta di saggi di teologia fondamentale ⁽¹³⁰⁾, ma la cui prima pubblicazione risale in due casi all'inizio degli anni settanta e in un caso all'inizio degli anni ottanta, rappresentano una sorta di complemento allo studio del 1968, sviluppandone temi più specifici nella medesima prospettiva della missione. Il primo, sul sacramento dell'Ordine come espressione del principio-Tradizione ⁽¹³¹⁾, facendo leva sull'interpretazione dei testi di Trento, di Pio XII e del Vaticano II sull'Ordine sacro, sostiene la tesi che la missione apostolica, punto di aggancio del ministero ordinato, non è altro se non la *traditio* del Vangelo; l'ordinazione, dunque, conferisce un compito missionario che è essenzialmente quello di *tradere* il Vangelo, cioè di custodire la Tradizione. Apostolato e trasmissione del Vangelo sono la stessa realtà, considerata da due punti di vista: personale il primo e materiale (sachliche) la seconda. La stessa prospettiva missionaria Ratzinger adotta nell'individuare il rapporto tra sacrificio, sacramento e sacerdozio lungo i secoli ⁽¹³²⁾: esortando a non cedere nei facili schematismi in cui inciampa la tesi della sacralizzazione, quando proclama la fine del sacro nel Nuovo Testamento e la sua ripresa da Clemente romano a Trento, l'autore afferma che il problema è molto più complesso e lo ricostruisce attraverso il recupero dell'idea centrale dell'ecclesiologia nei primi secoli: la comunione eucaristica come cuore della comunione ecclesiale. Questa unità tra sacramento e comunità si è venuta spezzando nel Medioevo, quando è subentrata una progressiva separazione tra sacramento e giurisdizione: l'autore ricorda che a causa del passaggio dalla struttura cittadina a quella rurale della Chiesa, il presbiterio si è scorporato e l'episcopato è divenuto sempre più funzione giuridico-amministrativa, fino ad arrivare all'affidamento della giurisdizione episcopale a grossi signori non ordinati e alla consacrazione sacramentale di preti senza giurisdizione alcuna. Al termine di una rapida esposizione della dottrina luterana e tridentina, Ratzinger propone una ermeneutica dei testi di Trento che ai due criteri ormai assodati (tenere conto delle prospettive volutamente limitate di quel Concilio e delle contrapposte tesi luterane), ne aggiunge

(130) *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München, Wewel, 1982; tr. it.: *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia, Morcelliana, 1986.

(131) *Das Weibesakrament (Ordo) als Ausdruck des Prinzips Überlieferung*, *ivi*, 251-263; pubblicato già in tr. it. col titolo *Il sacramento dell'Ordine*, «Communio» 59 (1981) 40-52.

(132) *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, *ivi*, 263-281; prima pubblicata con lo stesso titolo in «Catholica» 26 (1972) 108-125.

un terzo: leggere anche i decreti *De Reformatione*, dai quali traspare quella figura pastorale e missionaria di prete e di vescovo che tanta parte ha avuto nella Chiesa post-tridentina. Sul *prete come mediatore* si concentra l'ultimo studio ⁽¹³³⁾. È agevole per l'autore concludere, dall'analisi dei sei passi neotestamentari in cui compare il termine «mediatore», (*mesites*), che la mediazione di Cristo esclude altre mediazioni parallele e inserisce i cristiani nell'immediatezza dell'incontro con Dio. Tutta la Chiesa, ormai, inserita in Cristo mediatore, ha accesso a Dio; Cristo, come Capo del suo corpo, associa a sé la Chiesa intera in questa mediazione ⁽¹³⁴⁾. Che posto ha in tutto questo il ministro ordinato? Ribadendo che nel Nuovo Testamento gli agganci diretti non vanno cercati tra ministero e sacerdozio-mediazione ma tra ministero e apostolato-missione, Ratzinger analizza due passi paolini nei quali si potrebbe superficialmente ravvisare una concezione mediatrice del ministero: 2 Cor 5,18-21 e Rom 15,16; in realtà, però, non di mediazione si tratta ma della consapevolezza dell'apostolo di essere chiamato e inviato da Cristo alla comunità. È necessario dunque – conclude l'autore – rimanere nella prospettiva agostiniana del rifiuto di usare il termine «mediatore» per il ministro, poiché si addice solo a Cristo. Gli studi di Ratzinger sono fra quelli che meglio aiutano a comprendere, nelle sue radici bibliche e teologiche, l'inquadratura del prete in termini missionari così come è stata voluta e realizzata dal Vaticano II.

Una convincente interpretazione globale del ministero ordinato nella linea della *diaconia* viene proposta in un densissimo studio di F. A. Pastor ⁽¹³⁵⁾. L'autore inizia individuando tre cause principali della crisi di identità del prete: l'eclissi della figura del sacerdote-mediatore, provocata anche dall'affermarsi della mentalità razionale e scientifica moderna; le obiezioni protestanti contro la sacralizzazione del ministero; il fenomeno della contestazione in campo cattolico, dove si mescolano motivi sociali, politici, ecc. Dopo aver presentato una sintesi dei dati più sicuri dal Nuovo Testamento, dalla Tradizione e dal Magistero, Pastor individua alcuni fenomeni che, a suo parere, stanno alla base della contestazione verso il ministero ordinato: in particolare una certa configurazione monacale del ministro, l'atrofia della visibilità della dimensione diaconale nell'esercizio del ministero e la corrispettiva

(133) *Der Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft*, in *Theologische Prinzipienlehre*, 281-299.

(134) La Chiesa «ist Vermittlung zu Gott hin, weil sie die Form ist, wie Christus der Geschichte gegenwärtig bleibt» (*ivi*, 287).

(135) *Teología del ministerio eclesial*, «Estudios Eclesiásticos» 45 (1970) 53-90.

ipertrofia della dimensione gerarchica, una teologia del carattere troppo marcatamente ontologista, un certo trionfalismo e giuridismo clericale. Il Vaticano II, continua l'autore, ha già in parte ridimensionato gli aspetti più distanti dal Nuovo Testamento: perciò costituisce una importante piattaforma per riequilibrare la teologia del ministero. Ora, sulle tracce del Concilio, si tratterà – conclude Pastor – di armonizzare sempre meglio le *tre dimensioni essenziali e complementari dell'Ordine*, che purtroppo nella storia degli ultimi secoli si sono contrapposte: quella carismatica, custodita soprattutto dagli ortodossi; quella ministeriale, sottolineata dai protestanti; e quella gerarchica, portata avanti dai cattolici. Il ministero ordinato dovrà essere visto, sviluppando la dottrina conciliare, come triplice diaconia: della parola, dei sacramenti e della carità pastorale. La categoria della diaconia ha avuto una certa fortuna tra quelle in grado di indicare l'essenza del ministero ordinato: oltre che da Pastor, è stata riproposta sistematicamente da H. Mühlen⁽¹³⁶⁾ e occasionalmente da altri teologi⁽¹³⁷⁾.

(136) Il ministro è diacono del mistero: questa è la definizione proposta da H. MÜHLEN nello studio *Die Besonderheit des kirchlichen Leitungsamtes*, in *Dienst und Amt*, Regensburg, Pustet, 1973, 77-103. Egli si colloca tra coloro che considerano il ministero come *servizio all'unità della comunità cristiana*, ma rifiuta di esaurire questo servizio nell'animazione dei carismi, facendovi invece rientrare esplicitamente l'annuncio del Vangelo e soprattutto la celebrazione del mistero eucaristico. Mühlen dedica gran parte del suo articolo al complesso rapporto che storicamente si è instaurato tra laici e clero, vedendo nell'epoca costantiniana il passaggio da una Chiesa interamente sacerdotale a quella Chiesa dei «due generi di cristiani» che, passando attraverso il Decreto di Graziano, il Codice di Diritto Canonico del 1917 e le esortazioni al clero dei Papi precedenti il Vaticano II, giunge fino alle soglie dell'ultimo Concilio e si presenta come «sacralizzazione» del clero (quasi-identificazione con Dio) e «mondanizzazione» dei laici (dediti alla sfera profana). Il superamento di questa contrapposizione è possibile, per Mühlen, proprio se si recupera il senso cristiano del «mistero» che – diversamente dal «sacro» extra-cristiano – prende corpo nell'Eucaristia e fa l'unità della Chiesa.

(137) Segnaliamo una tavola rotonda sul prete-mediatore, svoltasi a Lione e pubblicata nel 1969, a cui parteciparono: DIDIER, GEORGE, JOURJON, BOUHOT, ROULIER, BIANCHI e JOLIF: *Peut-on parler du ministre comme médiateur?* in *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, 193-223; il dibattito lascia emergere, pur tra diverse sfumature, un orientamento preciso sulla natura del ministero ordinato: il ministro non può e sere detto 'mediatore' (applicazione che comparirà solo con la Scolastica), ma neppure gli si può rifiutare una qualsiasi forma di mediazione in nome di una Chiesa interamente carismatica: gli compete piuttosto la 'diaconia' dell'unico Mediatore per l'edificazione della Chiesa.

2.2.3.3. Sintesi attorno alla polarità dialettica Cristo-Chiesa

Doppia rappresentazione ⁽¹³⁸⁾, due poli, coppia ontologia/funzione; ecc.: sono espressioni utilizzate da diversi teologi di varie aree linguistiche, nell'intento comune di mantenere assieme ed *articolare in modo adeguato il riferimento cristologico e quello ecclesiologico*. In tal modo anch'essi vogliono evitare le unilateralità dei cristomonisti e degli ecclesiomonisti e tracciare una teologia del ministero che integri la complessità del dato biblico e tradizionale.

La questione è chiaramente impostata da P. Liégé che, proponendo una riflessione sulla natura e origine del ministero ⁽¹³⁹⁾, è preoccupato di non perderne né il polo cristologico né quello ecclesiologico. Il primo polo rischia di venire trascurato da chi propone lo schema: Cristo/Spirito > Chiesa > Apostoli > vescovi/preti, che nasconde una visione democratizzante (il ministero *dalla* comunità). Il secondo polo, a sua volta, viene sottovalutato nello schema: Cristo/Spirito > Apostoli > vescovi/preti > Chiesa, che considera il ministero come mediazione, in posizione anteriore alla Chiesa. C'è via di scampo tra le due visioni riduttive? Per Liégé occorre *mantenere una tensione dialettica fra i due poli*, accettando sia una anteriorità del ministero rispetto alla comunità – in quanto questo «rappresenta l'alterità di Cristo» ⁽¹⁴⁰⁾ nei confronti della Chiesa – sia una anteriorità della comunità rispetto al ministero – in quanto è all'interno della comunità e in ordine ad essa che sorgono i ministeri. Quanto sia difficile mantenere questo equilibrio dialettico è già emerso dalle impostazioni cristomonista ed ecclesiomonista; ma anche tra coloro che non vogliono sacrificare nessuno dei due elementi si notano accentuazioni diverse: tra chi, come Scheffczyk e Rambaldi, preferisce comunque mettere in evidenza il polo cristologico e chi invece, come Congar e Ruffini, quello ecclesiologico.

(138) Già nel 1961 il teologo luterano P. E. PERSSON aveva caratterizzato la visione cattolica del ministero come teologia della «repraesentatio Christi» e quella protestante nella categoria della «repraesentatio Ecclesiae». La sua già citata ricerca, pubblicata in tedesco nel 1966 sotto il titolo di: *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, aveva un interesse direttamente ecumenico: egli ha inteso chiarire il senso della visione cattolica per verificarne la integrabilità in quella protestante. Oggi disponiamo di un importante strumento per lo studio di queste e simili categorie nel Magistero: cf L. LOPPA, «In persona Christi» – «Nomine Ecclesiae». *Linee per una teologia del ministero nel Vaticano II e nel Magistero postconciliare (1962-1985)*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1985.

(139) *Nature et origine du ministère dans l'Eglise*, «Vocation» 258 (1972) 155-165.

(140) *Ivi*, 163.

L. Scheffczyk nel 1973 si esprime in favore di *rappresentazione di Cristo* come categoria capace di esprimere l'essenza del ministero ordinato⁽¹⁴¹⁾. Contestando la fondatezza neotestamentaria della visione funzionalista e sociologista del ministero⁽¹⁴²⁾ e ritenendo insufficiente anche partire dal concetto di missione – che a suo parere non dice nulla di specifico circa il rapporto tra gli Apostoli e Cristo –, Scheffczyk sceglie il concetto di rappresentazione (usando indifferentemente «Stellvertretung» e «Repräsentation»): a partire di qui si può costruire, a suo parere, una teologia del ministero ordinato. Sono soprattutto gli scritti paolini e giovannei che offrono una presentazione dell'apostolo come colui che in qualche modo *rende presente* Cristo che lo ha inviato. In forza di tale capacità rappresentativa, l'apostolo non sottosta al giudizio della comunità, verso la quale, anzi, compie un'azione mediatrice della grazia proveniente dal Signore. Poiché già nel Nuovo Testamento si coglie chiaramente una linea che mostra come la struttura ministeriale continua dopo gli apostoli (l'autore cita Ap 14,23, 2 Cor 8,19, 1 Tim 5,22 e Tit 1,5) e viene trasmessa ben presto attraverso l'imposizione delle mani, si può concludere che la capacità di rappresentare Cristo rimane il nucleo essenziale e perenne del ministero ordinato nella Chiesa.

Sono numerosi gli studi che, nell'arco di oltre un decennio (alcuni di essi si collocano nella seconda metà degli anni '60), il gesuita G. Rambaldi ha dedicato al tema del sacerdozio ministeriale⁽¹⁴³⁾. Si tratta di materiale prezioso per la minuzia con la quale

(141) *Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes*, «Catholica» 27 (1973) 293-311.

(142) L'autore esprime subito la convinzione «daß dem Neuen Testament bei aller Variabilität seiner Ausdrucksformen eine tiefe theologische Idee vom Amt zugrundeliegt, die vom modernen Funktionalismus und Soziologismus nicht erfaßt wird» (ivi, 297).

(143) *Pro Christo legatione fungimur. Note sull'unione del sacerdote con Gesù Cristo*, «Seminarium» 17 (1965) 229-244; *Note sul sacerdozio e sul sacramento dell'Ordine nella Costituzione 'Lumen Gentium'*, «Gregorianum» 47 (1966) 517-541; *Predicare e celebrare l'Eucaristia. Loro rapporto nel ministero sacerdotale secondo il Decreto 'Presbyterorum Ordinis'*, «Doctor Communis» 22 (1969) 243-259; *Natura e missione del Presbiterato nel decreto 'Presbyterorum Ordinis'*, n. 2, «Gregorianum» 50 (1969) 239-261; *La figura del sacerdote secondo il Vaticano II*, «La Civiltà Cattolica» 121/I (1970) 47-58; *'Alter Christus', 'in persona Christi', 'personam Christi gerere'*. Note sull'uso di tali e simili espressioni nel Magistero da Pio XI al Vaticano II e il loro riferimento al carattere, in *El carisma permanente del sacerdocio ministerial* (= Teología del Sacerdocio 5), Burgos, Aldecoa, 1973, 211-264; *Notae circa sacerdotium et ministerium sacerdotale in Vaticano II et in Synodo Episcoporum a. 1971*, «Periodica de re morali, canonica, liturgica» 63 (1974) 535-557; *La figura del sacerdote secondo il Sinodo del 1971*, «Doctor Communis» 27 (1974) 41-65; *Sacerdozio di Cristo e sacerdozio ministeriale nella Chiesa. Alcuni*

Rambaldi analizza le fonti sulle singole questioni, senza mai perdere di vista il dibattito attuale e le prospettive più ampie della teologia dei ministeri. L'angolo di visuale scelto dall'autore è, esplicitamente o implicitamente, quello *cristologico*: senza il riferimento a Cristo – dice l'autore – non si può capire il sacerdozio ministeriale; e tuttavia non scade nel cristomonismo, perché completa sempre il quadro cristologico con il necessario *inserimento ecclesiale* del ministro, pur ritenendolo secondario e mancando di sviluppare adeguatamente un discorso sui carismi. Si possono considerare riassuntive della prospettiva di Rambaldi queste osservazioni: «Il senso della Chiesa resterebbe (...) gravemente obnubilato ed intaccato se si dimenticasse che la Chiesa, corpo di Cristo, dipende sempre da Lui suo Capo (...). La Chiesa non è sufficiente a se stessa. Cristo è sempre presente nella Chiesa per renderla capace della sua missione (...). E pertanto vedere il sacerdozio nella Chiesa non significa far passare in secondo ordine il suo rapporto con Gesù Cristo, non riconoscere in Lui l'origine della funzione e dei poteri sacerdotali. I sacerdoti sono tutti consacrati da Dio mediante il ministero del vescovo. Hanno tutti un rapporto personale con Cristo di cui partecipano, in quanto uniti con l'ordine episcopale, l'autorità con cui Egli costruisce, santifica e regge il suo popolo (...). Ma neppure è possibile separare il sacerdote dalla Chiesa. Egli è ministro di Cristo e ministro della Chiesa. Nella Chiesa e nel sacerdozio, come li ha istituiti Gesù Cristo, i due compiti non sono né separabili né pienamente identificabili e neppure possono venir messi sul medesimo piano, pena l'oscurare e il deformare il volto e il senso della Chiesa e del sacerdozio» ⁽¹⁴⁴⁾.

Y. Congar affronta, in vista del Sinodo del 1971, alcuni problemi riguardanti il ministero ⁽¹⁴⁵⁾, tentando a sua volta una sintesi tra elemento cristologico ed ecclesiologico del ministero; se fino a poco tempo fa, dice Congar, il *de Ordine* nella teologia cattolica era dipendente dalla sola cristologia o – addirittura – era abbandonato interamente ai canonisti, oggi non è più possibile fare a meno dell'ecclesiologia. «Orientato verso la *comunità* che è segno e servizio per il mondo, il 'sacerdozio ministeriale' sarà visto piuttosto come 'ministero sacerdotale', meno come 'potere' di consacrare, personalmente posseduto, che come ministero in e per una comu-

problemi di teologia sacerdotale nel post-Concilio, in J. COPPENS (ed.), *Sacerdozio e celibato*, 353-412; *Il sacerdozio e il senso della Chiesa nei documenti conciliari del Vaticano II*, «Seminarium» 28 (1976) 571-591.

(144) *Il sacerdozio e il senso della Chiesa*, 579.580.581.

(145) *Quelques problèmes touchant les ministères*, «Nouvelle Revue Théologique» 103 (1971) 785-800.

nità tutta intera sacerdotale, diaconale, inviata, 'sacramento di salvezza'» (146). La porta per entrare nel ministero – continua Congar – non sarà più direttamente Cristo ma la Chiesa come comunità concreta interamente sacerdotale. È in questa linea che va recuperata la teologia del carattere come affermazione del valore definitivo del sacramento ricevuto: non, cioè, la trasformazione di un cristiano in super-cristiano, ma l'abilitazione permanente ad esercitare nel nome di Cristo gli atti del suo ministero messianico. Così Congar, lungi dal negare la distinzione essenziale dell'Ordine dal Battesimo (147), la colloca nella linea della ministerialità: il cristiano ordinato viene trasformato ontologicamente in ministro del Signore non per se stesso ma *per* la comunità cristiana.

E. Ruffini pubblica nel 1975 due importanti studi (148). In entrambi lo *status quaestionis* della teologia del ministero è ricondotto alla domanda: ontologia o funzione? O, che è lo stesso: costituzione o missione? Secondo Ruffini la domanda non riguarda solo il ministero, ma tutta la teologia (149): oggi, infatti, è messo culturalmente in discussione tutto ciò che suona come ontologico e costitutivo. È possibile tratteggiare una teologia del ministero che non incappi in questa alternativa? Già il Vaticano II, ricorda Ruffini, ha abbozzato un tentativo in questa direzione, offrendo elementi per una teologia del ministero sia in senso costitutivo (ordinazione-consacrazione) sia in senso funzionale (per la missione): ma non è tuttavia entrato più specificamente nel rapporto tra essere e agire del ministro. Da dove dunque partire? Dal legame con il sacerdozio di Cristo? «È certamente necessario, ma non è sufficiente; l'interrogativo 'costituzione o missione?' si ripropone anche per il sacerdozio di Cristo e non può trovare una risposta soddisfacente che in una visuale cristologica più completa» (150). Una cristologia che non separi più l'incarnazione come momento ontologico-costitutivo dalla redenzione come momento funzionale-missionario è

(146) *Ivi*, 786.

(147) Sebbene confessi: «Je n'ai d'abord pas goûté la formule de Pie XII, reprise par Lumen Gentium n° 10, "essentia et non gradu tantum differunt"» (*ivi*, 790).

(148) *Orientamenti attuali della teologia sul sacramento dell'ordine*, «Rivista di Pastorale Liturgica» 13 (1975) 15-25 e *Costituzione e missione del sacerdozio ministeriale*, in G. CONCETTI (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, 281-315.

(149) «Il tema del rapporto costituzione-missione, oltre ad essere il più importante entroterra della problematica sul sacerdozio ministeriale, è l'orizzonte sul quale si delinea ogni tentativo di rilettura teologica del fatto cristiano (...). Lo schema costituzione-missione interessa la teologia della rivelazione (...). Interessa la teologia della creazione (...). Ma lo schema costituzione-missione interessa particolarmente la cristologia». *Costituzione e missione*, 289.290.291.

(150) *Ivi*, 291-292.

la base adeguata per qualsiasi teologia del ministero. Il Nuovo Testamento e i Padri, del resto, non conoscono questa netta separazione e invitano a cogliere i momenti costitutivi del fatto cristiano in prospettiva funzionale. Tuttavia sarebbe sbagliato, a questo punto, dedurre direttamente dal sacerdozio costitutivo-funzionale di Cristo i tratti del sacerdozio ministeriale (ma Ruffini preferisce «ministero sacerdotale»), «scavalcando con troppa disinvoltura il sacerdozio della Chiesa» ⁽¹⁵¹⁾; si cadrebbe in un secondo tranello, arrivando a quella teologia che fa del ministero «un fatto che in qualche modo trascende e anticipa il popolo di Dio» e lo descrive «come un fatto di mediazione tra Cristo e il popolo stesso»: questa teologia, conclude l'autore, «non è cristiana; come non è cristiana una teologia che facesse del sacerdozio comune dei fedeli un fatto che trascende ed anticipa il sacerdozio ministeriale, inteso solo come funzione delegata da parte della comunità dei fedeli» ⁽¹⁵²⁾. Solo una considerazione della Chiesa come sacramento di Cristo, il quale è realmente presente in essa, può inquadrare adeguatamente il ministro ordinato: che non è, dunque, *dalla* comunità ma neppure *sulla* comunità, bensì *nella* comunità come strumento della *priorità* dell'azione divina che forma continuamente la Chiesa-sacramento. Una riflessione, come si vede, ad ampio respiro, che conduce il problema là dove deve essere condotto: al rapporto tra la cristologia e l'ecclesiologia.

Gli esempi riportati ⁽¹⁵³⁾ sono sufficienti per concludere che nella teologia post-conciliare più matura ed equilibrata si ripropongono ed approfondiscono strade che già in Concilio erano state battute esplicitamente o implicitamente. *Tutti gli autori ricercano una categoria unificante per la comprensione del ministero*, anche se poi alcuni propendono per uno dei tre «munera» – ministero pastorale o di guida (Kasper, Von Balthasar), ministero profetico (Rahner, Lehmann), ministero sacramentale-eucaristico (Bourke, Ambrosiano) –, altri preferiscono andare nella direzione di categorie più globali, come missione (Ratzinger) o diaconia (Pastor, Mühlen); altri ancora, infine, individuano nel mantenimento e nella giusta articolazione della polarità dialettica Cristo/Chiesa (ontologia/funzione, essere/agire, ecc.) la chiave più feconda per la teologia del ministero (Liegé, Scheffczyk, Rambaldi, Congar,

(151) *Ivi*, 302.

(152) *Ivi*, 304.

(153) Altri significativi se ne dovrebbero offrire. Ricordiamo almeno: W. BEINERT, *Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses*, «Theologisch-Praktische Quartalschrift» 121 (1973) 305-317: l'autore, che segue lo schema delle due «repräsentationen», ritiene che la dimensione cristologica sia essenziale nel ministero, ma vada mediata da quella ecclesiologica.

Ruffini). L'elemento più degno di nota, in tutti questi autori, rimane lo sforzo di cercare una composizione equilibrata dei vari aspetti del ministero, in reazione alle posizioni radicali che si contrapponevano tra loro in quel periodo. Non è ancora epoca di grandi sintesi (si sarà notato che, significativamente, gli autori citati hanno scritto articoli e non libri): è però già ragguardevole che alcuni teologi tentino con successo, in quel clima così turbolento, prospettive sintetiche ed unitarie.

Tutta questa discussione si svolge, sull'onda della crisi di identità del prete, attorno al Sinodo del 1971, dedicato (anche) al sacerdozio ministeriale. Concludiamo perciò la trattazione della seconda fase richiamando la dottrina di quel Sinodo, alla quale facciamo precedere un accenno al documento della Commissione Teologica Internazionale sul ministero sacerdotale, uscito come strumento di lavoro per il Sinodo stesso.

2.2.4. La C.T.I. e il Sinodo dei vescovi del 1971

Su tutti i tentativi di sintesi appena presentati emerge per autorevolezza il documento della Commissione Internazionale di Teologia che servì da strumento di lavoro al Sinodo del 1971: *Le ministère sacerdotal* ⁽¹⁵⁴⁾. Preparato da una sottocommissione formata da: H. U. Von Balthasar, C. Colombo, O. González de Cardedal, M. J. Le Guillou, P. Lesscauwet e J. Medina Estévez, affronta in otto capitoli i vari temi legati all'ormai inevitabile tema della identità sacerdotale. Significativo è che il primo capitolo si concentri non sulla Scrittura, bensì sulla condizione sacerdotale nel mondo odierno, anticipando la scansione del documento finale emesso dal Sinodo. Una lettura della situazione, previa all'analisi del dettato rivelato, si rendeva necessaria nella frastagliata e complessa fenomenologia della crisi di identità del prete. Il capitolo, infatti, inizia col ricordare i sintomi di questa crisi: gli abbandoni frequenti del ministero, la diminuzione delle vocazioni, i conflitti tra vescovi e preti. Le radici sociologiche del fenomeno vengono individuate nei mutamenti sociali in corso (segnato dalla secolarizzazione) e nel rinnovamento ecclesiologico-ministeriale proposto dal Vaticano II; rinnovamento che ha scardinato quella che a molti sembrava l'immagine immutabile del prete come essere *al di sopra* della

(154) Paris, Du Cerf, 1971; trad. it.: *Il sacerdozio ministeriale*, Bologna, Dehoniane, 1972: si noterà che l'edizione italiana ha invertito sostantivo ed aggettivo, presentando letteralmente la dizione del Sinodo '71: ciò indica una precisa scelta, come si vedrà sotto a proposito della discussione tra i fautori delle due formulazioni.

Chiesa. Il secondo capitolo tratta delle radici teologiche di questa crisi di identità, individuandole nella problematica, già agitata da Lutero, della sacerdotalizzazione del ministero: problematica che oggi, però, si presenta in una veste nuova perché segnata ormai dal processo di secolarizzazione. Con il successivo capitolo inizia la lettura delle fonti, che offre questi risultati: il dato centrale del Nuovo Testamento circa il sacerdozio è l'indole sacerdotale di tutto il popolo cristiano (cap. III); nel Nuovo Testamento esiste però, nel contempo, un ministero (non chiamato «sacerdozio») di rappresentanza di Cristo *di fronte* alla comunità cristiana; ministero che, esercitato dagli apostoli e da altri loro collaboratori, si radica nell'opera pre- e post-pasquale di Cristo stesso (capp. IV-V); pur avendo assunto diverse sfumature nel corso dei secoli, questo ministero ha mantenuto costante la caratteristica pastorale della rappresentanza di Cristo, ribadita dal Vaticano II (cap. VI). Concludono il documento due capitoli di taglio più pastorale: uno sull'impegno del prete nel mondo e l'altro sulla spiritualità del prete. Si può dire che il documento raccoglie le sfide della teologia ecclesiomonista, ma le colloca in una visione più ampia ed attenta a recepire l'intera tradizione. È un buon esempio di sintesi tra spinte progressiste e radicamento alla tradizione.

Che cosa disse *il Sinodo dei Vescovi*, lavorando sulla base dello strumento di lavoro preparato dalla Commissione Teologica Internazionale? Ci limitiamo al documento finale *Ultimis temporibus* ⁽¹⁵⁵⁾, che è stato pubblicato, per volontà di Paolo VI, così come è uscito dai lavori sinodali ⁽¹⁵⁶⁾. Ci interessano l'introduzione e la prima parte («principi dottrinali»). L'introduzione rappresenta una novità metodologica nei documenti magisteriali: non si tratta di un inizio convenzionale per passare subito all'esposizione della Scrittura, della Tradizione e del Magistero – come si usava – ma di una vera e propria analisi (per quanto breve) della crisi del prete nei suoi vari aspetti: il Sinodo accoglie, in tal modo, l'impostazione dello strumento di lavoro. Il documento inizia col notare che il Concilio ha aperto la strada ad un autentico rinnovamento; ma attualmente predomina il clima della crisi: alcuni sacerdoti si sentono estranei nei confronti del mondo; la secolarizzazione si fa sentire anche nel

(155) Documento '*Ultimis temporibus*' *de sacerdotio ministeriali*, del 30 novembre 1971, «Acta Apostolicae Sedis» 63 (1971) 898-922; anche in EV IV, 1135-1237.

(156) Per una panoramica più ampia dei lavori di quel Sinodo, si possono utilmente vedere, tra gli altri: G. CAPRILE, *L'identità sacerdotale nel Sinodo dei vescovi del 1971*, «Seminarium» 30 (1978) 43-62; D. WUERL, *The Third Synod of Bishops on the Priesthood*, «Angelicum» 51 (1974) 50-87; Id., *Recent Theological Conclusions on the Priesthood*, *ivi*, 246-278.

ministero; nascono dubbi sulla funzione culturale del sacerdote e perfino sulla specificità del sacerdozio ministeriale; il tutto entro una cornice di sfiducia generalizzata nei confronti della Chiesa. Quale risposta dare? L'unica risposta che la Chiesa può dare è Cristo. La Chiesa, che è corpo di Cristo, è testimonianza e segno efficace dell'unione con Cristo. E il sacerdozio ministeriale, nel cuore della Chiesa, rende presente l'amore di Dio in Cristo mediante la parola e il sacramento e suscita l'unione degli uomini con Dio e tra di loro. La prima parte del documento articola e sviluppa queste indicazioni finali dell'introduzione. Cristo ha compiuto sulla croce il sacrificio perfetto da cui è nata la Chiesa; perciò il sacerdozio di Cristo è realtà unica e incomparabile. L'accesso a Cristo, però, oggi avviene nella Chiesa, che è la Chiesa degli Apostoli. Cristo, infatti, ha fondato la Chiesa sugli Apostoli e in essi si manifesta già il duplice aspetto della Chiesa: comunione nello Spirito e ministero gerarchico (cf AG 5). Ma perché è stata voluta la Chiesa? Per essere il sacramento di quella salvezza che, partendo da Dio, giunge in Cristo fino a noi. La Chiesa però partecipa in modi diversi agli uffici di Cristo. Dal Nuovo Testamento risulta con chiarezza che sono elementi propri dell'originaria struttura inalienabile della Chiesa l'Apostolo e la comunità dei fedeli e che si corrispondono tra loro in mutua connessione, sotto Cristo Capo e l'influsso del suo Spirito. Vengono poi richiamati i passi del Nuovo Testamento in cui si mostra il passaggio del ministero dagli Apostoli agli altri ministri: ne risulta che, tra i diversi carismi, un solo ministero sacerdotale del Nuovo Testamento continua l'ufficio di Cristo-Mediatore e rende presente Cristo-Capo, culminando nell'Eucaristia. *Perciò il sacerdozio è il segno del divino e preveniente disegno che oggi è proclamato ed è efficace nella Chiesa.* In quanto tale il sacerdozio è permanente (teologia del carattere): il ministro ricorda alla Chiesa che il dono di Dio è definitivo. Il sacerdozio è nella Chiesa a servizio della comunione e non ha una missione di ordine politico, economico o sociale, ma religioso.

In definitiva il Sinodo, per rispondere alla crisi di identità del prete, *accentua l'elemento cristologico del ministero ordinato.* In tal modo sceglie una angolazione diversa non solo rispetto al Concilio – che non doveva rispondere alla crisi – ma anche rispetto al documento della Commissione Teologica Internazionale – che della crisi, invece, era ben consapevole. La scelta cristologica del Sinodo, però, non chiude affatto la discussione né risolve la crisi; dopo il Sinodo, anzi, si accentua una certa insoddisfazione tra i teologi, che quasi unanimemente chiedono interventi più approfonditi ed un ripensamento della dimensione ecclesiologicala del ministero. Espressione tra le più equilibrate di questa scontentezza è la po-

sizione espressa, subito dopo il Sinodo, da H. Fries: pur non assolutizzando la dimensione ecclesiologica del ministero, egli si mostra piuttosto critico verso l'interpretazione – a suo parere troppo gerarchica – che ne ha dato il Magistero post-conciliare e in particolare proprio il Sinodo; in un articolo pubblicato nel 1972 ⁽¹⁵⁷⁾, Fries – inquadrando la riflessione entro il passaggio dall'ecclesiologia del Corpo mistico a quella del popolo di Dio – ricorda dapprima le novità apportate dal Concilio in tema di Ordine: l'affermazione del *ministerium* sulla *potestas*, l'allargamento della *missio Christi* a tutta la Chiesa, la definizione della sacramentalità dell'episcopato, la riscoperta del sacerdozio comune e il riconoscimento della dimensione carismatica di tutta la Chiesa. Queste novità, continua l'autore, si scontrano subito dopo con la crisi, il cui aspetto più evidente è la diminuzione del clero (per gli abbandoni del ministero e la diminuzione dei seminaristi): una crisi che coinvolge l'immagine globale del prete, al quale si richiede ormai una serie di competenze e qualità tale da scoraggiare chiunque. A questo punto, per Fries, occorre il coraggio di percorrere a fondo la strada ecclesiologica aperta dal Concilio: mentre invece si è preferito da parte del Magistero riproporre una interpretazione del Concilio più classica e meno aperta alle novità che esso aveva apportato. Fries termina menzionando i tentativi a suo parere più promettenti di alcuni teologi (Kasper, Rahner, Ratzinger e Küng) e i passi in avanti che si stavano compiendo in campo ecumenico.

E proprio dal confronto ecumenico viene uno stimolo costante all'approfondimento dei fondamenti teologici del ministero ordinato; con esso si apre quella che possiamo considerare una *terza fase del dibattito post-conciliare*: fase che, nell'intento di scandagliare i nodi teologici del problema – affrontati spesso troppo polemicamente negli anni attorno al Sinodo – offre alcuni degli studi più interessanti del post-Concilio, tesi a chiarire specialmente il rapporto tra ministero e sacerdozio.

(continua)

ERIO CASTELLUCCI
Via Lunga, 49
47100 Forlì (FO)

7 dicembre 1995

(157) *Das Problem des Amtes in der Sicht katholischer Theologie*, «Kerygma und Dogma» 18 (1972) 118-138.