

A TRENT'ANNI DAL DECRETO  
«PRESBYTERORUM ORDINIS»

La discussione teologica postconciliare  
sul ministero presbiterale (II)

SOMMARIO (*continua*): 2.3. Ministero e sacerdozio: dai primi anni settanta ai primi anni ottanta – 2.3.1. Il confronto ecumenico – 2.3.2. Importanti studi analitici su ministero e sacerdozio – 2.3.3. Sacerdozio e/o ministero? – 2.3.3.1. Una Chiesa tutta ministeriale – 2.3.3.2. Ministero sacerdotale o sacerdozio ministeriale? – 2.4. La discussione sollevata da Schillebeeckx sul “diritto delle comunità cristiane all'Eucaristia” – 2.4.1. Le principali tesi di Schillebeeckx sul ministero – 2.4.2. Reazioni e prese di posizione – 2.5. Tentativi maggiori di sintesi – 2.5.1. Una sintesi di taglio ecclesiologico: la proposta di Dianich – 2.5.2. Una sintesi di taglio cristologico: la proposta di Greshake – 2.6. Il problema teologico della spiritualità del prete – 2.6.1. Per una spiritualità del prete: le proposte di G. Moioli e dei teologi milanesi – 2.6.2. Linee teologiche di fondo della “Pastores dabo vobis” – 3. RIFLESSIONI CONCLUSIVE – 3.1. Una lettura globale dei dati neotestamentari – 3.2. Il ministero ordinato nella dimensione cristologico-trinitaria della Chiesa – 3.3. Il ministero presbiterale nella Chiesa locale – 3.3.1. Relazione del prete con il vescovo, i confratelli e il popolo di Dio – 3.3.2. Il prete e il mondo: la dimensione universale della missione presbiterale – 3.3.3. La carità pastorale: il ministero come alimento della vita spirituale (*Fine*).

2.3. *Ministero e sacerdozio: dai primi anni settanta  
ai primi anni ottanta*

I principali contributi di questo decennio, sulla spinta determinante del dialogo ecumenico (2.3.1), vanno in due direzioni connesse. Vengono pubblicate infatti varie monografie che permettono di approfondire l'uno o l'altro aspetto dell'Ordine (2.3.2); si moltiplicano, inoltre, le riflessioni sul ministero (nasce in questo contesto l'espressione: “una Chiesa tutta ministeriale”) e sul suo rapporto con il sacerdozio (con le discussioni su: ministero sacerdotale o sacerdozio ministeriale?) (2.3.3).

### 2.3.1. Il confronto ecumenico

Già da vari decenni il tema del ministero era entrato in campo ecumenico <sup>(1)</sup>: ma ci si era limitati ad un confronto di posizioni, registrando di volta in volta i punti di accordo e di disaccordo <sup>(2)</sup>. Il continuo confronto tra le diverse ecclesiologie e concezioni del ministero rischiava però di portare ad un vicolo cieco <sup>(3)</sup>: venne

(1) Utile presentazione di carattere storico-teologico è quella di A. M. JAVIERRE, *La successione apostolica nel dialogo ecumenico attorno al ministero*, in *Baptême-Eucharistie-Ministère. Réflexions de théologiens catholiques sur le document oecuménique "La réconciliation des Eglises"*, Roma, Pontificia Università Anselmiana, 1977 (= *Studia Anselmiana* 74), 185-247; più specificamente dedicata al ministero è la nota di P. DUPREY, *La question du ministère dans les dialogues oecuméniques*, in *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima 1982*, a cura di G. FARNEDI e F. ROUILLARD, Roma, Pontificia Università Anselmiana, 1985, 13-16.

(2) Qualche riferimento ai documenti è utile per avere un'idea del cammino percorso (citiamo dall'edizione curata da C. BOYER e S. VIRGULIN, *Unità cristiana e movimento ecumenico*, vol. I [1864-1961], Roma, Studium, 1963). Una delle prime espressioni ecumeniche sul ministero si ebbe alla prima Conferenza Mondiale di "Fede e Costituzione" del 1927 a Losanna. I lavori della V sezione si concentrarono su "Il ministero della Chiesa", registrando convergenze e divergenze. Le prime si concentrano in cinque proposizioni: «1° Il ministero è un dono di Dio, attraverso Cristo, alla sua Chiesa ed è essenziale per l'esistenza e il benessere della Chiesa; 2° Il ministero è perennemente autorizzato e reso effettivo mediante Cristo e il suo Spirito; 3° Lo scopo del ministero è di impartire agli uomini, mediante il servizio pastorale, i benefici santificanti di Cristo, di predicare il Vangelo, di amministrare i Sacramenti, i quali dovranno essere resi efficaci per la fede; 4° Al ministero sono affidati, in tutto o in parte, il governo e la disciplina della Chiesa; 5° Coloro che hanno le doti richieste per esplicare questo ministero, che sono stati chiamati dallo Spirito Santo e accettati dalla Chiesa, vengono autorizzati, mediante un atto di ordinazione per la preghiera e l'imposizione delle mani, ad esercitare le funzioni del ministero stesso». Le divergenze invece «riguardano la natura del ministero (sia che consista in uno o più ordini), la natura dell'ordinazione e della grazia che per essa è conferita, le funzioni e l'autorità dei vescovi e la natura della successione apostolica» (*ivi*, 106). Le successive Conferenze che affrontano l'argomento del ministero non si discostano sostanzialmente da questo primo binario: la seconda Conferenza Mondiale di "Fede e Costituzione", svoltasi a Edimburgo nel 1937, non fa altro che citare il documento di Losanna, elencando poi l'opinione delle singole confessioni cristiane (cf *ivi*, 161-165); nella prima Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, il tema del ministero è segnalato tra i punti di divergenza (cf *ivi*, 205); la radice di questo ed altri disaccordi viene individuata nelle due "tendenze" ecclesiologiche fondamentali presenti nel mondo cristiano: «la tendenza detta abitualmente 'cattolica' viene caratterizzata da una forte accentuazione della 'continuità della Chiesa visibile' nella 'successione apostolica' del ministero episcopale. La tendenza che si usa chiamare 'evangelica', con la sua dottrina della giustificazione *sola fide*, sottolinea essenzialmente l'iniziativa della parola di Dio e la risposta della fede» (*ivi*, 204).

(3) «La Conferenza di Lund, nel 1952, prese un'acuta coscienza della necessità di cambiare 'stile'. Uno dei veterani esprime la sua lagnanza ai compatrioti: 'Vor-

perciò inaugurato, nella Conferenza di Lund (1952) un nuovo metodo (new look): non più soltanto una comparazione orizzontale, ma anche e soprattutto un comune riferimento verticale a Cristo: «il Cristo crocifisso e risorto agisce già, mediante il suo Santo Spirito, per liberarci dalle divisioni che oscurano questa unità (...). Più tenteremo di avvicinare il Cristo e più ci avvicineremo reciprocamente» (4). Questa scelta segnò il *passaggio da una metodologia ecclesiocentrica ad una cristocentrica*. Fu la stessa scelta operata dal Concilio Vaticano II, che favorì una svolta nelle relazioni con i fratelli separati anche a proposito del ministero (5).

Il fermento, poi, che percorse la teologia cattolica del ministero dalla fine degli anni sessanta fu visto da molti cristiani non cattolici come travaglio positivo verso una concezione comune del ministero. Pietra miliare di questo cammino è il *BEM* (*Battesimo, Eucaristia e Ministero*), nelle due fondamentali redazioni di Accra (1974) e di Lima (1982). Ma il *BEM* non inventò nulla: si calò in un terreno già dissodato. Esempio ne è il breve ma denso contributo del teologo evangelico P. Brunner che, già nel 1972, proponeva alcune *tesi per una teologia ecumenica del ministero* (6): c'è discontinuità tra il sacrificio delle diverse religioni e dell'Antico Testamento da una parte e il sacrificio neotestamentario dall'altra; Ebr, che interpreta l'opera redentiva di Cristo utilizzando la categoria di sacrificio (con le dovute differenze rispetto ai pagani e ai giudei) non legittima alcun altro sacerdozio nella Chiesa al di fuori di quello perfetto di Cristo; non v'è dunque spazio per un sacerdozio ecclesiale inteso come mediazione dell'opera redentiva di Cristo: vi è nella Chiesa un dono dello Spirito che abilita al ministero ma non ad un sacerdozio. Tale ministero è fondato sulla specifica missione apostolica affidata da Cristo alla Chiesa: missione che consiste essenzialmente nell'annuncio del Vangelo. La trasmissione della

remo continuare a girare eternamente nello stesso circolo, spiegando gli uni agli altri senza tregua?» (*ivi*, 226).

(4) *Ivi*, 228.

(5) Per avere un'idea del clima ecumenico che dominava sul tema del ministero tra il Vaticano II e la prima elaborazione del *BEM* (Accra '74), si legga l'interessante 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. L'autore registra con chiarezza i permanenti punti di dissenso ma conclude ottimisticamente – quasi presagendo i risultati del *BEM* – auspicando una possibile futura convergenza. Dipendente in alcuni punti da Bavaud, ma più propenso a contrapporre la visione cattolica a quella protestante del ministero, è l'articolo di N. BUSSI, *La problematica teologica attuale attorno al ministero sacerdotale*, «Presenza Pastorale» 40 (1970) 127-143.

(6) *Sacerdotium und Ministerium. Ein Diskussionsbeitrag in 9 Thesen*, «Kerygma und Dogma» 18 (1972) 101-117.

missione apostolica ministeriale avviene attraverso l'ordinazione, che è il dono di un carisma incancellabile per l'annuncio del Vangelo. Le altre funzioni del ministro ruotano attorno all'annuncio e non sono separabili da esso. Brunner, come si vede, cerca una composizione tra la figura del ministro tracciata dal Vaticano II e le linee della teologia evangelica del ministero. Le indicazioni che egli offre sono un buon tentativo di *teologia ecumenica del ministero*, che il BEM si incaricherà di svolgere ulteriormente <sup>(7)</sup>, riuscendo meglio di lui ad integrarle con le linee cattoliche tradizionali.

*Il cammino del BEM* è relativamente lungo. Se la sua preistoria coincide con le prime dichiarazioni ecumeniche sul ministero sopra segnalate, la sua storia inizia nel 1968. In quell'anno viene infatti preparato a Ginevra il primo schema, incentrato sul significato dell'ordinazione, che pone una serie di domande alle diverse Chiese. Due anni dopo, a Cartigny, viene preparato il secondo schema, che usufruisce del lavoro di 36 gruppi di studio; nel 1971 a Lovanio, infine, viene approvato, come struttura utile per la discussione, lo schema definitivo. Da quel momento prende avvio la seconda fase del *BEM*, tesa a convertire la struttura in accordo, come già era avvenuto, parallelamente, per i temi del Battesimo e dell'Eucaristia: a Marsiglia nel 1972 e a Ginevra l'anno dopo vengono compiuti i passi decisivi in questa direzione. Finalmente ad Accra, nel 1974 <sup>(8)</sup>, un primo accordo sul *BEM* viene raggiunto, e il testo viene offerto alle Chiese come stimolo per riflessioni, cri-

(7) Un altro buon contributo con interesse ecumenico è lo studio di P. BLÄSER, *Zur Diskussion um die Bedeutung des Amtes für den Vollzug der Eucharistie*, «Catholica» 26 (1972) 86-107. Pur registrando le permanenti divergenze tra visione cattolica e protestante, l'autore ritiene che il Vaticano II abbia messo in moto un processo di riavvicinamento con i fratelli separati: non tanto col formulare la teologia conciliare del ministero (che pure accoglie istanze importanti provenienti dalla Riforma) quanto nell'aver riconosciuto una «ecclesialità» anche alle comunità provenienti dalla Riforma. È questo riconoscimento che, a parere di Bläser, costituisce un primo passo verso l'accettazione del ministero protestante. Un bilancio del BEM si trova nel breve articolo di R. MEDISCH dal titolo, appunto, *Kirchliches Amt und Eucharistie*, «Theologie der Gegenwart» 28 (1985) 182-188. Egli delinea alcuni punti a suo avviso ormai acquisiti nel dialogo ecumenico sul ministero: il punto di partenza collocato nel popolo di Dio; il ministero entro la dialettica nella/di fronte alla comunità; il concetto di successione apostolica non ristretto alla sola linea ministeriale. Medisch ritiene poi che il Vaticano II abbia aperto la strada giusta per arrivarne a riconoscere anche i ministeri: da una parte, infatti, ha riconosciuto una certa ecclesialità alle comunità riformate – e se c'è una certa ecclesialità non possono mancare del tutto l'Eucaristia e il ministero –; dall'altra ha allargato la natura del ministero alla guida della comunità, di cui la presidenza eucaristica è il vertice – e se nelle comunità riformate c'è un certo «pastorato», non può non esservi anche un certo potere eucaristico.

(8) Cf il testo in *Enchiridion Oecumenicum* (d'ora in poi: EO) I, 2860-3031.

tiche e prese di posizione a largo raggio: dopo Accra, infatti, oltre 140 Chiese fanno conoscere il loro pensiero sul BEM <sup>(9)</sup>; nello stesso anno la Commissione Teologica Internazionale pubblica il documento su *Apostolicità della Chiesa e successione apostolica* <sup>(10)</sup>: tutto questo materiale viene messo a frutto in una nuova redazione del BEM, rivista a Bangalore nel 1978 e a Lima nel 1982 <sup>(11)</sup>. Dopo Lima il BEM è stato di nuovo offerto alla riflessione e agli apporti delle diverse Chiese, chiedendone prese di posizione al livello più alto di autorità. La vicenda del BEM fa capire che non ci troviamo di fronte ad un documento affrettato: trattandosi, al contrario, di un testo su cui moltissimi esperti di varie Chiese hanno lavorato per anni, rappresenta un vero punto di riferimento nella ricerca di una fede comune.

Diamo uno sguardo ai *primi due capitoli della terza sezione del BEM* (sul ministero), che rappresentano quelli più importanti circa il nostro tema. Nel primo («la vocazione dell'intero popolo di Dio»: nn. 1-6) viene proposta un'*ecclesiologia trinitaria*, che ricorda le grandi pagine conciliari sul mistero della Chiesa (cf LG 2-4 e AG 2-4) <sup>(12)</sup>: è sintomatico il fatto che nella redazione di Accra l'inquadratura trinitaria rimanesse piuttosto in sordina, avvolta in una visione comunitaria e piuttosto orizzontale della Chiesa (cf nn. 1-12). All'interno della Chiesa, opera della Trinità, qual è *il posto del ministero ordinato*? È l'argomento del secondo capitolo (nn. 7-18). Il documento dichiara esplicitamente che il ministero ordinato «è costitutivo della vita e della testimonianza della Chiesa» (n. 8) e che deriva dall'istituto dei Dodici. Essi, infatti, sono nello stesso tempo la prefigurazione della Chiesa nel suo insieme e la prefigurazione dei ministri ordinati (cf n. 9) <sup>(13)</sup>. In continuità con il ruolo dei Dodici, i ministri cristiani esercitano tre compiti fondamentali: l'insegnamento della Parola, la celebrazione dei sacramenti e la guida della comunità (cf n. 13; 28-31); anche la comunità esercita questi compiti, ma i ministri ordinati lo fanno in

(9) Cf «Il Regno documenti» 22 (1977) 473-483.

(10) Cf *ivi*, 19 (1974) 421-425.

(11) *Ivi*, 27 (1982) 473-489 e in EO I, 3032-3181.

(12) Sono molti i punti di contatto tra il BEM di Lima e il Vaticano II: per una loro individuazione ragionata, cf B. FORTE, *Il ministero ordinato di Cristo e ministero della Chiesa*, in *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico*, 17-43; B. SESBOÜÉ, *Le déplacement des catégories du ministère apostolique à Vatican II et depuis le Concile. Les répercussions de ce déplacement sur le dialogue oecuménique*, in *Eglises, Sociétés et Ministères. Essai d'herméneutique historique, dès origines à nos jours*, a cura di L. DE VAUCELLES, Paris, Centre Sèvres, 1986, 169-197.

(13) Cf AG 5: «gli apostoli furono ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia».

modo rappresentativo, come *centro focale* (cf il commento al n. 13). La celebrazione dell'Eucaristia rappresenta il vertice del ministero: «è soprattutto nella celebrazione eucaristica che il ministro ordinato è il centro focale visibile della comunione profonda che unisce Cristo e le membra del suo corpo, e che abbraccia tutta la realtà» (n. 14). Il ministro ordinato compie il triplice ufficio con l'autorità che Cristo ha ricevuto dal Padre e partecipato ai Dodici e che, oggi, conferisce nello Spirito attraverso l'ordinazione (cf n. 15; il discorso sull'ordinazione occupa poi l'intero V capitolo: nn. 39-50). Questa autorità non va intesa come proprietà individuale, ma come dono per l'edificazione del corpo ecclesiale (cf n. 15); essa va perciò esercitata non dispoticamente, bensì con la cooperazione dell'intera comunità (cf n. 16), pur senza doversi piegare all'opinione comune (cf il commento al n. 16). I ministri cristiani possono essere chiamati sacerdoti? Il documento lo ammette: «in quanto fortificano ed edificano il sacerdozio dei fedeli, essi possono essere detti sacerdoti in modo pertinente» (appropriately). Anche questo capitolo contiene punti di grande rilevanza e di sostanziale convergenza con la dottrina del Vaticano II. Il progresso compiuto all'interno dello stesso BEM emerge chiaramente se si confronta la redazione di Lima con quella di Accra: là non c'era l'affermazione della priorità del ministero eucaristico; e dove Lima parla dell'autorità del ministro come di un dono per l'edificazione della Chiesa, Accra ne parlava come di una qualità che appartiene all'insieme della comunità (cf n. 18). Il documento BEM di Lima, dunque, ha compiuto passi enormi verso un comune riconoscimento dei ministeri. Con qualche cautela, si può dire che la dottrina conciliare vi si riflette beneficamente e che, quindi, anche il BEM può essere considerato un elemento appartenente alla «storia degli effetti» della dottrina conciliare. Esso, a sua volta, ha stimolato molte riflessioni e parecchi studi in campo cattolico.

La più autorevole presa di posizione cattolica sul BEM viene dal Segretariato per l'Unità dei Cristiani <sup>(14)</sup> e data 1987. Il documento vaticano esprime grande apprezzamento per il BEM: esso «rappresenta un risultato fondamentale dell'attività ecumenica» <sup>(15)</sup> e «sfida le chiese e le comunità a dare la loro risposta» <sup>(16)</sup>. Ed ecco una prima globale risposta: «anche se riteniamo che il testo sia insufficiente in certi punti, noi crediamo che se fosse accettato dalle varie

(14) Il testo originale è in inglese: *Baptism, Eucharist and Ministry, Faith & Order Paper n° 111 (BEM). A Catholic Response*, del 21 luglio 1987; tr. it. «Il Regno documenti» 32 (1987) 111-124; testo orig. e tr. it. ora in EV X, 1914-2068.

(15) *Ivi*, 1916.

(16) *Ivi*, 1917.

chiese e comunità ecclesiali, esso le porterebbe a compiere un importante passo in avanti lungo il cammino del processo ecumenico» (17). Le maggiori *insufficienze* del BEM, a giudizio del Segretariato, riguardano proprio questioni legate al ministero: si vorrebbe una più chiara definizione della tradizione apostolica (18) e dell'autorità nella Chiesa (19); un collegamento esplicito tra sacerdozio e sacrificio (20); una più diretta relazione tra successione e tradizione apostolica (21), l'affermazione della sacramentalità dell'ordinazione (22). Insieme a questi limiti, il documento vaticano riconosce molti *pregi*, tra i quali specialmente: l'uso di una terminologia che riflette la tradizione cristiana; l'inserimento del ministero entro gli orizzonti trinitari, cristologici ed ecclesiologicali; la connessione del ministero ordinato con la missione dei Dodici e l'apostolicità della Chiesa; una descrizione dell'ordinazione aperta ad una sua comprensione sacramentale; la presentazione tripartita del ministro (vescovi, preti, diaconi) e dei suoi compiti (annuncio, celebrazione, guida); l'afflato pastorale del testo (23). La valutazione da parte del Segretariato si spinge al punto da ritenere che il BEM «si indirizza verso le linee principali di ciò che noi riconosciamo come 'la fede della Chiesa lungo i secoli'» (24).

### 2.3.2. Importanti studi analitici su ministero e sacerdozio

È il duplice stimolo proveniente, da una parte, dalla rimessa in discussione della teologia del ministero nel clima della crisi di identità del prete e, dall'altra, dalle istanze provenienti dagli ambienti ecumenici, a far sì che, specialmente nel decennio '70-'80, venissero alla luce importanti approfondimenti sulle radici del ministero e sul suo rapporto con il sacerdozio.

Le istanze radicali provenienti dalla crisi di identità del prete non potevano essere soddisfatte da risposte superficiali o da tesi precostituite. È attestata nel Nuovo Testamento una qualche funzione ministeriale? Che rapporto ha con l'apostolato? C'è *un* ministero o piuttosto ce ne sono *diversi*? Come va interpretato il processo di sacerdotizzazione del ministero, verificatosi nei primi secoli e accentuatosi nel secondo millennio? Che validità conserva

(17) *Ivi*, 1920.

(18) Cf *ivi*, 1935-1938.

(19) Cf *ivi* 1939-1942

(20) Cf *ivi*, 2031.

(21) Cf *ivi*, 2041-2042

(22) Cf *ivi*, 2046-2048.

(23) Cf *ivi*, 2020-2020.

(24) *Ivi*, 2010.

la prospettiva tridentina sul sacerdozio ordinato? Il Vaticano II ha completato o contraddetto Trento? Queste e moltissime altre domande – come si vede nient'affatto secondarie ed oziose – esigevano *un'ermeneutica approfondita della Scrittura, della Tradizione e del Magistero*. Negli anni settanta e nei primi anni ottanta perciò producono studi più significativi gli specialisti (per non dire i filologi) che non i sistematici: questi ultimi prenderanno la rivincita nel decennio seguente, proponendo sintesi elaborate sulla base degli studi analitici che ormai avevano illuminato e chiarito parecchi punti. Studi minuziosi e specialistici sulla Scrittura, sui testimoni della Tradizione e sui testi antichi e moderni del Magistero vedono perciò la luce in questo periodo, talvolta all'interno di ponderosi volumi che trattano anche della spiritualità e della pastorale. Vale la pena di accennare a qualche pubblicazione, senza ovviamente entrare in particolareggiati contenuti.

*Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento* è un argomento che attira l'attenzione di molti esegeti. Un famoso volume del 1974, curato da J. Delorme, porta proprio questo titolo <sup>(25)</sup>. I contributi specializzati in esso contenuti sono stati punto di riferimento imprescindibile per la ricerca successiva <sup>(26)</sup>, non senza aver suscitato critiche e riserve <sup>(27)</sup>. Nel volume vengono passati in rassegna tutti gli scritti neotestamentari e vengono proposte varie ipotesi di sintesi. Il principio ispiratore dell'opera si potrebbe riassumere così: *il ministero di derivazione apostolica si articola in svariati ministeri, la cui natura e forma si adatta alle situazioni delle diverse Chiese nelle quali essi operano*. Il ministero fontale, partecipe della diaconia di Cristo, è quello dei *Dodici e/o Apostoli*. Essi partecipano della missione di Gesù e la prolungano: da una parte, quindi, si innestano nel ministero di Cristo e dall'altra si espandono negli altri ministeri contemporanei o successivi a loro. I Dodici-Apostoli sono i garanti della continuità tra Gesù prepasquale e Cristo postpasquale e come missionari di Gesù risorto, fautori e capi delle Chiese e della Chiesa. Il Nuovo Testamento infatti, come molti contributi del volume evidenziano, concepisce la Chiesa come determinata per sempre, nella propria

(25) J. DELORME, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, Du Seuil, 1974; tr. it.: *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1977.

(26) Cf ad es. il volume di A. LEMAIRE, *Les ministères dans l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1974; tr. it. *I ministeri nella Chiesa*, Bologna, Dehoniane, 1977 (Lemaire era stato uno dei collaboratori del volume curato da Delorme).

(27) Per avere un'idea delle discussioni, cf M. HOUDJIK, *Una discussione recente sui fondamenti neotestamentari del ministero sacerdotale*, «Concilium» 8 (1972) 1987-2003.

essenza, dal suo rapporto con gli Apostoli. La loro funzione è prevalentemente di annuncio-insegnamento e di governo pratico ed è compiuta con autorità che viene immediatamente da Cristo ed è esercitata in nome di Cristo. A questa autorità corrisponde l'obbedienza da parte della comunità. Vi sono poi *ministeri contemporanei a quello dei Dodici-Apostoli*. Si tratta di compiti che, senza esaurire la specificità dell'apostolato dei Dodici, si innestano in quel fondamentale ministero: presbiteri, episcopi, i sette, diaconi, profeti, dottori, maestri, evangelisti, presidenti, capi, guide. Gli esegeti tracciano, nel volume, la natura e il contenuto di ciascuno di essi. Negli Atti degli Apostoli e nelle Lettere Pastorali sono infine presenti anche *ministeri post-apostolici*: questo terzo stadio dei ministeri del Nuovo Testamento, come sottolineano gli autori, non ne rappresenta una decadenza: sono gli Apostoli stessi che, di fronte alla loro scomparsa prossima e all'insorgere di eresie, trasmettono ad altri la loro funzione di insegnamento e guida: perciò le funzioni di presbiteri, episcopi, diaconi, profeti, dottori, capi, ecc. continuano ad essere tramandate nelle comunità anche dopo la morte degli apostoli. I ministri designati dovranno sempre mantenere la fedeltà agli Apostoli, per conservare tutta la Chiesa nella fede apostolica; il ministero viene ricevuto e trasmesso attraverso l'imposizione delle mani. Si delinea così, sebbene ancora in germe, il duplice principio della tradizione e successione apostolica: i ministri istituiti dagli apostoli non hanno l'autonomia degli Apostoli, ma presiedono comunque alle comunità in nome di Cristo. Anche per merito di questo volume, si è a poco a poco creata una certa convergenza, tra gli studiosi del Nuovo Testamento, sui punti seguenti: tutti i ministeri nella Chiesa sono sulla linea della *diakonia*: in alcuni casi già la terminologia e in tutti i casi la modalità del loro esercizio orienta in questa direzione; per indicare gli uffici cristiani gli autori del Nuovo Testamento scelgono *termini di origine laica* che generalmente esprimono in modo esplicito un rapporto con la comunità (tali sono i ministeri sopra enumerati); viceversa la terminologia del Nuovo Testamento non contempla, per indicare i ministri cristiani, l'*attribuzione di titoli sacerdotali*, che erano carichi di risonanze sacrali piuttosto che diaconali ed ecclesiali.

Altre grosse opere, frutto di una vasta collaborazione, affrontano in quegli anni con ampiezza il tema del ministero a partire dalla Scrittura. È il caso del massiccio volume (oltre 900 pagine) curato da G. Concetti con il titolo *Il prete per gli uomini d'oggi* <sup>(28)</sup>, che contiene quasi quaranta contributi offerti da più di trenta collaboratori. Scopo principale del volume è presentare e motivare in

(28) Roma, AVE, 1975.

modo approfondito e critico l'immagine del prete che scaturisce dal Sinodo del 1971. Delle sei sezioni in cui è articolata l'opera (I: Bibbia e Tradizione; II: teologia; III: funzioni e relazioni del prete; IV: celibato; V: donna e ministeri; VI: tra presente e futuro), si segnala specialmente la prima, che costituisce, presa a sé, una pregevole ricognizione delle fonti bibliche, patristiche e liturgiche. Ai primi due articoli biblici – quello di P. Dacquino sull'Antico Testamento <sup>(29)</sup>, che in realtà istituisce un costante confronto con il sacerdozio di Cristo e l'apostolato della Chiesa, facendo emergere chiaramente la novità cristiana (la tesi di fondo è che l'apostolato cristiano non è in linea con il filone sacerdotale ma con quello profetico dell'Antico Testamento); e quello di K. H. Schelkle sul Nuovo Testamento <sup>(30)</sup>, che in modo troppo rapido e condensato cerca negli scritti il *trait-d'union* tra sacerdozio ed apostolato – seguono quasi duecento pagine sull'epoca patristica che rappresentano, a nostro avviso, il vero apporto scientifico di questo volume. J. Colson, presenta alcune riflessioni sul ministero sacerdotale nel periodo dei Padri <sup>(31)</sup>, commentando i testi (Padri apostolici, Ignazio, Giustino e *Tradizione Apostolica*), attraverso i quali scorre il filo della progressiva sacerdotalizzazione del ministero, e concludendo con la messa in guardia, per la teologia attuale, «da un certo pericolo di confusione tra la funzione sacerdotale levitica abolita e la funzione apostolica, il cui valore 'sacerdotale', profondamente originale, corre il rischio di una certa ambiguità» <sup>(32)</sup>. Tre articoli si concentrano poi successivamente sui presbiteri nel Nuovo Testamento (A. Lemaire) <sup>(33)</sup> e nelle Chiese di Gerusalemme (E. Testa) <sup>(34)</sup> e di Alessandria (G. Giamberardini) <sup>(35)</sup>. Lemaire, analizzando prima i testi del Nuovo Testamento e poi quelli dei Padri apostolici, conclude che l'organizzazione presbiterale della Chiesa è trapiantata dal mondo giudaico nelle sole comunità giudaico-cristiane, e dunque non è che «una delle forme possibili della strutturazione del ministero nella Chiesa» <sup>(36)</sup>; in seguito e solo gradualmente la struttura presbiterale giudeo-cristiana è stata uniformata a quella etnico-cristiana, episcopale-diaconale: primo testimone ne è Ignazio di Antiochia; si nota poi uno slittamento di

(29) *Il sacerdozio nell'Antico Testamento*, *ivi*, 27-45.

(30) *Il ministero sacerdotale negli scritti e nelle Chiese del Nuovo Testamento*, *ivi*, 47-57.

(31) *Il ministero sacerdotale nei Padri dei primi secoli*, *ivi*, 59-78.

(32) *Ivi*, 78.

(33) *I presbiteri alle origini della Chiesa*, *ivi*, 79-97.

(34) *I presbiteri della Chiesa madre di Gerusalemme*, *ivi*, 99-117.

(35) *I presbiteri nella Chiesa alessandrina*, *ivi*, 119-158.

(36) *Ivi*, 96.

funzioni del presbiterio (la struttura presbiterale appare sempre collegiale): mentre nel Nuovo Testamento i presbiteri sono al tempo stesso dottori e pastori, successivamente la prima funzione decade e rimane quella di guida – insieme col vescovo – della comunità cristiana. Testa concentra il suo complesso studio sulla Chiesa di Gerusalemme, confrontandola però, alla fine, con le Chiese paoline e concludendo che «nella Chiesa primitiva ci sono state due figure del *presbyterium*: l'una originaria della Chiesa-madre, l'altra derivata ed evoluta della Chiesa paolina» (37); e, similmente a Lemaire, riaggancia la figura presente nella Chiesa-madre ai presbiteri di tradizione ebraica (ricostruendo anche l'esistenza di una tradizione orale, diffusa tra i presbiteri cristiani di Gerusalemme, di detti e fatti dei maestri, secondo il costume giudaico) e la figura presente nelle Chiese paoline ai sorveglianti-episcopi di tradizione pagana. Il contributo di Giamberardini, infine, presenta il presbitero nella teologia alessandrina a partire dalle origini fino ai nostri giorni: ne vien fuori una teologia ricca, ancorata alle sue origini ed impregnata del significato liturgico dell'ordinazione. *Dai presbiteri ai sacerdoti* (38): sotto questo titolo O. Barlea ricostruisce il confronto tra le due linee che sono giunte alle soglie del Vaticano II – quella presbiterale, che sulla linea di S. Girolamo sostiene l'uguaglianza sacramentale tra prete e vescovo, e quella episcopale, che invece afferma la sacramentalità della consacrazione del vescovo – e ne mostra le radici storiche, giuridiche e teologiche. Due articoli di carattere liturgico concludono questa sezione: nel primo (39), A. G. Martimort, pur premettendo che intende dare solo «un saggio sommario» della tradizione liturgica, offre un materiale ampio e documentato sull'ordinazione nei primi secoli; nel secondo (40), G. Ferraro analizza la dottrina sul presbiterato offerta dalla preghiera di ordinazione del prete, rilevandone il «perfetto accordo con la dottrina del sinodo episcopale» (41). Segnaliamo infine uno studio monografico sul «carattere» (42), nel quale A. Marranzini distingue le posizioni funzionaliste (Bunnik, Schoonenberg, Moingt, Flamand, Mühlen, Schillebeeckx, Fransen) dai nuovi orientamenti in linea con la dottrina della Chiesa (Pompei, Ruffini, Gozzelino, Galot, Rambaldi) e recupera poi i dati biblici, patristici e tridentini in una prospettiva ontologico-funzionale (il carattere è *per* la mis-

(37) *Ivi*, 116.

(38) *Ivi*, 159-192.

(39) *La testimonianza della Liturgia*, *ivi*, 193-221.

(40) *Concordanza fra Liturgia e Dottrina*, *ivi*, 223-245.

(41) *Ivi*, 245.

(42) *Il carattere sacramentale del sacerdozio ministeriale*, *ivi*, 343-386.

sione) <sup>(43)</sup>. Questi scarni riferimenti servono almeno a dare un'idea della ricchezza di riflessioni, spunti e approfondimenti che il clima della crisi di identità aveva mosso: se è inutile e prematuro ricercare una tesi unitaria nel volume, il suo valore rimane quello di avere offerto un materiale utile per la ricerca successiva.

Nello stesso anno esce in edizione italiana il volume *Sacerdozio e celibato* <sup>(44)</sup>, pubblicato in francese quattro anni prima. Contenente una trentina di studi di argomento e valore diseguale, curati da una ventina di autori, l'opera è divisa nelle due parti indicate nel titolo. La prima parte – che qui interessa – è una seria ricognizione delle fonti, a partire dall'Antico Testamento fino al periodo postconciliare. I primi due contributi, rispettivamente di J. Coppens <sup>(45)</sup> e di L. Leloir <sup>(46)</sup>, costituiscono un ottimo ingresso nel tema del sacerdozio veterotestamentario. Ma è in particolare il terzo ed ampio contributo, firmato ancora da J. Coppens, a dare valore al volume: egli offre uno studio fondamentale che, a partire dal Nuovo Testamento, percorre la tradizione cristiana dai Padri apostolici al Vaticano II. Prendendo spunto dalla lettera collettiva dell'episcopato tedesco sul ministero ordinato <sup>(47)</sup>, lo studio – sempre corredato di ampi rimandi alle fonti e alla bibliografia recente – ricostruisce i vari passaggi della sacerdotizzazione del ministero, mostrandone la dinamica e la cause. Alcune pagine sulla decadenza medievale del ministero e sul Concilio di Trento, operano il passaggio alla teologia del Vaticano II, con la quale l'autore chiude l'articolo. Gli altri contributi che formano la prima parte del volume possono essere utilizzati come integrazioni e complementi alla parte storica dell'articolo di Coppens: così le poche pagine che il Consiglio di Redazione ha dedicato al tema del sacerdozio nel Magistero <sup>(48)</sup>, che trattano il periodo che va dal Lateranense IV a Trento; lo studio dove H. Jedin si domanda se Trento abbia creato il modello del prete <sup>(49)</sup>, rispondendo che quel Concilio ha deliberatamente evitato di trac-

(43) Lo stesso autore aveva pubblicato, anni prima, una sua comunicazione ad un gruppo di studio della Conferenza Episcopale Italiana dal titolo: *Problematica teologica del sacerdozio*, «Rassegna di Teologia» 11 (1970) 255-263, dove si trovano ottimi spunti per uno schema equilibrato di teologia del ministero ordinato.

(44) Il volume, già citato, uscì in edizione italiana a cura di S. GAROFALO nel 1975; l'originale, a cura di J. COPPENS, *Sacerdoce et Célibat*, fu pubblicato come vol. 28° della «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium» a Gembloux-Louvain nel 1971.

(45) *Il sacerdozio nell'Antico Testamento*, *ivi*, 3-28.

(46) *Valori permanenti del sacerdozio levitico?*, *ivi*, 29-61.

(47) *Sull'ufficio sacerdotale*.

(48) *Il sacerdozio secondo il Magistero*, *ivi*, 137-146.

(49) *Il Concilio di Trento ha creato l'immagine-modello del prete?*, *ivi*, 147-175.

ciare un modello ideale di vita sacerdotale, accontentandosi di confutare gli errori luterani circa il sacerdozio <sup>(50)</sup>; la focalizzazione, operata da F. van Steenberghen, del sacerdozio nell'opera del Card. Mercier <sup>(51)</sup>, le cui riflessioni hanno avuto tanto peso sulla formazione spirituale dei presbiteri nel nostro secolo; la nota, firmata ancora dal Consiglio di Redazione, sul sacerdozio da Pio X a Pio XII <sup>(52)</sup>, forse troppo sintetica ma utile comunque per avere un'idea generale dell'argomento; lo studio su Giovanni XXIII, offerto da A. M. Charue <sup>(53)</sup> che, se non emerge per capacità di lettura critica, offre almeno ampio materiale alla ricerca successiva; l'ampio contributo di A. De Bovis, già pubblicato nell'immediato post-Concilio <sup>(54)</sup>, sul prete nel Vaticano II <sup>(55)</sup>, che offre – in un andamento a volte faticoso e slegato – una interpretazione cristologica del presbiterato nel Vaticano II, trascurando un po' l'aspetto ecclesiologico, peculiare del Concilio; l'articolo-testimonianza di J. Guitton su Paolo VI e il sacerdozio <sup>(56)</sup>. Se un elenco di temi non può dare un'idea precisa dei contenuti, può tuttavia confortare l'impressione di partenza: una delle più grosse fatiche degli anni settanta sul ministero – quale è questo volume – non può ancora ricercare una sintesi, ma deve limitarsi (e non è poco) ad offrire analisi delle fonti e materiale bibliografico.

All'analisi delle *fonti magisteriali*, sulla cui pista siamo stati immessi dagli ultimi studi citati, vengono dedicati alcuni contributi degni di nota. In primo luogo due meticolosi lavori di K. Becker. Il primo è un volume del 1970 <sup>(57)</sup>, che studia l'essenza e i poteri del sacerdozio nel Magistero dal Concilio Lateranense IV (preceduto da una sintesi sul primo millennio) al Vaticano

(50) H. JEDIN era già intervenuto sul medesimo argomento, istituendo anche un confronto con il Vaticano II che invece – a parere dello studioso – ha voluto offrire questo 'modello ideale', restituendo il primato all'evangelizzazione: cf *Das Leitbild des Priesters nach dem Tridentinum und dem Vaticanum II*, «Theologie und Glaube» 60 (1970) 102-124.

(51) *Il sacerdozio secondo il Cardinal Mercier*, *ivi*, 178-211.

(52) *Il sacerdozio secondo le encicliche di tre Papi di questo secolo: Pio X, Pio XI e Pio XII*, *ivi*, 213-221.

(53) *Giovanni XXIII e la spiritualità sacerdotale*, *ivi*, 223-252.

(54) *Le Presbytérat, sa nature et sa mission d'après le Concile du Vatican II*, «Nouvelle Revue Théologique» 89 (1967) 1009-1042.

(55) *Natura e missione del presbiterato. Saggio dottrinale alla luce del Vaticano II*, in *Sacerdozio e celibato*, 253-306.

(56) *La concezione del sacerdozio secondo Paolo VI*, *ivi*, 307-321.

(57) K. J. BECKER, *Der priesterliche Dienst. II. Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* (= Quaestiones disputatae 47), Freiburg-Basel-Wien 1970.

Il compreso: si tratta di uno strumento utile per una definizione esatta dei vari usi del termine "sacerdozio" nel Magistero. Il secondo studio è comparso in un volume collettivo edito in risposta alle teorie di H. Küng sull'infallibilità del Papa <sup>(58)</sup>. Reagendo ad una tesi espressa da H. Küng, che aveva visto una contraddizione tra il Concilio di Trento e il Vaticano II sull'origine della gerarchia, Becker ricostruisce le fasi della discussione e restituisce alla posizione tridentina il suo senso originale, mostrando la convergenza sostanziale tra la dottrina dei due Concili. Se diversità c'è, si tratta – conclude Becker – di sviluppi operati dal Vaticano II, che Trento non aveva voluto o potuto operare <sup>(59)</sup>. La voluminosa tesi di laurea di P. Cordes, pubblicata nel 1972, è un'analisi della dottrina conciliare espressa nel decreto *Presbyterorum Ordinis* <sup>(60)</sup>. Strumento utile per chiunque intenda approfondire il contenuto del testo conciliare, il volume mette in luce il progressivo passaggio – avvenuto in Concilio – da una visione sacrale e cristomonista del prete ad una ecclesiale e missionaria <sup>(61)</sup>. Interessanti approfondimenti biblico-patristici corredano un'opera che, pur con le riserve che suscita qua e là <sup>(62)</sup> – resta a tutt'oggi fondamentale nel suo campo. Purtroppo però, il libro di Cordes non può citare gli *Acta Synodalia* – la cui pubblicazione iniziò solo nel 1970 – e si avvale di fascicoli e fotocopie distribuite ai padri conciliari; questo rende piuttosto difficoltosa una ricerca sulle fonti condotta a partire dal suo testo.

Nella seconda metà degli anni settanta escono altri significativi

(58) K. J. BECKER, *La differenza tra vescovo e sacerdote nel decreto sul sacramento dell'Ordine del Concilio di Trento e nella Costituzione sulla Chiesa del Concilio Vaticano II*, in *Infallibile? Rahner, Congar, Sartori, Ratzinger, Schnackenburg e altri specialisti contro H. Küng*, Roma, Paoline, 1971, 291-350.

(59) Sul Tridentino si veda anche l'ampio studio di S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al Concilio di Trento*, «La Scuola Cattolica» 99 (1971) 331-358.

(60) *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische und systematische Studien zum Konzilsdekret 'Vom Dienst und Leben der Priester'*, Frankfurt am Main, Knecht, 1972. Ora anche in italiano: *Inviati a servire. Presbyterorum Ordinis. Storia, esegesi, temi, sistematica*, Casale Monferrato, Piemme, 1990.

(61) Per una sintesi dell'argomento, presentata dallo stesso autore, cf. «*Sacerdos alter Christus?*» *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, «Catholica» 26 (1972) 38-49.

(62) Tali riserve sono ben riassunte nell'ampia recensione riservata al volume da H. M. LEGRAND, in *Bulletin d'Ecclésiologie. Recherches sur le presbytérat et l'épiscopat*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 59 (1975) 688-693: Cordes, secondo Legrand, ha una concezione insufficiente del 'carattere' sacerdotale ed ha assunto acriticamente la tesi rahneriana del 'sacramento' come 'parola concentrata'; ma soprattutto la sua concezione del ministero rimane racchiusa entro un cristocentrismo che non dà spazio adeguato allo Spirito Santo.

studi sul Magistero <sup>(63)</sup> e sulla tradizione liturgica <sup>(64)</sup>. Ma la ricerca che, in quegli anni, ha avuto più risonanza, è stata probabilmente l'opera di B.-D. Marliangeas dal titolo *In persona Christi, in persona Ecclesiae* <sup>(65)</sup> – la cui pubblicazione Y. Congar aveva auspicato da tempo – impostata sulla polarizzazione delle due concezioni contrapposte del ministero: quella cattolica, tutta assorbita nella cristologia, e quella protestante, esaurita nell'ecclesiologia. Il volume permette di approfondire, attraverso un attento studio delle due espressioni (e simili) nella Scrittura e nella Tradizione orientale e occidentale, le origini delle due tradizioni e di percepirne una loro componibilità <sup>(66)</sup>. Nell'importante *Prefazione*, Congar si sfor-

(63) Ne ricordiamo un paio. A. ARENS studia il ministero sacerdotale da Pio XII al Sinodo dei vescovi tedeschi del 1975, fornendo ottime chiavi di lettura dei testi preconciliari e conciliari: il Vaticano II resta, a suo parere, il momento della 'svolta' tra una visione culturale che è giunta quasi intatta da Trento a Pio XII ed una teologia attuale che, invece, dà il primato alla visione missionaria del ministero: *Die Entwicklung des Priesterbildes in der kirchenamtlichen Dokumenten von der Enzyklika 'Menti Nostrae' Papst Pius' XII (1950) bis zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975)*, in *Pastorale Bildung. Erfahrungen und Impulse zur Ausbildung und Fortbildung für den kirchlichen Dienst*, a cura di A. ARENS, Trier, 1976, 7-35. K. BAUMGARTNER, in una conferenza del 1977 sul cambiamento della figura di sacerdote da Trento al Vaticano II: *Der Wandel des Priesterbildes zwischen dem Konzil von Trient und dem II. Vatikanischen Konzil*, München, 1978, fa notare che non tanto il Concilio di Trento quanto la teologia post-tridentina è responsabile di quello sradicamento ecclesiologico del ministero ordinato che viene rimproverato da più parti alla teologia cattolica. A Trento, infatti, accanto all'immagine dogmatica (consapevolmente unilaterale) del prete come mediatore e sacrificatore, si afferma anche un'immagine pratica di prete come "buon pastore"; la prima continuerà ad improntare i manuali fino al Vaticano II (l'autore analizza soprattutto quelli diffusi dal sec. XVII al XX in area tedesca), mentre la seconda caratterizzerà la riforma post-tridentina, offrendo autentiche figure di pastori (preti e vescovi) santi. L. ZIRKER, nel volume *Leben im Dialog. Perspektiven für ein zeitgemäßes Priesterbild*, Mainz, 1976, si sofferma a lungo sulla tradizione tridentina e post-tridentina, fino al Vaticano II, mostrando in maniera convincente il carattere culturale sacrificale della prima e pastorale dell'ultimo Concilio.

(64) Di taglio liturgico, ma attento al sottofondo biblico-patristico, è il volume di G. FERRARO, *Le preghiere di ordinazione al diaconato, al presbiterato e all'episcopato*, Napoli, Dehoniane, 1977: l'ampia analisi (in oltre 300 pagine) delle tre preghiere, permette all'autore di spaziare nelle dimensioni trinitaria, cristologica, pneumatologica ed ecclesiologica dell'Ordine, in tutti e tre i suoi gradi. Si tratta di un ottimo tentativo di lettura unitaria ed approfondita del ministero a partire dalla *lex orandi*.

(65) *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, 1978.

(66) B.-D. MARLIANGEAS aveva già pubblicato anni prima i risultati della sua ampia ricerca in un breve articolo: *'In persona Christi' 'in persona Ecclesiae'?* *Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la*

za di mostrare la necessità di mantenere insieme i due aspetti, che indicano rispettivamente il movimento discendente e quello ascendente del ministero; l'autore si domanda: il prete celebra l'Eucaristia perché ordinato a presiedere la comunità o presiede la comunità perché ordinato a celebrare l'Eucaristia? e la seconda prospettiva è quella cattolica classica (Congar cita la Scolastica, S. Tommaso, Pio XII e lo stesso Vaticano II), ormai però, nella rinnovata ecclesiologia attuale, si impone la prima: all'interno della comunità cristiana vi è un ministero● che assicura i beni essenziali alla comunità stessa (parola, sacramenti, comunione): è dunque nel presiedere la comunità che si esercita primariamente la rappresentanza di Cristo. *In persona Christi*, dunque, ma passando attraverso l'*in persona Ecclesiae*.

La monografia più completa sulla *storia e teologia dell'ordinazione* è il volume che L. Lécuyer ha pubblicato nel 1983 col titolo *Il sacramento dell'ordinazione* <sup>(67)</sup>: dopo un'ampia ricognizione del materiale biblico, patristico e liturgico, l'autore conclude che secondo la fede cristiana, come è espressa dal periodo apostolico, l'ordinazione è un sacramento, nel senso che la Chiesa cattolica dà a questo termine. È, cioè, un rito liturgico – composto di gesti e parole – che produce in maniera definitiva un effetto spirituale (grazia-carisma) in colui che viene ordinato. La grazia, però, non è direttamente a beneficio di chi la riceve – come nel caso del Battesimo – ma per il servizio della Chiesa e del mondo; e tuttavia la grazia non viene *dalla* comunità, ma è dono di Dio *per* la comunità <sup>(68)</sup>. Anche se non si può far risalire a Cristo stesso il gesto dell'imposizione delle mani inteso come sacramento – esso è stato piuttosto coniato dagli apostoli sotto l'assistenza dello● Spirito Santo – è fuori dubbio che le prime generazioni cristiane sono sempre state convinte che questo gesto fosse in linea con la volontà del Signore <sup>(69)</sup>. La meticolosa ricerca intendeva anche essere una ri-

*théologie latine*, in *La liturgie d'après Vatican II*, a cura di J.-P. JOSSUA e Y. COGAR (= *Unam sanctam* 66), Paris, Du Cerf, 1967, 283-288.

(67) *Le sacrement de l'ordination●. Recherche historique et théologique* (= *Théologie historique* 65), Paris, Beauchesne, 1983.

(68) Vale la pena di leggere uno dei passi più sintetici del volume: «Selon la foi des chrétiens, et cela depuis les origines, l'ordination des ministres● de l'Eglise est un rite qui, au-delà des apparences extérieures, produit dans l'évêque, le presbytre ou le diacre une force nouvelle de l'Esprit de Dieu, un charisme adapté au ministère particulier que chacun aura à accomplir au service du Peuple de Dieu. Les ministres ne sont pas de simples délégués de la communauté; en eux et par eux, l'Esprit du Christ agit et conduit son peuple» (*ivi*, 224).

(69) Cf *ivi*, 225-227. Il fatto stesso dell'esistenza, in Oriente e in Occidente, di una corrente di pensiero secondo la quale Cristo avrebbe percorso egli stesso tutti i gradi dell'Ordine che sono in uso nella Chiesa, mostra – al di là

sposta ad una tesi di Vogel <sup>(70)</sup>, che negava si potesse parlare di ordinazione come sacramento che dà il carattere, nella tradizione orientale e in quella occidentale prima di Agostino. «Non si trova la stessa terminologia, risponde Lécuyer, si trova però chiaramente la stessa realtà; perciò può concludere che «nel momento in cui il Concilio Vaticano II ha ricordato che l'Ordine è un sacramento, segno e causa della grazia del ministero, non ha fatto che esprimere di nuovo ciò che la Chiesa ha sempre creduto» <sup>(71)</sup>. Con quest'opera Lécuyer ha arricchito la discussione sul carattere della testimonianza di componenti della Chiesa indivisa: questa valenza ecumenica non è l'ultimo motivo dell'importanza del suo libro.

Gli esempi offerti, che riteniamo rappresentativi, mostrano che gli anni settanta hanno prodotto non solo studi polemici, ma anche *approfondimenti convincenti in diverse direzioni*. In campo biblico, queste riflessioni hanno offerto alcune definitive precisazioni sulla discontinuità tra *sacerdozio* dell'Antico e del Nuovo Testamento; sull'indole *diaconale* e *profetica* (più che *sacerdotale*) del compito apostolico dei Dodici, radicato nella missione di Cristo e partecipato in varie forme a ministri contemporanei e successivi agli Apostoli; sull'influsso che le *diverse situazioni ecclesiali* primitive hanno esercitato nella conformazione dei ministeri di guida, specialmente: episcopi, presbiteri, maestri, dottori, profeti, diaconi. Nel *campo patristico e liturgico*, sono stati illuminati i passaggi e le motivazioni della progressiva *sacerdotalizzazione* del ministero e della sua concentrazione sulla *triade* ignaziana; si è inoltre rilevato uno sviluppo omogeneo della *liturgia dell'ordinazione*, tale che già nei primi secoli essa veniva intesa come ciò che poi verrà detto sacramento ed il suo effetto veniva compreso allo stesso modo con cui poi si parlerà del carattere. Il significato delle *espressioni magisteriali*, dal Lateranense IV a Trento, dal Vaticano II al Sinodo del '71, è stato scandagliato meticolosamente: se ne è messa in evidenza la *sostanziale continuità*, pur nella diversità delle accentuazioni; si è soprattutto dimostrata che l'unilateralità culturale

dell'arbitrarietà di una tale concezione – che «on est convaincu que les ordinations ont leur origine, de quelque manière, dans le Christ lui même, et ne sont donc pas d'origine purement ecclésiastique» (*ivi*, 232). L'autore aveva espresso la stessa tesi circa l'istituzione del ministero ad opera di Cristo già alcuni anni prima, in *L'identité du prêtre au 2° Concile du Vatican*, «Seminarium» 18 (1978) 19-42: 20-23, dove l'autore conclude che Cristo ha istituito il ministero ordinato in modo 'globale' con l'affidamento di una missione agli Apostoli; le determinazioni specifiche, invece, riguardanti l'articolazione di questo ministero, i riti di trasmissione, ecc., sono state messe in opera successivamente dalla Chiesa.

(70) Cf C. VOGEL, «Laica communione contentus». *Le retour du presbytre au rang des laïcs*, «Revue des Sciences Religieuses» 47 (1973) 56-122.

(71) *Le sacrement de l'ordination*, 224.

del Concilio di Trento è dovuta alla precisa intenzione di reagire alle tesi protestanti e non alla volontà di negare la componente profetica e pastorale nel ministero; il Vaticano II, così, è emerso come completamento e non come negazione di Trento.

Si tratta solo di *analisi*: ma di analisi in buona parte ancora insuperate, che hanno permesso, come si è detto, di arrivare alle proposte di *sintesi* del decennio successivo. Prima però di affrontare quelle proposte, occorre spendere qualche parola sul contenuto del dibattito che percorre buona parte degli anni settanta: quello su sacerdozio e ministero.

### 2.3.3. Sacerdozio e/o ministero?

Nel decennio che stiamo considerando, molte energie vengono assorbite dalla questione dei ministeri e dal rapporto tra ministero e sacerdozio. Nasce l'espressione: "una Chiesa tutta ministeriale". Molti poi si domandano se sia meglio parlare di sacerdozio ministeriale o di ministero sacerdotale. Attorno al contenuto di queste formule si polarizza la discussione.

#### 2.3.3.1. Una Chiesa tutta ministeriale

La teologia del laicato – che era sostenuta dal binomio *clero/laico* prima e durante il Vaticano II, ma poi, nel Concilio stesso, anche dal binomio *sacerdozio comune/sacerdozio ministeriale* – nel frattempo, si evolve come *teologia dei ministeri laicali* <sup>(72)</sup>, fino alla espressione "una Chiesa tutta ministeriale", che fu il frutto più di un certo entusiasmo che di un reale approfondimento: l'espressione finì con l'assumere un significato pan-ministeriale eccessivo, come se ognuno dovesse, per qualificare la propria azione nella Chiesa, assumere un ministero. Con il rischio da una parte di clericalizzare i laici addossando loro inevitabilmente un ministero e dall'altra di estendere a dismisura la categoria di ministero fino a comprendervi praticamente ogni minima azione intraecclesiale e a rendere in tal modo ardua la collocazione del ministero ordinato <sup>(73)</sup>. L'espressione, perciò, non sembra favorire né la teologia del laicato né quella del ministero ordinato.

(72) Per una precisa inquadratura di questo passaggio, avvenuto tra il Concilio e il primo post-Concilio, cf G. COLOMBO, *La 'teologia del laicato': bilancio di una vicenda storica*, in *I Laici nella Chiesa*, Torino, LDC, 1986, 9-27; cf anche: F. G. BRAMBILLA, *Le aggregazioni ecclesiali nei documenti del Magistero dal Concilio fino a oggi*, «La Scuola Cattolica» 116 (1988) 461-511: 465-478.

(73) Per un'utile messa a punto terminologica, cf T. CITRINI, *Prospettive teologiche nella riflessione sui ministeri*, «Rivista liturgica» 63 (1976) 579-590: l'autore

Quando nasce la formulazione *una Chiesa tutta ministeriale*? L'inizio dell'entusiasmo per la Chiesa ministeriale può essere ricondotto a quelle pagine di *Ministeri e comunione ecclesiale* <sup>(74)</sup> in cui Congar ritrae la proposta che aveva avanzato in *Jalons pour une théologie du laïcat* <sup>(75)</sup>: alla coppia sacerdozio/laicato egli ora dichiara di preferire la coppia comunità/ministeri <sup>(76)</sup>. Si comincia subito dopo, sull'onda di una teologia che valorizza i ministeri, a parlare di Chiesa tutta ministeriale. La consacrazione ufficiale di questa espressione si ha, in qualche modo, nell'assemblea che l'episcopato francese tenne a Lourdes nel 1973, i cui atti vennero pubblicati col titolo: *Tutti responsabili nella Chiesa? Il ministero presbiterale in una Chiesa tutt'intera "ministeriale"* <sup>(77)</sup>.

ritiene indebita l'estensione di "ministero" a tutte le funzioni ecclesiali, anche a quelle meno stabili, e propone invece che sia il termine "carisma" a fare da comune denominatore di tutte le vocazioni e funzioni ecclesiali; "ministero" viene così ad essere una carisma con una certa consistenza istituzionale. Non potendo qui seguire oltre la discussione sulla ministerialità in direzione laicale, segnaliamo altri due importanti contributi dello stesso autore: il primo, dal titolo *Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia*, «La Scuola Cattolica» 104 (1976) 485-539, segna una tappa importante nella riflessione critica sul laicato e sui ministeri, mettendo in evidenza soprattutto le ambiguità di una ancor giovane teologia dei ministeri laicali. Il secondo, di quasi un decennio posteriore, intitolato *La questione teologica dei ministeri*, in *I laici nella Chiesa*, 57-72, si presenta come bilancio e sintetico *status quaestionis*. Interessanti osservazioni sull'impatto dell'espressione "Chiesa tutta ministeriale" sull'altro versante, quello della teologia del ministero ordinato, in G. COLOMBO, *Il ministero presbiterale in una Chiesa tutta ministeriale*, «La Rivista del Clero Italiano» 58 (1977) 930-943; e in G. VOLTA, *Il ministero presbiterale e gli altri ministeri*, *ivi*, 59 (1978) 658-665.

(74) Bologna, Dehoniane, 1973. L'originale, *Ministères et communion ecclésiale*, è uscito a Parigi nel 1971 per i tipi delle edizioni Du Cerf.

(75) Paris, Du Cerf, 1953 (= *Unam Sanctam* 23); tr. it., sulla base di una seconda edizione francese (Paris, Du Cerf, 1964): *Per una teologia del laicato*, Brescia, Morcelliana, 1966.

(76) Cf il primo capitolo, *Il mio itinerario nella teologia del laicato e dei ministeri*, concludendo il quale Congar osserva: «Al termine della ricerca, ci si accorgerà che il binomio decisivo non è tanto quello di 'sacerdozio-laicato', che avevo usato in *Jalons*, quanto quello di 'ministeri-comunità'» (*ivi*, 18). Perché questo cambiamento di prospettiva? «Diciamo in breve che Gesù ha istituito una comunità strutturata, una comunità interamente santa, sacerdotale, profetica, missionaria, apostolica, con ministeri al suo interno: alcuni liberamente suscitati dallo Spirito, altri legati con l'imposizione delle mani all'istituzione e alla missione dei dodici. Bisognerebbe dunque sostituire, allo schema lineare, uno schema in cui la comunità appaia come la realtà inglobante, all'interno della quale i ministeri, anche quelli istituiti e sacramentali, si situerebbero come servizi per ciò che la comunità è chiamata a essere ed a fare (Ef 4,11-12)» (*ivi*, 19). Per approfondire la portata di questa "ritrattazione", cf D. BONIFAZI, «Sacerdozio-laicato» negli sviluppi dell'ecclesiologia di Congar, «Lateranum» 17 (1981) 190-198: 196-197.

(77) Torino, LDC, 1975.

Mons. R. Bouchex, che introdusse l'assemblea sintetizzando i lavori preparatori dell'episcopato <sup>(78)</sup>, affermò che la ministerialità di tutta la Chiesa si rende necessaria sia per la costante diminuzione del numero dei preti sia per la necessaria partecipazione dei laici alla missione della Chiesa. Il relatore distingueva poi *quattro livelli di ministerialità*: una ministerialità *generale*, che contrassegna la vita di ogni cristiano e si esprime nei modi più disparati; una ministerialità *di fatto*, più specificamente legata a responsabilità e servizi; una ministerialità derivante dall'*istituzione* (con espressioni liturgiche relative alla Parola e all'Eucaristia) e infine una ministerialità derivante dall'*ordinazione*, che ha la caratteristica della presidenza della comunità e garantisce ad essa l'apostolicità e la cattolicità. Uno dei momenti più qualificanti l'assemblea fu l'intervento di Y. Congar che, pur dichiarandosi "non entusiasta" dell'espressione "Chiesa tutta ministeriale", ne affermava la capacità di veicolare l'idea conciliare della Chiesa intera come sacramento di salvezza <sup>(79)</sup>.

L'autore che, con altri <sup>(80)</sup> e più di altri ha riflettuto sulla *ministerialità di tutta la Chiesa in rapporto al ministero ordinato*, offrendo convincenti linee di soluzione, è H. M. Legrand. Sono specialmente da notare due interventi distanti quasi un decennio l'uno dall'altro: il primo, all'inizio del dibattito sulla "Chiesa tutta ministeriale", intende fare il punto sulla teologia dei ministeri <sup>(81)</sup>; il secondo, uscito nel 1982, offre alcune riflessioni teologiche sullo stesso argomento <sup>(82)</sup>. Unendosi alla richiesta di coloro che auspicavano l'abbandono delle categorie sacerdotali e l'assunzione di una visione più funzionale (non: funzionalista) del ministero ordinato, nel primo studio Legrand sviluppa *quattro assi* attorno ai quali dovrebbe snodarsi una teologia dei ministeri. Occorre innanzi tutto partire dal *ministero dell'intera Chiesa* nel mondo e non più dalla persona del ministro: è infatti tutta la Chiesa – prima che singole persone – soggetto di ministero verso il mondo. Il secondo asse trae le conseguenze dal primo: il ministero della Chiesa è *portato da tutti i cristiani, sotto la forma di carisma*. Il ministero ordinato non va più considerato come modello e fondamento degli

(78) *Ivi*, 9-25.

(79) *Ivi*, 57.

(80) Non si può non ricordare almeno l'apporto, per vari aspetti convergente con quelli di Legrand, offerto da J. M. TILLARD in *Eglise catholique et pluriformité des ministères*, in *Future Prospects and Preparation for Ministries in Catholic Institutions of Theology*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1982, 135-147.

(81) *Où en est la théologie des ministères?*, «Vocation» 246 (1973) 393-430.

(82) *Réflexions théologiques sur la diversité des ministères de l'Eglise* in *Future Prospects*, 99-134.

altri ministeri, ma come carisma tra i carismi; ogni cristiano ha dei carismi, ma non ogni carisma deve diventare ministero in senso tecnico (servizio circoscritto e durevole): i religiosi, per esempio, hanno il carisma della testimonianza del Regno, ma non sono chiamati a tradurlo in ministero. Il terzo asse ruota attorno alla sostituzione della coppia sacerdozio/laicato con la coppia *ministeri/costruzione della Chiesa*: la prima coppia, legata alla sacerdotalizzazione del ministero, è basata su una inadeguata divisione tra sacro e profano, mentre la seconda, rifiutando questa netta divisione, indica la finalizzazione ecclesiale di ogni ministero. L'ultimo asse individua l'*originalità del ministero ordinato* nell'essere punto di incontro tra Chiesa locale e Chiesa universale; né ordinazioni assolute né designazioni dal basso, ma recupero della tradizione antica: ordinazione come dono di grazia ricevuto nella comunità ed esercitato di fronte alla comunità. Nel dipanarsi della riflessione si sarà notata la fatica di Legrand a distinguere "carisma" e "ministero": qualche volta il carisma sembra essere già l'inizio di un ministero e qualche altra sembra invece essere una realtà ben distinta: nonostante le preziose precisazioni sul senso di una ministerialità totale, l'articolo non esce da quel clima panministeriale che si stava creando. Più maturo – e steso ormai a modo di bilancio – è il secondo studio, che affronta il tema dei ministeri nel contesto delle sfide attuali per una valorizzazione del laicato. Il problema dell'articolazione dei ministeri (laicali e ordinati), dice Legrand, non si risolve percorrendo quelle vie che già hanno mostrato i loro limiti: la coppia sacerdozio/laicato (che, trascurando il sacerdozio battesimale, consegna il mondo ai laici e la Chiesa ai chierici); la coppia sacerdozio ministeriale/sacerdozio comune (la ministerialità è qui appalto dei soli ordinati); il concetto di suppleanza dei laici al ministero ordinato (degrada il laico a "tappabuchi"); il concetto di partecipazione dei laici al ministero ordinato (misconosce l'identità cristiana dei laici) (83). La via autentica può essere soltanto l'ecclesiologia di comunione riscoperta dal Concilio, che comporta l'uguale dignità dei componenti della Chiesa e la diretta radicazione di ogni cristiano nella ministerialità

(83) Più recentemente l'autore ha ribadito il pericolo di approfondire, attraverso la percorrenza di queste vie inadeguate, il solco tra clero e laici: pericolo nel quale si potrebbe cadere, con un'insistenza sull'importanza del 'clero', nell'odierna situazione pastorale francese, che registra un vero e proprio tracollo di ordinazioni presbiterali (1647 ordinazioni nel 1947, contro 95 nel 1983), e di cui non si prevede una inversione di tendenza. Di fronte a questo stato di cose, Legrand chiede piuttosto che vengano valorizzati i 'ministeri laicali' e il diaconato permanente: cf *Crises du clergé hier et aujourd'hui. Essai de lecture ecclésiologique*, «Lumière et Vie» 33 (1984) 90-106.

dell'intera Chiesa. Da questa base comune si può costruire una teologia dei ministeri che tenga conto delle diverse chiamate; Legrand prospetta ora *tre livelli di ministerialità nella Chiesa*: il primo è quello del *servizio cristiano*, o partecipazione attiva alla missione della Chiesa, che si fonda sui tre sacramenti dell'iniziazione e sul dono dello Spirito ed è proprio di ogni cristiano; il secondo è quello più propriamente del *ministero* <sup>(84)</sup> (istituito o esercitato di fatto), che ha in più, rispetto al precedente, il riconoscimento ecclesiale e quindi una certa rappresentatività; il terzo è quello del *ministero di presidenza* alla costruzione della Chiesa, che si fonda sul sacramento dell'Ordine e viene esercitato di fronte (vis-à-vis) alla comunità <sup>(85)</sup>. Legrand ha inquadrato in modo convincente la teologia dei ministeri dentro la Chiesa locale: è questo l'ambito concreto nel quale emergono con chiarezza la loro natura ed i loro reciproci rapporti <sup>(86)</sup>.

Si sarà notato che la riflessione sulla Chiesa tutta ministeriale concentra l'interesse direttamente sui ministeri laicali (e sulle altre forme di servizio) e solo di riflesso interessa il ministero ordinato. Un altro risvolto della discussione, invece, concerne direttamente il ministero ordinato: lo si deve designare come ministero sacerdotale • come sacerdozio ministeriale?

### 2.3.3.2. Ministero sacerdotale • sacerdozio ministeriale?

Come si è visto finora – e come si può spesso dedurre dagli stessi titoli delle pubblicazioni – il tema del rapporto sacerdozio-ministero emerge un po' in tutti gli studi. Quelli tendenti al cristomonismo prediligono il linguaggio sacerdotale, gli altri quello ministeriale.

*La linea prevalente dagli anni settanta è quella ministeriale: concludendo la recensione di diversi studi usciti tra il '69 e il '72,*

(84) È utile sentire dalle parole dell'autore il passaggio dal servizio al ministero: «On devra parler de *ministère*, et non plus de service chrétien, pour toutes les fonctions importantes exercées au nom de la communauté chrétienne et répondant à un besoin ecclésial permanent»: *Réflexions théologiques*, 117.

(85) L'autore è costantemente preoccupato di non cadere nel 'cristomonismo' (definito «le grand obstacle à la revalorisation d'Eglises-sujets»: *ivi*, 124) e per questo respinge l'applicazione al ministro ordinato della formula "alter Christus" (cf *ivi*, 120.124); ciò, tuttavia, non gli impedisce di ribadire che il ministro agisce "di fronte" alla comunità, "in persona Christi" e come "rappresentante di Cristo" (cf *ivi*, 121.124): per evitare il pericolo del cristomonismo suggerisce, con felici espressioni, lo schema Cristo-Chiesa-ministro: «la représentation du Christ est médiatisée par la foi de l'Eglise (le ministère est confessant) et dans sa communion (il n'est situé ni au dessus de l'Eglise, ni indépendamment d'elle)» (*ivi*, 124).

(86) Cf soprattutto: *Id.*, *Les ministères de l'Eglise locale*, in *Initiation à la pratique de la théologie*, vol. III, Paris, Du Cerf, 1983, 181-273.

O. De La Brosse osserva a ragion veduta: «man mano che diminuiscono i lavori sul sacerdozio, aumentano, in numero e in valore, le opere sul ministero»<sup>(87)</sup>. All'interno di una Chiesa tutta ministeriale e per far risaltare (in conformità con le istanze ecumeniche e i risultati dell'analisi del Nuovo Testamento) il carattere ministeriale – prima che sacerdotale – dell'Ordine, si cominciò a dare decisamente la preferenza, anche in campo cattolico, all'espressione “ministero sacerdotale” anziché “sacerdozio ministeriale”. Di questa tendenza si fa portavoce Y. Congar all'assemblea dell'episcopato francese del 1973 a Lourdes: «Spesso si usa dire – l'espressione è stata usata da Pio XII e anche dal Concilio – *sacerdozio ministeriale*. Noi preferiamo: *ministero sacerdotale*, in linea con ministero diaconale, ministero presbiterale, ministero liturgico, ecc. L'espressione ‘ministero sacerdotale’ ci sembra molto adeguata nel senso che il sacerdote ordinato – e naturalmente il vescovo – è un ministro, un servitore dell'unico sacerdote Gesù Cristo, che è il vero celebrante di tutti i nostri sacramenti e di tutte le parole che siano veramente parole di Dio (...). Si tratta di essere il ministro del vero sacerdote in favore di un popolo sacerdotale»<sup>(88)</sup>.

Contro la tendenza ministeriale si levano però alcune voci, tese a riaffermare *la primarietà della dimensione sacerdotale del ministero*. Mons. L. M. Carli, vescovo di Gaeta, che al Concilio era stato attentissimo fustigatore di molte tendenze “innovative” nel campo della teologia dell'Ordine sacro, si esprime decisamente per la dizione “sacerdozio ministeriale”<sup>(89)</sup>: per Carli, infatti, l'espressione “ministero sacerdotale” è decisamente funzionalista e non è fondata sulla dottrina del Concilio, come alcuni dei suoi sostenitori vorrebbero; egli ritiene che quando il Vaticano II usa quella espressione (una volta in LG 28 e cinque in PO), lo fa sempre riferendosi al concreto esercizio del ministero e non nell'intenzione di descrivere la natura del prete: in questo caso, infatti, come avviene in LG 10, utilizza l'espressione “sacerdozio ministeriale”. La realtà ontologica dell'Ordine è dunque espressa, secondo l'autore, dal termine “sacerdozio”, mentre “ministero” esprime la sua dimensione funzionale e va quindi mantenuto solo come aggettivo. Di J. Galot esce, nel 1981, un volume che raccoglie una serie di studi, in parte già pubblicati, dal titolo *Teologia del sacerdozio*<sup>(90)</sup>, in

(87) *Situation du prêtre et théologie des ministères*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 57 (1973) 113-142: 141.

(88) *Tutti responsabili nella Chiesa*, 58.

(89) *Sacerdozio ministeriale e/o ministero sacerdotale?*, «Palestra del Clero» 56 (1977) 1012-1025.

(90) Firenze, LEF, 1981.

gran parte dedicato alla fondazione neotestamentaria dell'Ordine. Il titolo esprime una precisa scelta, alla quale l'autore rimane fedele: la teologia del ministero deve prendere avvio dallo studio del sacerdozio di Cristo nel Nuovo Testamento. È a questo sacerdozio, con le caratteristiche espresse da Ebr, che Galot riallaccia l'apostolato e i ministeri che ne conseguono. Una scelta, quella dell'autore, che lascia perplessi, soprattutto per l'immediatezza con la quale l'apostolato e il ministero cristiano vengono agganciati al sacerdozio di Cristo, senza un'adeguata considerazione della Chiesa come popolo sacerdotale <sup>(91)</sup>. Non a caso l'autore parla del sacerdote – pur con tutti i *distinguo* – come di mediatore: categoria che, come vedemmo, il Concilio aveva deliberatamente evitato <sup>(92)</sup>.

Altri autori cercano invece *una composizione più armoniosa del ministero e del sacerdozio* e se oggi – come sembra – si può registrare una sostanziale convergenza teologica su questo argomento, il merito va in buona parte ad essi. Ricordiamo qui l'apporto di tre studiosi – A. Vanhoye, J.-M. Tillard e S. Marsili – che hanno elaborato prospettive ormai definitivamente acquisite, rispettivamente nel campo biblico, patristico e liturgico. Se dedichiamo più spazio al primo, è non solo perché il suo lavoro è molto più ampio, ma anche perché le sue ricerche sono punto di riferimento imprescindibile per ogni discorso biblico aggiornato sul sacerdozio <sup>(93)</sup>.

Al tema del *sacerdozio nell'Antico e soprattutto nel Nuovo Testamento* Vanhoye dedica dunque un volume <sup>(94)</sup>, che viene pubblicato nel 1980. La ricognizione dei testi biblici operata dall'autore

(91) La stessa impostazione era stata scelta dall'autore alcuni anni prima, nel contributo *L'essenza del sacerdozio ministeriale*, comparso in G. COI CETTI (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, 317-342. Già all'inizio l'autore affermava: «per determinare l'essenza del sacerdozio ministeriale è fondamentale la considerazione di Cristo sacerdote» (ivi, 317); e, anche se nel corso dello studio l'autore si sposta sulla categoria di 'Cristo Pastore', rimane il fatto che non fa entrare la dimensione ecclesiologica nella determinazione dell'"essenza" del sacerdozio ministeriale.

(92) «... Così il sacerdote è mediatore, ma in virtù di una partecipazione alla mediazione di Cristo, che è servizio all'umanità» (ivi, 150).

(93) Cf ad es. la voce *Sacerdozio*, in P. ROSSANO, G. RAVASI e A. GIRLANDA (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano, Paoline, 1988, 1387-1398; P. GRELOT, *Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale*, «Nouvelle Revue Théologique» 112 (1990) 161-182.

(94) *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, Du Seuil, 1980; tr. it.: *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Leumann-Torino, LDC, 1985. Il volume era stato preceduto, pochi anni prima, da un breve commento a Ebr, pubblicato a cura dell'Istituto Biblico di Roma, *Our Priest is Christ*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1977, nel quale l'autore anticipava alcune linee poi approfondite nel testo più ampio.

mostra che nell'*Antico Testamento* – come nelle *religioni pagane* – il sacerdozio è caratterizzato dalla mediazione; la funzione sacerdotale, che consiste nel fare da ponte tra il popolo e la divinità, si esplica in diversi momenti: il sacerdote assume le preghiere, le offerte e i sacrifici del popolo (mediazione ascendente), li presenta al cospetto di Dio nel luogo sacro (realizzazione della mediazione) e trasmette i benefici che Dio, accettata la mediazione del sacerdote, concede al popolo (mediazione discendente). Condizione per la buona riuscita della mediazione è la purità del sacerdote, intesa non in senso morale ma rituale: il progressivo distacco, cioè, dalla sfera profana e il corrispettivo ingresso in quella sacrale, attraverso determinati riti. Nel *Nuovo Testamento* il vocabolario strettamente sacerdotale è riservato, oltre che alla menzione dei sacerdoti ebrei e pagani, a Cristo e alla Chiesa. È solo Ebr che parla di *Cristo come Sacerdote*, presentando l'opera della Redenzione in termini (anche) sacerdotali. Ebr però deve risolvere due difficoltà per poter applicare la nozione di sacerdote a Cristo: l'una sull'origine del sacerdozio di Cristo, l'altra sulla sua natura. Siccome Cristo è della tribù di Giuda, non si può pensare di conferirgli la dignità sacerdotale per via ereditaria. Il sacerdozio di Cristo è dunque conferito da Dio stesso, senza mediazioni, ed è iscritto nell'ordine di quello di Melchisedech (cf Ebr 5,4-5), cioè come inizio assoluto e con tratti regali. E la natura di questo sacerdozio è nuova: la lettera sottolinea l'impotenza radicale del sacerdozio di Aronne a riconciliare gli uomini con Dio, attraverso i molti sacerdoti e sacrifici, e presenta la realtà di Gesù unico sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech, l'unico Mediatore della Nuova Alleanza, il cui unico sacrificio per il peccato basta a dare all'umanità libero accesso al trono della grazia. Cristo è sacerdote unico ed eterno perché adempie perfettamente e definitivamente col sacrificio personale la mediazione che solo imperfettamente e temporaneamente riusciva agli antichi. In questa dinamica del compimento si legge un elemento di continuità ed uno di discontinuità con l'Antico Testamento: da una parte, infatti, la nozione di sacerdozio mantiene nei due casi la stessa connotazione formale di mediazione; ma dall'altra essa si carica di un contenuto nuovo, poiché la mediazione di Cristo si realizza non in termini rituali (sacrificio distinto dal sacerdote) bensì personali (sacrificio identico al sacerdote) e non attraverso un progressivo allontanamento dagli uomini (distacco dalla sfera profana verso quella sacra) bensì attraverso una progressiva assimilazione ad essi (incarnazione, passione, croce). Questo sacrificio mette dunque Gesù completamente al di fuori del culto sacerdotale antico: l'evento del Calvario non solo non ebbe nulla di sacrificio rituale, ma anzi si presentò come l'opposto di un sacri-

ficio, perché fu l'esecuzione di una condanna a morte e, per di più, in territorio profano; la morte di Gesù, poi, fu un sacrificio radicalmente nuovo, cioè l'ultimo gradino della santificazione per mezzo del dinamismo della comunione. In Cristo tutte le separazioni sono abolite. Egli offre se stesso: sotto l'impulso dello Spirito Santo egli offre la sua obbedienza personale spinta fino alla morte (Ebr 10,4-10) la sua solidarietà fraterna con noi spinta anch'essa fino alla morte (Ebr 2,4-18). In Cristo è stata dunque abolita la separazione tra culto e vita, perché il culto si identificò con la vita. Allo stesso tempo è stata abolita la separazione tra sacerdozio e popolo, perché in Cristo ognuno ha libero accesso a Dio e perché il sacerdozio che ne risulta è una consacrazione che si comunica a tutti i credenti i quali, innestati in Cristo, possono offrire un sacrificio di lode a Dio. Se da una parte Ebr presenta il carattere esclusivo e non trasmissibile del nuovo sacerdozio di Cristo (7,24), dall'altra presenta la vita stessa dei *credenti* che, in Cristo, vivono un'esistenza di comunione con Dio e con tutti gli uomini, come un'esistenza sacerdotale (cf Ebr 13,15-16). Tuttavia è solo in 1 Pt e in Ap che viene formalmente affermato il sacerdozio regale dei battezzati, sulla base di Es 19,6: la Chiesa è organismo sacerdotale grazie alla sua unione con Cristo (1 Pt) e i cristiani sono sacerdoti e re avendo una relazione privilegiata con Dio; sacerdozio e regalità che giocano un ruolo determinante nella storia e si realizzano pienamente nella stretta associazione alla passione di Cristo (Apoc). Il sacerdozio dei battezzati non deve però essere compreso in senso individuale, ma esso conserva il senso corporativo della sorgente veterotestamentaria. È la comunione dei credenti, la loro totalità organica, che è qualificata come "sacerdotale". Ciò non attiene alle persone che nella misura nella quale esse appartengono alla comunione che costituisce il popolo di Dio: per questa ragione, da questi testi non si può trarre alcuna conclusione pro o contro il ministero ordinato. Quanto alla natura del *sacrificio* al quale abilita il sacerdozio dei fedeli, presentato in termini esistenziali, nulla esclude la sua espressione simbolica e rituale nell'Eucaristia (cf 1 Pt 2,9 in confronto a Ebr 13,5). Vanhoye giunge così alla domanda per noi fondamentale: il Nuovo Testamento prevede, oltre al 'regale sacerdozio', un *sacerdozio ministeriale*? Per rispondere va innanzi tutto ribadito che la rinuncia del Nuovo Testamento ad applicare il vocabolario sacerdotale ai ministri della Nuova Alleanza, a beneficio di un vocabolario profano, esprime una comprensione del ministero in discontinuità col sacerdozio veterotestamentario: nessun servizio ecclesiale avrà più a fondamento la discendenza aaronitica e levitica, ma solo l'evento nuovo di Cristo. Non ci si può però fermare qui nella risposta: bisogna chiedersi se

la trasposizione del vocabolario sacerdotale sul ministero ecclesiastico, alla quale assistiamo dal III secolo in avanti – fino ad indicare prima il vescovo poi anche il presbitero con “sacerdote” –, è arbitraria oppure trova appoggi già all'interno del Nuovo Testamento. Con analisi sottili, A. Vanhoye scopre una sorta di *strutturazione* del sacerdozio ministeriale cristiano in Ebr e in 1 Pt. Egli ritiene che, pur non essendovi alcun testo del Nuovo Testamento che qualifichi esplicitamente con “sacerdote” il ministro cristiano, lo sviluppo dottrinale riscontrabile all'interno del Nuovo Testamento mette chiaramente sulla via di una *comprensione sacerdotale del ministero*. Il Nuovo Testamento, infatti, testimonia a suo parere una distinzione tra due aspetti del sacerdozio di Cristo: l'aspetto di offerta esistenziale e l'aspetto di mediazione. L'aspetto di offerta si ritrova nel sacerdozio di tutti i cristiani; quello di mediazione è presente in senso forte solo nel Cristo, attraverso il quale i cristiani aprono la loro esistenza a Dio. Ma poiché i testi presentano i ministri della Chiesa come strumenti di Cristo Mediatore e non come delegati del popolo sacerdotale, il ministero pastorale ha dunque come funzione specifica di manifestare la presenza attiva del Cristo Mediatore nella vita del credente. Il ministero cristiano – in questo preciso senso – deve quindi essere considerato sacerdotale: è *un servizio all'unica mediazione di Cristo* <sup>(95)</sup>.

J.-M. Tillard, in uno studio di interesse ecumenico <sup>(96)</sup>, ha illuminato, attraverso una scrupolosa ricognizione di testi biblici e patristici, la dinamica della *sacerdotalizzazione del ministero*, compiutasi nel III secolo ma avviata già nel II. Tillard ha dimostrato che non si è trattato di una decadenza, come generalmente veniva ritenuto dai teologi di tendenza ecclesiomonista, ma – almeno in epoca patristica – si è trattato di un caso di sviluppo della dottrina a partire dalla Scrittura. È in Ebr, infatti, che si parla di Gesù come dell'unico sacerdote del sacrificio pasquale; ma l'Eucaristia, come si deduce dai racconti dell'ultima Cena, è memoriale di questo sacrificio e in questo senso ha una dimensione sacrificale: per cui le parole e i gesti di Gesù-Sacerdote e vittima, ripresi dal ministro che presiede l'Eucaristia, vennero a poco a poco percepiti come parole e gesti sacerdotali; ecco perché il presidente dell'Eucarestia venne detto semplicemente “sacerdote”. Si può dunque legittimamente parlare, conclude Tillard, di una *dimensio-*

(95) Quest'ultima parte della riflessione era già stata pubblicata da Vanhoye alcuni anni prima, sotto forma di articolo dal titolo *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinction et rapport*, «Nouvelle Revue Théologique» 97 (1975) 193-207.

(96) *La 'qualité sacerdotale' du ministère chrétien*, «Nouvelle Revue Théologique» 95 (1973) 481-514.

ne sacerdotale del ministero, in quanto il ministro presiede la comunità eucaristica ripresentando i gesti e gli atteggiamenti di Cristo-Sacerdote. Occorrerà però mantenere costantemente in tensione dialettica il dato patristico con quello biblico, per evitare di oscurare il sacerdozio della Chiesa, assorbendo tutto il sacerdozio di Cristo in quello del ministro.

Una presentazione equilibrata ed attenta alle *fonti liturgiche* è quella proposta da S. Marsili in uno studio contenente alcune precisazioni sul rapporto tra sacerdozio e ministero <sup>(97)</sup>. È vero, dice l'autore, che il Nuovo Testamento tace sul rapporto presbitero-liturgia; ma ciò non basta a concludere che non esistesse, perché alcuni esegeti sono addirittura propensi a concludere, dall'argomento *e silentio*, per una normalità della presidenza eucaristica da parte dei ministri. È vero, ancora, che le fonti liturgiche fino al secolo X non hanno mai posto chiaramente in primo piano la destinazione liturgico-sacerdotale del presbitero: è solo a quell'epoca che, nelle formule di ordinazione, compaiono in primo piano gli aspetti cultuali, tipici del "sacerdote", mentre vengono relegati in secondo piano quelli pastorali, tipici dei "presbiteri". Le due linee, continua Marsili, confluiscono nel Vaticano II, dove le funzioni dei ministri sono lette secondo lo schema pastorale dei *triumphum*, ma dove, nel contempo, la celebrazione eucaristica conserva la superiorità. Marsili si concentra su PO 5, testo nel quale vede un riuscito tentativo conciliare di unificare i vari aspetti dell'attività del prete: è soprattutto la presentazione dell'Eucaristia come fonte e culmine della evangelizzazione che risolve l'antinomia presbiteri/sacerdoti; la dimensione sacerdotale del presbiterato, infatti, è insita sia nella predicazione, che è già orientata al raduno eucaristico, sia nella guida pastorale della comunità, che trova il suo compimento proprio nella celebrazione eucaristica, nella quale il sacrificio di Cristo assume i sacrifici del popolo sacerdotale e lo innalza al Padre.

Negli anni della discussione tra sostenitori del *sacerdote* e quelli del *ministro*, i vescovi italiani si esprimono in favore di una categoria che, a loro parere, permette di comporre i due poli in una sintesi: quella di *pastore*. Il documento *Seminari e vocazioni sacerdotali* <sup>(98)</sup>, del 1979, indica ai nn. 19-22 «l'immagine del pastore come prospettiva sintetica sul sacerdozio ministeriale» e, dopo aver richiamato alcuni testi della Scrittura e del più recente Magistero (Paolo VI e Giovanni Paolo II), continua: «come nell'immagine di

(97) *Presbiteri • Sacerdoti? Un interrogativo per le fonti liturgiche e per il discorso conciliare*, «Rivista Liturgica» 69 (1982) 351-376.

(98) In ECEI II, 3499-3598.

Gesù 'buon pastore' (cf Gv 10,1-16) appare una sintesi del suo sacerdozio, del suo sacrificio e del suo ministero, così nel 'carisma pastorale' possiamo individuare l'elemento fondamentale ed unificante del ministero e della vita del presbitero». Non è certo una novità: abbiamo già incontrato riflessioni teologiche incentrate su questa categoria; sono nuove invece le peculiari motivazioni che offrono i vescovi italiani. Nel documento *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana*, dell'anno successivo, i vescovi richiamano i passi appena citati ed aggiungono: «la categoria espressiva del 'pastore di anime' sembra tradurre con sufficiente fedeltà lo stile proprio in cui fu sempre vissuto il presbiterato nella tradizione della Chiesa italiana» (n. 6) <sup>(99)</sup>. Si tratta di un'importante indicazione circa *le priorità dei compiti sacerdotali*: tenendo ferma la necessità di una integrazione dei "munera" ed il loro compimento nella celebrazione dell'Eucaristia, la scelta tra una sottolineatura sacerdotale o ministeriale, missionaria • culturale, pastorale o profetica, avverrà in base alla configurazione che una Chiesa (nazionale o diocesana) dà alla sua missione nel luogo in cui è radicata.

Ormai però, dall'inizio degli anni ottanta, un'altra problematica stava dominando la scena della teologia del ministero: quella del cosiddetto *diritto delle comunità cristiane all'Eucaristia*, sollevata dall'olandese E. Schillebeeckx. Per un quinquennio la discussione ruota attorno a questo polo.

(99) ECEI III, 205; ritorna sulla stessa idea il n. 17. Si aprirebbe lo spazio per un interessante approfondimento in chiave storico-teologica. H. JEDIN ha messo ripetutamente in evidenza che il Concilio di Trento, pur con la sua parziale visione teologica del sacerdozio, ha aperto la strada, con i Decreti *De Reformatione*, a quella figura "pastorale" di ministro che ha improntato larghi strati della Chiesa post-tridentina. È specialmente la grande figura e il notevole influsso di Carlo Borromeo a fornire i tratti "pastorali" della figura concreta di vescovo e di prete dopo il Concilio di Trento. Nel volume di H. JEDIN e G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia, Morcelliana, 1985, si insiste sulla figura del Borromeo come del vescovo che, più di ogni altro, ha incarnato l'ideale 'pastorale' prospettato a Trento. La concezione di vescovo che aveva e realizzava il Borromeo, infatti – detta nel volume "modello carolino" – «era pervenuta ad un'esaltazione della pastoraltà come superamento della frammentazione del vescovo-santo, del vescovo-politico, del vescovo-diplomatico, del vescovo-teologo, del vescovo-signore. Una pastoraltà che era sintesi e unificazione concreta di virtù e ministero, di sequela evangelica e di risposta al tempo» (*ivi*, 135).

## 2.4. *La discussione sollevata da Schillebeeckx sul "diritto delle comunità cristiane all'Eucaristia"*

Il libro che ha aperto la discussione è *Il ministero nella Chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo* <sup>(100)</sup>, pubblicato in prima edizione olandese nel 1980 <sup>(101)</sup>; volume che raccoglie e rielabora quattro studi precedenti, pubblicati nel 1972 e nel 1979-80 <sup>(102)</sup>. Dopo cinque anni l'autore è ritornato sullo stesso argomento, correggendo e completando in parte alcune posizioni, con il libro *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa* <sup>(103)</sup>. Le riflessioni sul ministero proposte da Schillebeeckx nei suoi vari scritti, che si possono sintetizzare, secondo L. B. Terrien, nella visione del ministero come "leadership of the community" <sup>(104)</sup>, sono comunque troppo articolate per poter essere riproposte qui. Ci accontentiamo di riassumerne le linee principali, mantenendo come riferimento fondamentale le due edizioni del suo volume e come riferimenti secondari gli altri articoli che egli in tempi diversi ha pubblicato <sup>(105)</sup>.

### 2.4.1. Le principali tesi di Schillebeeckx sul ministero

Nell'analisi del Nuovo Testamento, Schillebeeckx parte dall'identità storica di Gesù e dallo statuto della comunità primitiva, evidenziando la complessità nell'organizzazione delle Chiese nel primo secolo e la loro pluralità nella concezione del ministero. Già

(100) Brescia, Queriniana, 1981.

(101) *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendal, Nelissen, 1980;

(102) Per la meticolosa e complessa ricostruzione delle origini di questo libro, cf F. G. BRAMBILLA, *Il ministero nella Chiesa. A proposito di un recente saggio di E. Schillebeeckx*, «La Rivista del Clero Italiano» 63 (1982) 467-468.

(103) Brescia, Queriniana, 1986; titolo originale: *Pleidooi voor mensen in de Kerk. Christelijke Identiteit en Ambten in de Kerk*, Bloemendal, Nelissen, 1985.

(104) *Theology of Ministry: A Review of Recent Literature*, «Louvain Studies» 9 (1982/83) 154-175.

(105) In particolare: *Towards a More Adequate Theology of Priesthood*, «Theology Digest» 18 (1970) 105-113; *The Priest and the Synod of 1971*, «Doctrine and Life» 22 (1972) 59-70; *A Creative Retrospect as Inspiration for the Ministry in the Future*, 57-84. L'originale, in lingua olandese, *Creatieve terugblik als inspiratie voor het ambt in de toekomst*, era stato pubblicato due anni prima, nel numero speciale *Ambtenaar? Pastor? Propheet? Leiding op het grondvlak van de kerken*, «Tijdschrift voor Theologie» 19 (1979) 217-302: 266-293. Dopo la prima edizione del volume, nel mezzo delle discussioni e delle critiche, Schillebeeckx interviene con una breve messa a punto, nella quale annuncia già l'edizione successiva riveduta e corretta: cf *Von E. Schillebeeckx gegebene Verdeutlichungen und Ergänzungen zu seinem Buch 'Das kirchliche Amt'*, «Theologie der Gegenwart» 25 (1982) 283-286.

all'interno del Nuovo Testamento si nota comunque il graduale passaggio dalla concezione di un *carisma universale dello Spirito* a quella di un *dono riservato a certi cristiani* che assumono una funzione: «lo sviluppo del ministero nelle chiese primitive non fu tanto, come a volte è rivendicato, un mutamento storico dal carisma all'istituzione, quanto un mutamento dal carisma di molti al carisma specializzato di pochi» (106). Questi «pochi» sono chiamati comunemente, alla fine del I secolo, «presbiteri-episcopi» (107). Nonostante queste sfumature, il Nuovo Testamento presenta indubitabilmente una visione totalmente *ecclesiale* sia del sacerdozio che della apostolicità: quest'ultima, in particolare, che nella linea cattolica più classica tende ad essere esaurita nella successione apostolica di ministero, presenta invece nel Nuovo Testamento altri tre significati essenziali: indica il fatto che le Chiese sono costruite sopra gli apostoli e i profeti; concerne il *depositum fidei* da conservare integro; viene intesa in senso dinamico anche come *sequela* di Gesù. Che funzione ha il ministero nel Nuovo Testamento? Essenzialmente una funzione di guida (108): «esso non si sviluppò attorno all'eucaristia o alla liturgia, ma attorno all'edificazione apostolica della comunità, mediante la predicazione, l'esortazione e la direzione. Per quante variazioni debbano subire, ministero e guida vanno di pari passo. I ministri sono delle guide, degli animatori e dei modelli di identificazione evangelica per la comunità. Tuttavia chi debba presiedere all'eucaristia non costituisce problema per il Nuovo Testamento, il quale a questo proposito non dice nulla» (109).

Tracciato così il fondamento neotestamentario, Schillebeeckx si rivolge a quelle che chiama «le tre visioni del prete» (110): patristica,

(106) *Per una Chiesa*, 138.

(107) Così Schillebeeckx sintetizza la sua ricerca storica sul Nuovo Testamento: «Alla fine del primo secolo esiste un'organizzazione ecclesiale storicamente certa, secondo la quale un gruppo di 'presbiteri' è responsabile della direzione del compito pastorale delle Chiese locali (...). I presbiteri vengono chiamati *episcopoi* (senza una netta differenza tra i due termini), soprattutto perché essi esercitano tra l'altro la funzione di sorveglianza (*episcopé*)»: *Per una Chiesa*, 99.

(108) La prospettiva dell'autore su questo punto appare piuttosto cambiata rispetto a precedenti riflessioni da lui stesso proposte. Si veda, ad es., lo studio: *Towards a More Adequate Theology of Priesthood*, nel quale Schillebeeckx sintetizza i dati neotestamentari in questo modo: «according to the NT (...) both the apostolic and the ecclesial leader have two marks. (1) Although, as believers, they are members of the community, they stand *over against* it – in service. (2) Their authority must be exercised according to certain criteria; for they are sent by Christ and preach his word, not their own» (p. 107). Qui è l'elemento cristologico (il 'di fronte' alla comunità) quello specificante, mentre nel volume è essenziale quello ecclesiologico e non si parla del ministero 'di fronte' alla comunità.

(109) *Per una Chiesa*, 135.

(110) *A Creative Retrospect*, 72.

feudale o medievale e moderna. La prima è contrassegnata dalla concezione ecclesiale e pneumatologica del ministero; nella seconda interviene una concezione cristologica ed eucaristica; nella terza, infine, vi si aggiunge una concezione sacrale e divinizzata. Più in generale: il primo millennio, soprattutto nel periodo pre-niceno, considera il ministero come riconoscimento, da parte della comunità, del dono di guida proveniente dallo Spirito; nel secondo millennio, invece, la mediazione della Chiesa rimane in sottofondo ed emerge una fondazione cristologica diretta del ministero (il ministero da parte di Cristo di fronte alla comunità); questo processo raggiunge il suo apice nell'epoca post-tridentina, con l'aggiunta di un elemento sacralizzante: la derivazione del sacerdozio ministeriale dalla natura divina di Cristo. Vanno notate ora alcune riflessioni più specifiche di Schillebeeckx su ciascuno di questi momenti.

Una lunga trattazione storica riguarda *il ministero dal II secolo all'inizio del primo Medioevo*. Attraverso una ricostruzione della situazione nelle varie Chiese locali (in Grecia, Asia minore, Siria, Roma, Egitto e Africa), Schillebeeckx arriva alla conclusione che in questo periodo non si fa altro che ratificare il processo di *concentrazione del carisma di molti nel carisma di pochi* già iniziato nel Nuovo Testamento. In una lunga analisi storica, l'autore cerca i motivi della sacerdotalizzazione del ministero, indicandoli fondamentalmente nei tre seguenti: la svolta costantiniano-teodosiana – dopo la quale «l'organizzazione locale della chiesa seguiva deliberatamente il modello civile dell'impero» <sup>(111)</sup> – che condusse a modellare il cristianesimo sulla religione imperiale pagana e, specificamente, il ministero cristiano su quello pagano (di qui anche il legame più stretto tra ministero cristiano e culto); la delega affidata dai vescovi ai preti per la celebrazione dell'Eucaristia nelle campagne, che origina una sorta di specializzazione del prete sulle funzioni di culto; la continenza (poi il celibato) richiesta al ministro per accostarsi all'altare.

Una delle tesi più criticate di Schillebeeckx è la sua *interpretazione del canone 6 di Calcedonia contro le ordinazioni assolute* <sup>(112)</sup>: l'autore ritiene che vi si possa dedurre una visione eccle-

(111) Cf *Per una Chiesa*, 169.

(112) Il canone stabilisce che «nessuno deve essere ordinato in maniera assoluta, né prete, né diacono, né chierico», se non gli viene assegnata una chiesa o un convento; circa coloro che sono stati ordinati in questa maniera e senza una precisa destinazione, «il santo Concilio decide che l'ordinazione così conferita è senza valore» e che chi è stato ordinato in questo modo non può esercitare in alcun luogo le sue funzioni. Cf il testo in HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris, Letouzey et Ané, 1908, parte II, 788; e in

siale-pneumatologica e non ancora ontologica dell'ordinazione; visione comune al periodo patristico. Il ministro, cioè, è colui che è chiamato da una comunità particolare per essere il suo pastore e perciò viene ordinato<sup>(113)</sup>. "Ordinatio" quindi significava, in quel tempo – così pensa l'autore – *designazione da parte della comunità*. La seconda parte riguarda i secoli VIII-XIII. Secoli VIII-X: il prete ritualista. Secoli X-XI: il prete monaco. Secoli XI-XIII: il prete evangelico con una spiritualità che afferma il mondo. Schillebeeckx ricostruisce poi in maniera particolareggiata la lotta per il diritto di predicazione degli ordini mendicanti, affermando che si risolse in un danno per i laici per motivi di compromesso monaci/canonici.

*L'immagine moderna del prete* è contrassegnata, per Schillebeeckx, da Clichtove, dal Concilio di Trento e dalla Scuola oratoriana francese del XVII secolo. Quest'ultima, in particolare, è determinata teologicamente dall'idea «che Cristo non è sacerdote sulla base della sua umanità ma della sua divinità (...)». Così, attraverso il ministero, il prete partecipa ad un potere molto misterioso e mistico<sup>(114)</sup>. Il IV cap. ("in ascolto dei lamenti del popolo") parla a lungo del Sinodo del 1971, dandone un giudizio nettamente negativo: esso rappresentò, per l'autore, un "restringimento di prospettiva"<sup>(115)</sup> rispetto al Vaticano II, perché non partì più, come il Concilio, dalle funzioni ecclesiali-pastorali del ministro<sup>(116)</sup>, bensì dalla ricerca del *proprium* rispetto alla comunità: e lo trovò nella linea cristologico-culturale; perciò il Sinodo «fu di fatto bloccato sulla questione del sacerdozio da una pesante eredità», cioè la concezione post-tridentina del carattere come «ciò che isola il prete dalla comunità ecclesiale»<sup>(117)</sup>. Infine l'autore raccoglie le "esigenze di oggi" (soprattutto per il sacerdozio alle donne e i preti sposati) auspicando maggiore attenzione da parte del Magistero.

*Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. ALBERIGO, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1962, 90.

(113) Schillebeeckx aveva già sostenuto questa interpretazione nel già citato studio *A Creative Retrospect*, 59-63.

(114) *Per una Chiesa*, 232; già nelle prime pagine, l'autore aveva espresso l'opinione che alla luce di questa visione «diventa chiara la sorgente della ontologizzazione del ministero» (*ivi*, 9).

(115) *Per una Chiesa*, 251.

(116) Il giudizio di Schillebeeckx sulla dottrina conciliare del ministero è sostanzialmente positivo, anche se non manca di riserve: per lui «il Vaticano II fece un primo tentativo, anche se ancora esitante, infatti si è trattato di un compromesso»; «... il Vaticano II a volte colloca ancora la 'rappresentanza di Cristo' da parte del prete, nel ministro come persona e non formalmente nell'atto mediante il quale egli esercita il ministero»: *Per una Chiesa*, 234.237.

(117) *Per una Chiesa*, 266. Le stesse valutazioni erano già state espresse da Schillebeeckx nell'articolo – ripreso nel volume – *The Priest and the Synod of 1971*.

*Riassumiamo* il nucleo teologico delle tesi di Schillebeeckx con le sue stesse parole: «mentre nella chiesa primitiva (il ministero) era visto piuttosto nel segno dello Spirito che riempie la Chiesa, più tardi si cominciò a vederlo in termini di ecclesiologia, considerando la Chiesa come una estensione dell'Incarnazione. Da una visione pneumatocristologica del ministero si passò ad una teologia del ministero basata direttamente sulla cristologia. Le due non sono affatto in contraddizione, ma sono complementari. Però il pericolo di prendere lo Spirito nelle proprie mani diventa grande in una visione cristologica diretta» <sup>(118)</sup>.

A partire da queste premesse, nella prima edizione del volume Schillebeeckx difende la possibilità di una presidenza eucaristica da parte di non-ordinati, quando ciò sia richiesto da particolari necessità: l'Eucaristia è infatti un diritto delle comunità cristiane, mentre l'ordinazione non è altro che un servizio a questo diritto; può perciò mancare l'ordinazione, ma non l'Eucaristia nella comunità. È soprattutto questa proposta che provocherà molte reazioni.

#### 2.4.2. Reazioni e prese di posizione

Le tesi di Schillebeeckx hanno l'indubbio merito di aver sollevato problemi seri e di aver favorito un dibattito approfondito sul ministero. Stimolati dalle posizioni del teologo olandese, molti studiosi si sono espressi sul tema. Ricordiamo gli interventi che a noi sono parsi più rilevanti.

Alcuni teologi, pur dichiarandosi in disaccordo con Schillebeeckx, gli hanno dato atto di avere attirato l'attenzione in modo non superficiale su un problema reale. Alcuni ne hanno anche assunto qualche istanza, come coloro che sottolineano l'importanza della componente storica nella definizione dogmatica del ministero, affermando che non si può rispondere alle nuove teorie sul ministero semplicemente opponendovi una concezione essenziale e immutabile che non è facile isolare. Come la Chiesa "si fa" nella storia, così il ministero acquista tratti essenziali – e non solo accidentali – nel correre della storia. G. Bof <sup>(119)</sup>, ad esempio, ritiene che sia proprio questo lo sfondo di una buona teologia del sacerdozio per il nostro tempo: poiché per sua stessa natura il ministero si compromette con la storia, è necessario – pur senza cedere allo storicismo – verificare continuamente la figura del ministro non solo sul Nuovo Testamento ma anche sulla storia

(118) *Per una Chiesa*, 238.

(119) *Osservazioni preliminari a una teologia del sacerdozio*, «Lateranum» 47 (1981) 199-211.

concreta entro la quale egli opera. I ministeri, così, possono e devono essere attuati diversamente nei diversi momenti storici.

Molte sono state comunque le *critiche* alle tesi del teologo olandese. Y. Congar, recensendone il primo volume <sup>(120)</sup>, riassume le osservazioni di parecchi altri quando esprime riserve sulla mancanza di una chiara dimensione cristologica nella sua proposta. R. Michiels, a proposito dello stesso volume <sup>(121)</sup>, avanza critiche simili a quelle di Congar; P. Grelot dedica un libro al ministero nel Nuovo Testamento, rilevando puntualmente omissioni e forzature nell'esegesi di Schillebeeckx <sup>(122)</sup>; A. Vanhoye e H. Crouzel, poi, ne mettono in evidenza lacune e unilateralità nel campo, rispettivamente, scritturistico e patristico <sup>(123)</sup>. Anche per G. Bavaud <sup>(124)</sup>, W. Kasper <sup>(125)</sup>, L. Hödl <sup>(126)</sup>, F. G. Brambilla <sup>(127)</sup> e R. Blázquez <sup>(128)</sup>, come per Congar, Schillebeeckx ha assolutizzato una dimensione vera – quella ecclesiologica – dimenticando però l'altra – quella cristologica – pure presente ed essenziale nel Nuovo Testamento e nella Tradizione. Un'attenzione particolare riserva G. Martelet, nella sua critica, all'interpretazione del can 6 di Calcedonia, veden-

(120) *Bulletin d'ecclésiologie*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 66 (1982) 101-105. Al termine dell'articolo Congar pubblica un suo carteggio privato con Schillebeeckx. L'anno dopo il domenicano francese, reagendo implicitamente a Schillebeeckx, si esprime, in contesto ecumenico, per una visione del ministero che valorizzi le formule cristologiche più tradizionali (specialmente: «repraesentatio Christi», «gerere personam Christi», «in persona Christi agere», ecc.; ma anche una certa qualità mediatrice del ministro e persino la sua designazione come «alter Christus»), mostrando che – se inserite in un'adeguata ecclesiologia – quelle espressioni permettono di custodire la dimensione cristologica del ministero ordinato, che per la teologia cattolica è irrinunciabile: cf. *Ein Mittler*, «Theologisches Jahrbuch» 26 (1983) 421-427.

(121) *Die Auffassung vom kirchlichen Amt bei Schillebeeckx*, «Theologie und Glaube» 25 (1982) 278-281.

(122) P. GRELOT, *Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edouard Schillebeeckx*, Paris, Du Cerf, 1983.

(123) *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent*, «Nouvelle Revue Théologique» 104 (1982) 722-748 (nella prima parte i dati neotestamentari e nella seconda la testimonianza della Chiesa antica).

(124) *Un dialogue critique avec Edouard Schillebeeckx sur le ministère*, «Nova et Vetera» 58 (1983) 268-273.

(125) *Das kirchliche Amt in der Diskussion*.

(126) *Das priesterliche Amt in der Kirche*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 34 (1983) 22-36.

(127) *Il ministero nella Chiesa. A proposito di un recente saggio di E. Schillebeeckx*, I., *Comunità e ministero: il dibattito sul prete*, «La Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) 178-190.

(128) *La teología de una praxis ministerial alternativa. Nota bibliográfica sobre "El ministerio eclesial" de E. Schillebeeckx*, «Salmanticensis» 81 (1984) 113-135 (in più punti dipendente da Kasper).

dovi una sintomatica forzatura da parte di Schillebeeckx: quel canone infatti, fa notare Martelet, non afferma che l'ordinazione sia una designazione da parte della comunità cristiana, ma che un'ordinazione non finalizzata al ministero nella comunità cristiana non è valida: il che è tutt'altra cosa <sup>(129)</sup>.

I critici insomma – ciascuno dal campo di sua competenza – oppongono a Schillebeeckx testi della Scrittura e della Tradizione nei quali è chiara la presenza di una relazione qualificante del ministro con Cristo; tale che pone il ministro anche di fronte alla comunità; essi giudicano troppo nette le valutazioni di decadenza, date dal teologo olandese allo sviluppo della teologia del ministero nel secondo millennio; ritengono infine immotivato il rifiuto della teologia dell'ordinazione come sacramento e del carattere da esso derivante. Le grosse monografie uscite negli anni settanta – e delle quali abbiamo dato qualche esempio – avevano del resto già offerto interpretazioni più approfondite di quelle offerte da Schillebeeckx; ci si potevano dunque attendere dal teologo olandese prese di posizione più articolate e motivate. Ha probabilmente nuociuto all'autore il fatto di non avere rielaborato sufficientemente, nei due volumi, i suoi articoli usciti anni prima: di modo che i suoi libri non hanno beneficiato degli studi nel frattempo pubblicati.

Anche la S. Congregazione per la Dottrina della Fede è intervenuta nella discussione: dapprima con la lettera *Sacerdotium ministeriale* del 6 agosto 1983 <sup>(130)</sup>, nella quale veniva ribadita la dottrina tradizionale della successione apostolica di ministero e dell'ordinazione come sacramento che abilita chi lo riceve (e non altri) alla presidenza del sacrificio eucaristico; poi con una lettera al teologo in data 13 giugno 1984 <sup>(131)</sup>, alla quale egli rispose il 5 ottobre successivo <sup>(132)</sup>. Schillebeeckx, che nel frattempo era intervenuto con alcune puntualizzazioni <sup>(133)</sup>, annunciava un'opera in cui avrebbe chiarito e approfondito il suo pensiero, accogliendo le indicazioni provenienti dalla S. Congregazione. Si tratta del già citato volume *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*. L'ultimo atto ufficiale della vicenda è la *Notificazione a Schillebeeckx* della S. Congregazione per la Dottri-

(129) *Theologie du sacerdoce. Deux mille ans d'Eglise en question. Crise de la foi, crise du prêtre*, Paris, Du Cerf, 1984, 117-119; tr. it.: *Teologia del sacerdozio*, Brescia, Queriniana, 1986.

(130) «Acta Apostolicae Sedis» 75/2 (1983) 1003-1009; tr. it. in «Il Regno documenti» 28 (1983) 523-525; testo latino e tr. it. ora in EV IX, 380-393.

(131) Testo originale francese e tr. it. in EV IX, 830-836.

(132) Cf. «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 1985, p. 2.

(133) Von E. Schillebeeckx *gegebene Verdeutlichungen und Ergänzungen zu seinem Buch 'Das kirchliche Amt'*, «Theologie und Glaube» 25 (1982) 283-286.

na della Fede <sup>(134)</sup>. In essa si rileva, che Schillebeeckx non ripropone più, nel secondo volume, la tesi della presidenza dell'Eucaristia *ad tempus* da parte di un laico; e tuttavia si constata che il teologo mantiene, verso il tema della successione apostolica, un atteggiamento troppo lontano dalla dottrina cattolica che la considera essenziale; si nota, infine, che il metodo esegetico di Schillebeeckx si discosta dalle indicazioni di DV 12. In conclusione: «la concezione del ministero così come è esposta dal professor Schillebeeckx rimane in disaccordo con l'insegnamento della Chiesa su punti importanti» <sup>(135)</sup>.

## 2.5. Tentativi maggiori di sintesi

Alcuni studi che vengono pubblicati a partire dall'inizio degli anni ottanta – pur non mancando proposte unilaterali sul tipo di quelle che venivano prodotte all'inizio degli anni settanta <sup>(136)</sup> – si caratterizzano generalmente per equilibrio e capacità di sintesi. Avendo ormai a disposizione monografie e studi specialistici di alto livello, i teologi procedono verso una integrazione dei vari elementi del ministero e cominciano a produrre volumi di taglio sistematico. Scegliamo, come rappresentativi di questo periodo e di questa tendenza, S. Dianich e G. Greshake: due autori che, partendo da prospettive ed accentuazioni diverse (ecclesiologica il primo e cristologica il secondo), hanno offerto sintesi mature e convincenti.

### 2.5.1. Una sintesi di taglio ecclesiologico: la proposta di Dianich

Di taglio dichiaratamente ecclesiologico, il volume di S. Dianich *Teologia del ministero ordinato* <sup>(137)</sup>, presenta un tentativo di lettura globale e convincente del ministero. La ragione teologica del ministero viene individuata nella sua ragione genetica. Già anni

(134) Cf. «L'Osservatore Romano», 24 settembre 1986, p. 1; tr. it. a p. 5 e anche in «Il Regno documenti» 31 (1986) 584: testo orig. francese e tr. it. in EV 1X, 894-901.

(135) *Ivi*, 901.

(136) Esempio è la posizione espressa da L. Boff in *Ministère et service dans une Eglise populaire*, «Lumière et Vie» 33 (1984) 82-89, dove il ministero non è altro che il coordinamento dei carismi della comunità. Tale è anche la concezione del ministero nel volume *Chiesa. Carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante*, Roma, Borla, 1984: il capitolo che ne parla si intitola significativamente *Una strutturazione: il carisma come principio di organizzazione* (pp. 254-271).

(137) Roma, Paoline, 1984. La prima edizione del volume, dal titolo *Il prete: a che serve?*, è del 1975. Qui citiamo dall'ultima edizione, riveduta e ampliata.

prima, nel volume *La Chiesa mistero di comunione* <sup>(138)</sup>, l'autore applicava questo criterio a tutta la Chiesa, cogliendo il principio vitale e perenne della Chiesa nell'«atto primigenio e fondamentale dal quale vengono messi in moto svariati processi costituenti il dinamismo vitale della Chiesa. Questo atto primigenio e fondamentale è l'incontro di due o più persone fra le quali corre la comunicazione della fede in Gesù risorto e Signore» <sup>(139)</sup>. Attorno all'annuncio na ce quella trama di rapporti nel Risorto che è la Chiesa; per la sua sussistenza essa si avvale di diversi strumenti: uno strumento oggettivo, la S. Scrittura; uno strumento della comunione, il sacramento; uno strumento dell'interpersonale, i ministeri e carismi. Il ministero rappresenta così «il versante personalistico dell'oggettivo nella Chiesa» <sup>(140)</sup>. Ma perché esiste? A che cosa serve? Dianich risponde: «i ministri nella Chiesa hanno il compito ed il carisma, sempre normato dalla Scrittura, di riprodurre la testimonianza apostolica, nell'autenticità del suo aspetto oggettivo e nella mobilità del rapporto interpersonale, nel quale e attraverso il quale avviene la comunicazione dell'esperienza di Cristo e la comunione ecclesiale tra gli uomini e con Dio» <sup>(141)</sup>. Al ministero spetta, in altre parole, di «garantire autorevolmente l'autenticità del messaggio apostolico e la concorrenza nell'unità e nel servizio di tutti delle diverse operosità che vi si manifestano» <sup>(142)</sup>.

Approfondendo queste riflessioni, Dianich scrive dunque il suo volume sul ministero ordinato. Egli propone, come recita il sottotitolo del volume, *una interpretazione ecclesiologica*. Con ciò non nega il riferimento cristologico, ma lo ritiene mediato da quello ecclesiale: una deduzione cristologica diretta è a suo parere infondata <sup>(143)</sup>. Egli si colloca dunque in una *linea ecclesiologica, ma non ecclesiomonista*: per comprendere l'identità del ministero, dice l'autore, occorre rendersi conto della sua genesi: ma questa indagine rimanda a sua volta alla genesi della Chiesa.

In relazione all'*origine dei ministeri*, egli distingue dei ministeri per designazione di Gesù (Apostoli, Dodici) dei ministeri per ispirazione dello Spirito Santo (i carismi delle liste paoline) e dei ministeri per designazione della Chiesa (elezione di Mattia, i Sette, Barnaba e Saulo, i ministeri delle Pastorali, i presbiteri-episcopi). Che funzione hanno questi ministeri, e specialmente i presbiteri-episcopi?

(138) Torino, Marietti, 1987/V (con nuova 'prefazione').

(139) *Ivi*, 1.

(140) *Ivi*, 105.

(141) *Ivi*, 100.

(142) *Ivi*, 101.

(143) Cf *ivi*, 75-88 e 200.

Per rispondere, Dianich riprende i risultati del suo primo volume sulla *origine della Chiesa*: essa nasce come rete di relazioni interpersonali (comunione) che si creano attorno all'annuncio della risurrezione di Gesù; ora: «il bisogno di oggettività dell'annuncio e di continuità della comunione è servito da un duplice strumento, quello della Scrittura e quello del ministero»<sup>(144)</sup>. Perché anche il ministero? Non basta la Scrittura? «La Scrittura non basta, perché essa non è un elemento assimilabile all'intreccio personalistico che produce la comunione e che quindi dà origine alla comunità. Essa, pur avendo bisogno di respirare dentro l'atmosfera viva della chiesa viva, è di per sé, nella sua struttura costituzionale, un elemento diverso; è un testo scritto, è un dato statico: cristallizzazione in pagine scritte dell'esperienza viva della chiesa apostolica (...); il libro non crea la comunione. Solo la comunicazione personale di una esperienza personale di Cristo crea la comunione, e il ministero ordinato fa questo. Il pastore della chiesa è parte della comunità, incarna in sé uno dei tanti carismi donati dallo Spirito per comunicare ai fratelli la propria personale esperienza di Cristo. Solo che il carisma specifico del pastore fa della parola di lui quasi il nodo essenziale dell'intreccio comunione. Per essere apostolica la chiesa ha bisogno di raccogliere la molteplicità dei suoi carismi, per mezzo dei quali in mille e mille maniere diverse si comunica l'esperienza di Cristo, intorno al ministero di coloro che per l'imposizione delle mani hanno il dono di fondare tutta l'ampiezza dell'evento sulla sua radice vitale: l'annuncio originario di quel Cristo che gli apostoli hanno visto con i propri occhi e toccato con le proprie mani»<sup>(145)</sup>.

È questo il *proprium* del ministero ordinato: esso è il *carisma della radicazione apostolica della Chiesa*. Il triplice ministero (dell'annuncio, dei sacramenti e della guida pastorale) non è altro che il servizio a questa radicazione apostolica.

## 2.5.2. Una sintesi di taglio cristologico: la proposta di Greshake

G. Greshake, nei primi anni ottanta, ha proposto una teologia del ministero che cercasse di raccogliere e sintetizzare gli apporti di entrambe le linee, ecclesiologica e cristologica. Il volume *Essere*

(144) *Ivi*, 145.

(145) *Ivi*, 145-146. Più volte Dianich ribadisce questa idea: «la ragione profonda del ministero ordinato, come abbiamo visto, si collega all'insufficienza del libro scritto in ordine alla creazione della comunione e all'insufficienza dell'intreccio carismatico interpersonale in ordine alla continuità e all'unità» (*ivi*, 172).

*preti* <sup>(146)</sup> e l'articolo sul ministero sacerdotale <sup>(147)</sup>, sono a nostro parere tra i contributi più solidi e promettenti alla teologia del ministero. Scopo esplicito delle riflessioni di Greshake è di delinare una comprensione trinitaria del ministero. Per questo egli rilegge le fonti in entrambe le ottiche, mostrando che sia la linea cristologica del ministero (*Christus-Repräsentation* o *Amt Jesu Christi*), sia quella ecclesiologica (*Repräsentation der Kirche* o *Amt der Kirche*) sono fondate nel Nuovo Testamento e nella Tradizione.

È impossibile negare infatti, afferma Greshake, che nel *Nuovo Testamento* esista una linea di collegamento tra la missione di Cristo, quella degli apostoli e quella degli altri ministri menzionati: e l'autore mostra – soffermandosi in particolare sull'autocomprensione di Paolo come apostolo – che nell'apostolato-ministero vi è una ineliminabile componente di rappresentanza cristologica, esprimibile come ministero *di fronte* alla comunità <sup>(148)</sup>. Ma questo è solo un aspetto del ministero, che non si comprende se non viene posto anche *dentro la comunità*. Partendo sempre dal Nuovo Testamento, Greshake presenta i passi carismatici, nei quali si menziona anche il carisma della guida o della presidenza (il riferimento è alle varie liste paoline dei carismi e soprattutto a 1 Cor 12,28). Lo sviluppo successivo al Nuovo Testamento, pur presentando accentuazioni talora molto varie, si mantiene nel solco di questa *duplice rappresentazione*: a tal proposito, sulla questione della sacerdotalizzazione del ministero nei primi secoli, l'autore ritiene che si debba parlare di continuità con la dottrina del Nuovo Testamento.

Come dunque si articolano le due linee neotestamentarie, che l'autore non vuole semplicemente accostare? Il punto di partenza è la realtà della *Chiesa nel suo rapporto con Cristo*: essa è, appunto, *ek-klesía*, cioè *chiamata dal di fuori*, da Cristo, attraverso la sua parola e la sua opera. Non c'è dunque coincidenza tra la Chiesa e Cristo, poiché egli la supera e la vivifica: e questa differenza è fondamentale per l'autocomprensione della Chiesa, che non deve mai dimenticare – per restare *ek-klesía* – la grazia di Cristo che le viene continuamente donata e la situazione pellegrinante che sta

(146) *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982; tr. it.: *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero ordinato*, Brescia, Queriniana, 1984.

(147) *Vom Heil.dienst des Priesters. Grundzüge einer Theologie des kirchlichen Amtes*, in Id., *Gottes Heil, Glück des Menschen*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1983, 285-322.

(148) L'indagine esegetica su Paolo porta l'autore a concludere che «... versteht sich auch Paulus zu einem Dienst von Jesus Christus, ja von Gott selbst, nicht von der Gemeinde gerufen»: *Priestersein*, 33.

ancora vivendo; il ministero è, perciò, il testimone efficace della primarietà di Cristo e della sua grazia nella Chiesa (149). Riprendendo questa pro pettiva, già affermata autorevolmente nel Sinodo del 1971, Greshake non vuole però assolutizzare la dimensione cristologica del ministero. Se nella “repraesentatio Christi” sta lo specifico del ministero, infatti, la “representatio Ecclesiae” (e quindi l’ecclesiologia e la pneumatologia) è ineliminabile, poiché Cristo è l’unico Mediatore e la Chiesa tutta intera, in lui inserita, è popolo sacerdotale e carismatico. Il Padre non ha inviato solo il Figlio, ma anche lo Spirito: e perciò la Chiesa è dotata di doni e carismi; tra questi v’è anche il carisma della guida/presidenza, che ha la funzione di mantenere nell’unità della fede e della carità il popolo sacerdotale. Il ministro, dunque, agisce *in persona Christi* in quanto rappresenta Cristo come Capo e *in persona Ecclesiae* in quanto è strumento dello Spirito per l’unità del Corpo (150).

Molti altri studi di notevole impegno (151) o anche di minore mole (152), si potrebbero segnalare, nella linea della ricerca di una

(149) È proprio del ministero «das bleibende Voraus Christi in der Kirche zu bezeugen und in den zentralen Lebensvollzügen zur Geltung zu bringen»: *Vom Heildienst*, 295.

(150) Cf. *Priestersein*, 93 e *Vom Heildienst*, 317.

(151) Ricordiamo due volumi recenti, che si presentano come “manuali” ed offrono ampio materiale alla ricerca: G. GOZZELINO, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Torino, LDC, 1992; F. MARINELLI, *Il ministero pastorale*, Bologna, Dehoniane, 1992.

(152) Qualche esempio. Buon tentativo è l’articolo *Priester/Bischof* apparso nel III volume del *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München, Kösel, 1985, 411-441 e firmato da J. BLANK e B. SNELA: offre una panoramica sintetica – com’è nell’indole dell’articolo di un dizionario – ma completa; partendo dal ‘sacerdozio’ nelle religioni naturali e passando attraverso l’AT e il giudaismo, Blank si concentra sul nuovo Testamento per evidenziarne la novità e la rottura con il passato. Il ministero cristiano trova la sua origine non nel ‘sacerdozio’ ma nell’‘apostolato’ del Nuovo Testamento. Su questa conclusione si innesta l’*excursus* storico di Snela che, debitore in più punti all’opera di Schillebeeckx, conclude con una valutazione forse troppo pessimistica sul Vaticano II e sul magistero successivo, incapaci – a suo avviso – di tradurre adeguatamente la visione neotestamentaria del ministero, che consiste nel carisma della ‘edificazione della Chiesa’. Più positiva nei confronti della dimensione cristologica è la conclusione a cui arriva, nell’articolo *Laie/Klerus* dello stesso *Handbuch*, L. KARRER: anche per lui è del tutto inadeguata una deduzione direttamente cristologica e va affermata la superiorità della comunità sul ministro; però è proprio dal fatto che la comunità deve sentire che la salvezza di Cristo è “di fronte” a lei e le viene offerta come dono, che deduce la natura del ministero come ‘servizio’ all’autorità di Cristo che salva la Chiesa: «Der Sinn und die ‘Funktion’ der Dienstämter und der Organisationsformen der Kirche sind darin begründet, daß sie dem Christusdienst der Kirche sozusagen zu Diensten sind und die christl. Gemeinde im Wort, Sakrament und Handeln die bleibende und gegenwärtige ‘Autorität’ Jesu zur

sintesi: ma già i due autori menzionati rendono conto della tendenza – propria della teologia del ministero ordinato nell'ultimo decennio – ad armonizzare il più possibile cristologia ed eccle-

wirksamen Geltung bringt» (ivi, vol. II, 1984, 369). Non è quindi da un motivo sociologico-organizzativo o comunque esterno alla Chiesa che viene richiesto il ministero, bensì per la missione stessa della Chiesa: «die Kirche in ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus erklärt und 'fundiert' das Amt, nicht umgekehrt» (370). Anche l'articolo *Presbyterat*, nel XII volume del *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1985, 2069-2106, rappresenta una buona ed ampia sintesi dei dati disponibili sul ministero. La trattazione sul Nuovo Testamento e sui Padri del II sec. è affidata a P. LAMARCHE (ivi, 2069-2077). Egli, dopo aver collocato i dati neotestamentari sui 'presbiteri' e sugli altri ministeri nell'ormai assodato binario che distingue le comunità giudeo-cristiane (dove i presbiteri sono conosciuti dall'inizio) da quelle paoline (che solo successivamente accolgono questa figura ministeriale), conclude che in nessun luogo del Nuovo Testamento è possibile appoggiare una teologia del 'sacerdozio' ministeriale e una visione del ministro come 'mediatore'; nel Nuovo Testamento, invece, pur in una situazione terminologica e teologica estremamente fluida, è chiaro il doppio legame di cui godono i 'ministri' (episcopi, presbiteri, maestri, dottori, profeti, diaconi, ecc.): da un lato la partecipazione alla missione degli apostoli e, attraverso questi, di Cristo; dall'altra l'indissolubile orientamento alla comunità cristiana. Questo doppio essenziale legame continua nei Padri del II secolo, dove però subentra già la preoccupazione di non apparire, agli occhi dei non-cristiani, gente senza religione, senza tempio, senza altare e senza Dio» (ivi, 2076): ciò che conduce i cristiani a sottolineare – cosa che il Nuovo Testamento aveva evitato – quei tratti che li avvicinavano alle altre religioni. La parte sui Padri del III secolo è svolta da A. SOLIGNAC (ivi, 2077-2081): il motivo della trattazione in cinque fitte colonne di un solo secolo è che esso «segna un tornante» nella storia del ministero: l'applicazione del vocabolario sacerdotale ai ministri cristiani. Solignac passa in rassegna le fonti patristico-liturgiche (in particolare la 'Tradizione Apostolica'), avvertendo che il movimento di 'sacerdotalizzazione' «si intensifica nel momento in cui gli autori cristiani cominciano a commentare sistematicamente l'Antico Testamento per trovarvi l'annuncio delle realtà e delle istituzioni cristiane» (ivi, 2078). La ricognizione della Tradizione post-patristica fino al Vaticano II compreso è stata affidata a J. ESQUERDA BIFET (ivi, 2081-2099), che offre uno sguardo d'insieme documentato e chiaro. Chiude l'articolo una panoramica sul periodo post-conciliare proposta da M. VIDAL (ivi, 2099-2106) che, dopo avere tracciato un quadro della 'crisi' (della società, della Chiesa e dello statuto presbiterale), prospetta due possibili 'soluzioni' per il futuro: o il ministero si configura come testimonianza radicale (linea 'martiriale'), oppure si modella sulla comunità animata dallo Spirito (linea 'pastorale'). La prima linea è attraente ma un po' idealistica; la seconda, che è quella percorsa preferenzialmente oggi, rischia di essere poco 'missionaria', perché suppone una comunità già formata. P. HÜNERMANN, nell'articolo *Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes*, «Geist und Leben» 54 (1981) 178-187, dopo avere tracciato le linee delle due visioni del ministero, cristologica ed ecclesiologica, ed aver ricondotto la prima alla istituzione del ministero da parte di Cristo e la seconda alla vita attuale della Chiesa, vede una via di composizione nel mantenere questa tensione e nel collocarvi in mezzo il ministero. Cristo stesso, dice l'autore, ha voluto mantenere nella vita della Chiesa la dualità tra la *potestas*, che viene da lui, e la *communitas*, nella quale lo Spirito oggi agisce:

siologia-pneumatologia. Non aveva dunque senso – a meno di non ricadere negli evidenti unilateralismi degli anni precedenti, come qualcuno ha fatto <sup>(153)</sup> – mettere in discussione queste acquisizioni: piuttosto occorre ormai che fossero sviluppati, sulla base di questi dati acquisiti, i fondamenti teologici della *spiritualità del prete diocesano*. È questo, infatti, il tema oggi più attuale e discusso, specialmente nella teologia italiana.

## 2.6. Il problema teologico della spiritualità del prete

In Italia sono stati soprattutto i teologi milanesi – e specialmente Giovanni Moioli – ad affrontare teologicamente il tema della spiritualità del prete diocesano. L'argomento, di grande rilevanza pastorale, è stato dibattuto anche nel Sinodo dei vescovi del 1990 dedicato al ministero presbiterale, i cui principali risultati sono entrati nell'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Pastores dabo vobis*.

### 2.6.1. Per una spiritualità del prete: le proposte di G. Moioli e dei teologi milanesi

Gli studi che G. Moioli ha pubblicato nell'arco di oltre un ventennio di ricerca teologica, hanno dato un notevole contributo, anche attraverso alcuni approfondimenti storici, alla comprensione della spiritualità del prete diocesano <sup>(154)</sup>. Si può dire che in questo campo Moioli è stato un precursore: ha infatti condotto, a partire già

perciò è normale che permangano due accentuazioni nel ministero: una che si orienta alla potestà ("Vollmachtsdenken") e l'altra alla comunità ("Gemeinschaftsdenken"). Le due visioni sono incompatibili? Hünemann ritiene di no: la potestà del ministro è in ordine alla costruzione della comunità e viceversa la comunità carismatica trova nel ministero il criterio della sua fede e comunione. La teologia del ministero, dunque, dovrà cercare di precisare sempre meglio questo reciproco orientamento dei due aspetti, ma non cancellarne l'uno o l'altro. La migliore sintesi recente è comunque, a nostro parere, lo studio di A. DE HALLEUX, *Ministère et sacerdoce*, «Revue Théologique de Louvain» 18 (1987) 289-316; 425-453. L'autore offre un'ampia ricognizione delle diverse posizioni e una propria convincente sintesi.

(153) Non mancano, in recenti pubblicazioni, impostazioni fortemente unilaterali. Sviluppa, ad es., solo la linea cristologica il manuale di J. SARAIVA-MARTINS, *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia*, Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1991; svolge, al contrario, solo una linea ecclesiologica di impostazione democratizzante il volume di R. PARENT, *Una Chiesa di battezzati. Per superare la contrapposizione chierici/laici*, Brescia, Queriniana, 1987.

(154) Gli interventi di Moioli sul prete sono ora raccolti nel volume *Scritti sul prete*, Milano, Glossa, 1990. Vi si trovano, tra gli altri, preziosi studi su: S. Agostino, S. Carlo Borromeo, Bérulle, Pio XI, il Card. Montini, il Vaticano II, il Sinodo del '71.

dai primi anni sessanta, quella approfondita ricerca teologica sulla spiritualità del prete che poi, specialmente nell'ultimo decennio, è punto di riferimento costante soprattutto nella teologia italiana.

Moioli mantiene come punti di riferimento *due diversi modelli storici* entro i quali, nei secoli, è stata compresa la figura del prete: il primo, che si ispira ad Agostino, ruota attorno all'idea del *ministero pastorale*; il secondo, che invece prende le mosse dalla teologia dello Pseudodionigi, fa leva sull'idea di *mediazione culturale*. Secondo il modello dionisiano, il sacerdote è il mediatore della grazia tra Dio e gli uomini; secondo il modello agostiniano, invece, il ministro è pastore del gregge. Al Concilio di Trento confluiscono, in qualche modo, tutte e due le prospettive: Moioli ribadisce il dato ormai acquisito, secondo cui per reazione a Lutero, il Concilio non ricorda tra gli elementi teologicamente essenziali del sacerdozio il compito della predicazione e tuttavia non lo nega affatto. In tal modo Trento offre comunque una ulteriore base dogmatica al modello dionisiano perché, risolvendo di fatto il ministero ordinato nella dimensione culturale, rende ancora più solida la visione del sacerdote come uomo del culto, colui che media la grazia e che è esempio di vita spirituale per il gregge. Ma anche il modello agostiniano entra nel Tridentino: non, però, nella parte dogmatica, bensì in quella giuridico-pastorale dei decreti *De reformatione*. È qui che il prete e il vescovo vengono invitati ad essere pastori del loro gregge, e non solo funzionari: l'obbligo della residenza per i parroci e i vescovi, il dovere della santità di vita, la prescrizione delle visite pastorali periodiche, l'istituzione dei Seminari come luoghi di formazione approfondita, ecc. indicano questa volontà, da parte del Concilio, di dare vita ad un clero inserito nel popolo di Dio, modellato sulla figura di Cristo Pastore. La dicotomia tridentina tra ministero pastorale e vita spirituale sarà superata decisamente dal Concilio Vaticano II, anticipato, in alcuni tratti, dal Card. Mercier, quando questi affermava che le esigenze della vita pastorale non sono in contrasto con la spiritualità del prete ma, anzi, richiedono ascesi e santità di vita. Il Vaticano II, dunque, percorre decisamente un cammino "agostiniano", presentando il ministero come via per la santità presbiterale.

È su questa idea che Moioli lavora a fondo, mettendo costantemente in evidenza che i tratti concreti del ministero plasmano la vita spirituale del presbitero. Il ministero della Parola stimola il prete ad esserne il primo ascoltatore; il ministero dell'Eucaristia e dei sacramenti invita ad "imitare ciò che si celebra"; il ministero pastorale fa sgorgare dal prete la carità in tutte le sue forme. Il ministero esige una comunità concreta, una Chiesa locale. *Essere-prete-per-una-diocesi è dunque una via di spiritualità*. La spiritua-

lità del prete diocesano, per Moioli, è caratterizzata da una «dedicazione stabile e aperta alla Chiesa particolare»; una dedizione che, derivando dalla carità (pastorale), fa del prete una figura di valore nel panorama spirituale della Chiesa: «è un modo di servire la *propria* Chiesa diocesana, ed è un modo di fare della propria vita un gesto di 'culto spirituale', dunque un modo di divenire e di realizzarsi come cristiano» (155).

L'apporto di Moioli (e di altri teologi milanesi) è riconoscibile, come vedremo, nella *Pastores dabo vobis* e, prima ancora, nel già ricordato documento dei vescovi italiani *Seminari e vocazioni sacerdotali*, dove si trovano importanti riflessioni sulla spiritualità del prete; vi si afferma che «un'esistenza spesa nel ministero presbiterale costituisce una figura di vita cristiana autentica ed originale» (n. 28); essa è perciò «una figura di valore» (n. 2). Con il Concilio, poi, si afferma che «la spiritualità del presbitero prende progressivamente forma dalle caratteristiche stesse del ministero e non da radici esteriori» (n. 28). Insieme e dopo Moioli, altri teologi di Milano hanno pubblicato importanti studi sul tema, approfondendo la spiritualità del prete come figura di valore, il tema della carità pastorale e il valore della diocesanità. Ricordiamo almeno F.G. Brambilla (156), F. Brovelli (157), T. Citrini (158) e G. Colombo (159). Quest'ultimo ha messo in luce, insieme ai pregi della carità pastorale, alcune possibili ambiguità insite in un certo modo di intenderla. La carità pastorale, infatti, è sufficiente ad assicurare l'unità tra vita interiore ed azione esteriore del prete, ma non a garantire l'armonia tra le azioni del ministero, le quali perciò – pur animate da grande carità interiore – potrebbero restare frantumate e disarticolate. Se vissuta solo interiormente, continua l'autore, la carità pastorale può dunque convivere con un esercizio oggettivo-

(155) *Ivi*, 191.

(156) *Per una teologia del ministero ordinato*, in *Episcopato-Presbiterato-Diaconato. Teologia e diritto canonico*, a cura di E. CAPPELLINI, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 11-74. Cf anche *Nuove prospettive nella teologia del ministero*, «La Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) 726-740.

(157) *La spiritualità del presbitero diocesano. Sintesi per una ricerca da proseguire*, *ivi*, 833-840.

(158) *I principi della spiritualità del presbitero diocesano*, *ivi*, 406-422; *Rapporto tra Eucaristia e ministero ordinato. Senso e modi della presidenza*, in *Eucaristia, presbiteri e comunità*, Milano, Ancora, 1983, 73-105.

(159) Cf *La spiritualità del presbitero nella prospettiva della teologia dogmatica*, in *La spiritualità del presbitero diocesano oggi*, Roma, AVE, 1981, 43-67; *Popolo di Dio e sacerdozio nell'insegnamento del Magistero postconciliare*, in A.T.I., *Popolo di Dio e sacerdozio*, Padova, Messaggero, 1983, 130-175; *L'esercizio del ministero: via fondamentale della spiritualità presbiterale*, «La Rivista del Clero Italiano» 68 (1987) 324-331.

vamente disordinato del ministero, aprendo la possibilità di una crisi. Per arrivare all'unità è necessario anche un riferimento spirituale esterno: un piano pastorale diocesano organico, nel quale il presbitero si inserisca, altrimenti la carità potrebbe diventare alibi <sup>(160)</sup>.

## 2.6.2. Linee teologiche di fondo della "Pastores dabō vobis"

L'Esortazione post-sinodale di Giovanni Paolo II *Pastores dabō vobis* <sup>(161)</sup> rappresenta un punto di riferimento fondamentale per l'attuale teologia del presbiterato: in essa confluiscono i molti apporti emersi nel Sinodo del 1990 <sup>(162)</sup>, vengono accolte varie prospettive e viene dichiarata ormai chiusa la questione della crisi di identità del prete (cf n. 11); il Papa afferma infatti che «l'attenzione si è spostata dal problema dell'identità del prete ai problemi connessi con l'itinerario formativo al sacerdozio e con la qualità di vita dei sacerdoti» (n. 3).

Su quali linee di fondo si muove il documento? Una linea *crisialogica*, che integra però l'apporto dell'*ecclesiologia*. La prospettiva, continuamente ribadita, che quella dei preti come «rappresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore» (cf n. 15). Nel n. 16 – il più importante della parte teologica del documento – si legge: «Gli apostoli e i loro successori, quali detentori di un'autorità che viene loro da Cristo Capo e Pastore, sono posti – col loro ministero – di fronte alla Chiesa come prolungamento visibile e segno sacramentale di Cristo nel suo stesso stare di fronte alla Chiesa e al mondo, come origine permanente e sempre nuova della salvezza». E poco prima: «In quanto rappresenta Cristo Capo, Pastore e Sposo della Chiesa, il sacerdote si pone non soltanto *nella Chiesa* ma anche *di fronte alla Chiesa*» (stessa citazione ri-

(160) Cf soprattutto l'ultimo studio citato alla nota precedente.

(161) Città del Vaticano, 1992; «Il Regno Documenti» 37 (1992) 257-296. Per un primo accostamento al documento, cf D. COLETTI, *Invito alla lettura della 'Pastores dabō vobis'*, «La Rivista del clero italiano» 73 (1992) 577-589; M. CAPRIOLI, *Esortazione apostolica postsinodale 'Pastores dabō vobis' di Giovanni Paolo II*, «Teresianum» 43 (1992) 323-357; P. VANZAN, *'Pastores dabō vobis': chiavi di lettura ecclesiologico-trinitaria, crisialogica e pastorale*, «La Civiltà Cattolica» 143 (1992/IV) 233-243; 353-361; per un approfondimento tematico, cf i numeri monografici di: «Seminarium» 33 (1993) 289-397 (contributi di P. LAGHI, A. M. TRIACCA, H. ALPHONSO, J. BERNARDIN, J.-M. LUSTIGER, A. LOPES COELHO, M. WIEH, J. M. PIÑERO CARRIÓN e F. BROVELLI); «Salesianum» 55 (1993) 3-146 e 237-388 (contributi di: T. BERTONE, L. GALLO, V. GAMBINO, M. MONTANI, R. TONELLI, P. GIANOLA, E. VECCHI, E. DAL COVOLO, R. MION, A. RONCO, A. M. TRIACCA, G. ZEVINI, U. GIANETTO, M. TOSO, C. FRANZI I e F. BERGAMELLI).

(162) Uno sguardo complessivo al Sinodo del 1990 in J. L. LARRABE, *El sacerdocio en el Sinodo 1990*, «Naturaleza y Gracia» 39 (1992) 187-213.

portata al n. 22). Qual è il motivo di questa insistenza sul sacerdote *di fronte* alla Chiesa? Il Papa, riprendendo l'impostazione del Sinodo del 1971, spiega che «il sacerdote appare, nella struttura della Chiesa, come segno della priorità assoluta e della gratuità della grazia, che alla Chiesa viene donata dal Cristo risorto. Per mezzo del sacerdozio ministeriale la Chiesa prende coscienza, nella fede, di non essere da se stessa, ma dalla grazia di Cristo nello Spirito Santo» (n. 16). E la relazione del prete alla Chiesa? Il Papa afferma che «il riferimento alla Chiesa è (...) necessario, anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero» (n. 12). Il documento, poi, colloca il prete all'interno di una Chiesa vista come mistero, comunione e missione, trattando anche dei tre compiti del prete (n. 26) e dell'obbedienza, verginità e povertà (nn. 28-30).

La parte più attuale del documento è però quella che riguarda *la spiritualità del prete*. Il documento assume chiaramente e ripetutamente la svolta di PO: «Gesù Cristo è capo della Chiesa, suo corpo. È 'capo' nel senso nuovo e originale dell'essere servo (...). Da questo preciso tipo di autorità, ossia dal servizio verso la Chiesa, viene animata e vivificata l'esistenza spirituale di ogni sacerdote» (n. 21). La *pastoralità* è la caratteristica di fondo della spiritualità presbiterale: «L'immagine di Gesù Cristo pastore della Chiesa, suo gregge, riprende e ripropone, con nuove e più suggestive sfumature, gli stessi contenuti di quella di Gesù Cristo Capo e servo (...). In forza della loro consacrazione i presbiteri sono configurati a Gesù buon Pastore e sono chiamati a imitare e a rivivere la sua stessa carità pastorale» (n. 22). Il tutto ripetuto in termini anche sponsali: «Il donarsi di Cristo alla Chiesa, frutto del suo amore, si connota di quella dedizione originale che è propria dello sposo nei riguardi della sposa, come più volte suggeriscono i testi sacri. Gesù è il vero sposo che offre il vino della salvezza alla Chiesa. (cf Gv 2,11) (...) Il sacerdote è chiamato ad essere immagine viva di Gesù Cristo Sposo della Chiesa (...). È chiamato pertanto, nella sua vita spirituale, a rivivere l'amore di Cristo Sposo nei riguardi della Chiesa sposa» (n. 22). Il Papa fa riferimento alla ormai assodata espressione «carità pastorale»: «Il contenuto essenziale della carità pastorale è il dono di sé, il totale dono di sé alla Chiesa, a immagine e in condivisione con il dono di Cristo (...). Il dono di sé alla Chiesa la riguarda in quanto essa è il corpo e la sposa di Gesù Cristo. Per questo la carità del sacerdote si riferisce primariamente a Gesù Cristo: solo se ama e serve Cristo capo e Sposo, la carità diventa fonte, criterio, misura, impulso dell'amore e del servizio del sacerdote alla Chiesa, corpo e sposa di Cristo (...). Questa stessa carità pastorale costituisce *il principio interiore e dinamico capace di unificare le molteplici e diverse attività del*

*sacerdote*» (n. 23). Ancora: «Lo Spirito Santo effuso dal sacramento dell'ordine è fonte di santità e appello alla santificazione, non solo perché configura il sacerdote a Cristo Capo e Pastore della Chiesa e gli affida la missione profetica, sacerdotale e regale da compiere nel nome e nella persona di Cristo, ma anche perché anima e vivifica la sua esistenza quotidiana, arricchendola di doni e di esigenze, di virtù e di impulsi, che si compendiano nella carità pastorale. Una simile carità è sintesi unificante dei valori e delle virtù evangeliche e insieme forza che sostiene il loro sviluppo sino alla perfezione cristiana» (n. 27). Di particolare rilevanza è il n. 31, che afferma: «occorre considerare come valore spirituale del presbitero la sua appartenenza e la sua dedizione alla Chiesa particolare (...). Il rapporto con il vescovo nell'unico presbiterio, la condivisione della sua sollecitudine ecclesiale, la dedizione alla cura evangelica del popolo di Dio nelle concrete condizioni storiche e ambientali della Chiesa particolare sono elementi dai quali non si può prescindere nel delineare la configurazione propria del sacerdote e della sua vita spirituale». Ancora: «è necessario che il sacerdote abbia la coscienza che il suo 'essere in una Chiesa particolare' costituisce, di sua natura, un elemento qualificante per vivere la spiritualità cristiana. In tal senso il presbitero trova proprio nella sua appartenenza e dedizione alla Chiesa particolare una fonte di significati, di criteri di discernimento e di azione, che configurano sia la sua missione pastorale sia la sua vita spirituale». Queste affermazioni sintetizzano, accolgono e rilanciano autorevolmente le proposte che provengono dai teologi milanesi. Riprenderemo tra poco, in sede conclusiva, gli argomenti della carità pastorale e della Chiesa particolare in rapporto alla spiritualità del prete.

### 3. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Il prete del *Vaticano II* è inserito dentro la missione della Chiesa in una modalità che però lo pone anche di fronte alla Chiesa, e precisamente in qualità di ministro dell'unica mediazione di Cristo Sacerdote, Capo e Pastore verso la Chiesa. Questo dice – in estrema sintesi – il Vaticano II quando parla del prete: e lo dice sulla base di una interpretazione serena, non dettata da motivi polemici, della Rivelazione. Ma come motiva il Concilio questa impostazione? I testi conciliari, proprio perché non mossi da motivi polemici, si preoccupano più di esporre la dottrina così come appare dalla Scrittura e dalla Tradizione che non di motivarla, ricercandone anche la *ratio theologica*. Il Concilio non si spinge, cioè, a scandagliare le ragioni dell'esistenza di un sacerdozio ordinato nella

Chiesa, ma si ferma a riorganizzare i dati rivelati secondo la prospettiva ecclesiologico-missionaria, per adeguare la dottrina del prete a quella del vescovo e dei laici, che era stata rinnovata proprio da questa prospettiva.

È invece il *Sinodo del 1971* che, stimolato dalla crisi di identità, affronta la domanda sulla ragion d'essere del ministero ordinato, rispondendo con una accentuazione cristologica rispetto al Concilio. Da questo momento in poi la bibliografia diventa quasi indominabile e le posizioni differenti e articolate: ma ciascuna riflessione continua ad oscillare tra le *due sponde estreme di una deduzione cristologica ed una ecclesiologica del ministero*, con tutti gli unilateralismi che abbiamo incontrato, ma anche con gli apprezzabili approfondimenti analitici e tentativi sintetici che, via via, assorbono sempre di più le energie dei teologi: fino ad arrivare al Sinodo del 1990 e alla *Pastores dabo vobis*, che chiude la parabola con alcune importanti acquisizioni sulla spiritualità del prete. Cosa concludere da queste complesse vicende teologiche?

La prima conclusione è che il problema dell'identità del ministero ordinato è in realtà *il problema dell'identità della Chiesa*. La crisi di identità che nel post-Concilio ha investito il prete non è altro che una espressione della crisi di identità che ha investito la Chiesa. C'è infatti una corrispondenza esatta, nelle varie proposte teologiche, tra la visione di ministero che viene avanzata e la concezione di Chiesa che, esplicitamente o meno, viene abbracciata. *L'ecclesiologia è dunque il vero nodo teologico del ministero*: per decidere quale concezione di prete accogliere occorre inevitabilmente dichiarare a quale concezione di Chiesa aderire. Perciò i tratti della teologia del ministero dipenderanno dalla risposta che ciascuno dà a questa domanda: chi è la Chiesa? E più precisamente: che rapporto c'è tra la Chiesa e Cristo?

*Alla base delle diverse teologie del presbiterato stanno dunque diverse ecclesiologie*. Per riprendere le due sponde estreme con le quali ci siamo costantemente misurati – cristomonismo ed ecclesiomonismo – possiamo individuare due ecclesiologie estreme a fondamento di esse. Si pone esclusivamente l'accento sulla istituzione della Chiesa da parte di Gesù e sull'immagine della Chiesa come corpo mistico-gerarchico del Cristo Capo? In questo caso resterà inevitabilmente poco spazio per lo Spirito Santo, i carismi, la teologia della Chiesa particolare, l'apertura al mondo, la tensione escatologica; risulterà infatti talmente accentuata la continuità tra Cristo e la Chiesa, da giungere a quella quasi-identificazione che privilegia gli aspetti realizzati e statici su quelli da realizzare e dinamici: l'istituzione sul carisma, l'universale sul particolare, la coesione interna sulla spinta missionaria, il già sul non ancora.

Questo è il *sottofondo teologico del cristomonismo*. Si pone l'accento, al contrario, esclusivamente sulla distanza tra Gesù e l'origine storica della Chiesa e tra il Cristo glorioso e la realtà attuale della Chiesa? In questo caso acquisteranno grande spazio lo Spirito Santo, i carismi, le iniziative delle singole comunità, l'apertura al mondo e la tensione escatologica, a scapito rispettivamente dell'azione di Cristo, della Chiesa-istituzione, dell'universalità della Chiesa, della sua coesione interna e della sua consistenza terrena visibile. Questo è il *sottofondo teologico dell'ecclesiomonismo*.

In un'adeguata ecclesiologia il polo cristologico e quello pneumatologico dovranno certo armonizzarsi – perché non vi può essere divisione tra l'evento di Cristo e l'evento dello Spirito – ma senza appiattirsi l'uno sull'altro, perché la tensione tra ciò che è realizzato e ciò che è da realizzare non è accidentale alla Chiesa pellegrinante, ma costitutiva di essa. Solo nell'*eschaton* istituzione e carisma, Chiesa e mondo, già e non ancora, non avranno più ragione di rimanere distinti. Ora: la nostra tesi – che vorrebbe fare tesoro delle complesse vicende postconciliari – è che *il ministero ordinato si comprende adeguatamente proprio quando si accetta questa tensione costitutiva dell'ecclesiologia e lo si pone in relazione ad essa*. Articoliamo questa proposta, a conclusione dello studio, tracciando le linee di una teologia del ministero presbiterale che accolga la svolta conciliare e tenga conto dell'intera discussione che ne è seguita. Proponiamo dapprima una lettura complessiva dei dati neotestamentari (3.1), per collocare poi il ministero ordinato nel quadro di una ecclesiologia cristologico-trinitaria (3.2) e locale (3.3).

### 3.1. Una lettura globale dei dati neotestamentari

Il Nuovo Testamento mostra come quella realtà che si può chiamare *ministero della nuova alleanza*, in continuità con l'apostolato (il quale, a sua volta, partecipa della diaconia di Cristo), assuma un doppio riferimento essenziale: da una parte Cristo e dall'altra la Chiesa e lo Spirito. Gli elementi cristologico ed ecclesiologico-pneumatologico del ministero vanno dunque mantenuti ed articolati in una visione che non ne sacrifichi l'uno o l'altro. Iniziare, a questo punto, da Cristo Capo, Servo, Pastore, Sposo, Sacerdote, ecc. per arrivare, attraverso gli Apostoli e i loro collaboratori, ai vescovi, presbiteri, diaconi, dottori, capi, ecc. fino agli attuali ministeri e carismi; oppure, al contrario, iniziare dalla dimensione carismatico-ministeriale della Chiesa per risalire, attraverso i ministeri presenti nel Nuovo Testamento, agli Apostoli e a Cristo, è questione di scelta metodologica o di interesse (più siste-

matico il primo metodo, più storico il secondo). L'importante è che, nell'indagine, non si sacrifichi nessun elemento essenziale in nome di uno schema pre-confezionato che si vuole far passare come concezione neutrale ed oggettiva del ministero. Da parte nostra, pensiamo che alcuni tratti del ministero così come è presentato nel Nuovo Testamento non possano essere ignorati quando si vuole impostare una corretta teologia del ministero.

Un punto di partenza può essere la constatazione, ormai comune dopo il Concilio, che la *scelta terminologica* degli autori del Nuovo Testamento, quando parlano dell'apostolato e dei ministeri della nuova alleanza, è in netta *discontinuità* sia con le categorie che nel mondo religioso indicavano compiti sacerdotali, sia con quelle che nel mondo civile indicavano signoria e potere. Il fatto che non esista nemmeno un passo del Nuovo Testamento in cui un apostolo o qualche altro ministro cristiano sia detto "sacerdote", mostra già la volontà della prima Chiesa di collocare il proprio ministero in discontinuità con il sacerdozio dell'Antico Testamento e delle religioni pagane, dove prevaleva l'idea di un potere di mediazione tra Dio e l'uomo, che si compiva nell'offerta sacrificale delle vittime rituali e dove – almeno in Israele – il sacerdozio veniva trasmesso per via di generazione. Il Nuovo Testamento non vede dunque l'apostolato e il ministero della nuova alleanza nella linea di questo potere di mediazione: ormai è Cristo che ha realizzato il perfetto sacrificio (personale, non rituale) ed è solo lui che può essere detto (con alcune precisazioni, come fa Ebr) in senso pieno Sacerdote. Quando il Nuovo Testamento attinge alla terminologia religiosa ebraica per parlare dei suoi ministri, lo fa prendendo il termine "anziani" (in greco: "presbyteroi"), che indicava – sintomaticamente – i componenti laici del Sinedrio. Una teologia del ministero ordinato, perciò, non può partire fondatamente dalla nozione di sacerdozio: non dal sacerdozio di Cristo, perché in Ebr la nozione viene utilizzata quasi esclusivamente in ambito cristologico, come una interpretazione possibile della Redenzione, mentre nel resto del Nuovo Testamento (già a partire da qualche spunto di Ebr) ne viene esplicitata, al massimo, qualche conseguenza ecclesiologica (come in 1 Pt e Ap), ma non ne viene mai dedotta direttamente una applicazione ministeriale: anzi, l'uso terminologico parla proprio in senso contrario; non – e a maggior ragione – da una nozione generale di sacerdozio, dedotta dalla fenomenologia della religione, che venga poi applicata successivamente a Cristo, agli Apostoli e ai ministri cristiani. La dimensione sacerdotale del ministero esiste e va recuperata, ma non può costituire un punto di partenza adeguato per una teologia dell'Ordine.

La scelta terminologica del Nuovo Testamento si volge invece ad espressioni che, nel *mondo civile greco-romano*, indicavano uffici e mansioni varie in seno alla vita dell'Impero nelle sue diverse articolazioni. Gli autori del Nuovo Testamento scelgono da questo ambiente il nome per i ministri cristiani: in questo si ravvisa facilmente la volontà di esprimere una visione de-sacralizzata (laica, si potrebbe dire) del ministero. Se, poi, il termine "episkopos" indicava un servizio di sorveglianza che supponeva un certo potere, i termini "doulos" e "diakonos", al contrario, indicavano semplicemente subordinazione se non addirittura emarginazione. Il Nuovo Testamento, poi, non sceglie quelle cariche che indicavano esplicitamente potere dispotico. Un dato è dunque ormai certo: il Nuovo Testamento va nella direzione di una considerazione del ministero cristiano come – appunto – un servizio ormai spogliato della sua connotazione sacrale ed inteso, più ampiamente, come *dedizione alla Chiesa*.

Il riscontro si può avere sia nella tradizione sinottica che nelle lettere paoline. I *Sinottici* sono concordi nel mostrare che, con l'introduzione della categoria di "servizio", Gesù rovescia tutte le attese: il Regno di Dio non verrà attraverso la forza o la potenza, ma attraverso la sofferenza e il servizio. Gesù stesso nel Vangelo caratterizza la sua persona come Servo di Jahweh. È a questo punto che si apre lo spazio per un *aggancio cristologico*, che mostri come l'apostolato e il ministero cristiano prenda le mosse dal servizio di Gesù, che «spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo» (Fil 2,7-8) e «non è venuto per essere servito, ma per servire» (Mc 10,45). L'*epistolario paolino* offre innumerevoli esempi di come l'apostolo riproduca la dimensione diaconale di Gesù. Paolo utilizza molto spesso i termini "diacono" e "diaconia" per indicare il carisma che egli ha ricevuto nello Spirito del Cristo risorto. Egli è "diacono della nuova alleanza" (2 Cor 3,6) e perciò il suo ministero è "diaconia dello Spirito" (2 Cor 3,8) e "diaconia della giustizia", contrapposta alla "diaconia della condanna", cioè il ministero dell'antica alleanza (2 Cor 3,9); il carisma di Paolo è, ancora, "diaconia della riconciliazione" (2 Cor 5,18), cioè servizio dell'opera redentrice di Cristo. Egli è quindi "diacono di Dio" (2 Cor 6,4), "diacono della Chiesa corpo di Cristo" (cf Col 1,25), "diacono" del Vangelo per il dono della grazia di Dio a lui concessa (cf Ef 3,7). Anche il termine "doulos/schiavo" esprime il legame con Cristo e il suo Vangelo (cf Rom 1,1; Gal 1,10; Tit 1,1) e indica il suo servizio agli uomini per amore di Gesù (2 Cor 4,5). *Servizio* è dunque *la categoria più adatta per avviare una teologia del ministero ordinato*. Occorrerà ricercare la specificità di questo servizio in quel carisma di guida della comunità di cui parla Paolo (cf 1 Cor 12,28). È questo il clima

teologico e spirituale nel quale affonda le radici il ministero della nuova alleanza. Ed è questo il *fil rouge* che lega Cristo, gli Apostoli, i loro collaboratori e successori immediati, i ministri ordinati. Il vescovo, il prete e il diacono sono *per* la Chiesa. Ma come si specifica questo servizio? È solo compito di coordinamento?

Nel Nuovo Testamento è chiaramente attestato che il servizio del ministro cristiano è dotato di *autorità da parte di Cristo nei confronti della comunità*. Il servizio non è *dalla* comunità, ma *da* Cristo *per* la comunità. A questo punto la teologia del ministero può utilmente richiamare tutti quei testi – specialmente paolini – nei quali si fa giustizia di una visione democratizzante del rapporto ministro-comunità. Paolo ha un'idea talmente vigorosa dell'apostolato, che non esita a presentarsi come "plenipotenziario di Cristo" e agente "per autorità" di Cristo, come appare specialmente nella polemica con i Galati e i Corinti a proposito della legittimità del suo apostolato (cf Gal 1-2; 1 Cor 4,8-13; 2 Cor 3-6; 11-12). Paolo rivendica per sé il ruolo di guida – e non di mero coordinatore – della sua comunità, cosciente del "potere-exousia" che il Signore gli ha dato chiamandolo all'apostolato (cf 2 Cor 10,8; 13,10). L'Apostolo non si ferma a queste dichiarazioni di principio, ma si spinge a molte applicazioni: ovunque, nei suoi scritti, fornisce istruzioni precise e prende decisioni concrete riguardo alla condotta morale, al culto, a tutta la vita della comunità e al rapporto tra i suoi membri. Non si trattiene dall'usare termini anche molto precisi: afferma di avere dato norme da parte del Signore (cf 1 Tess 4,2), dà degli ordini, delle disposizioni e dei comandi da parte di Cristo (cf 1 Tess 4,10; 1 Cor 7,10.17.35; 1 Cor 16,1). Parla di sé e degli altri apostoli come di «ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro» (2 Cor 5,20). Il potere apostolico non è però arbitrario: è «per edificare e non per distruggere» (2 Cor 1,24); e rientra pienamente nella legge del servizio: «non intendiamo far da padroni sulla vostra fede» (2 Cor 1,24). Lo stesso stile viene richiesto ai collaboratori e poi successori degli apostoli: essi non devono spadroneggiare sul gregge (cf 1 Pt 5,2-3).

In sintesi: *il ministero neotestamentario è quel carisma che si specifica come servizio all'edificazione della comunità con l'autorità che viene da Cristo*. Edificazione che passa attraverso la proclamazione autorevole della Parola, la presidenza della comunità nella liturgia, il coordinamento dei carismi di ogni battezzato per un loro esercizio nella carità. Queste ci sembrano i tratti e i riferimenti principali (qui ovviamente solo accennati) per una teologia del ministero a partire dal Nuovo Testamento. Sacrificare l'aspetto diaconale – tentazione cristomonista – o, al contrario, cancellare l'aspetto autoritativo – tentazione ecclesiomonista – signifi-

ca censurare ingiustamente il dato neotestamentario in nome di una tesi preconcepita. I due aspetti vanno mantenuti assieme: e su questa polarità va costruita una teologia del ministero che non intenda essere unilaterale.

### 3.2. *Il ministero ordinato nella dimensione cristologico-trinitaria della Chiesa*

Riflettiamo ora sulla polarità Cristo-Chiesa/Spirito, che è risultata insopprimibile nella teologia neotestamentaria del ministero. Come si articolano i due riferimenti?

Non si può certo calcare la mano sul rapporto del prete con Cristo: tuttavia, a nostro avviso, non si può fare a meno di cercare *la specificità del ministero ordinato anzitutto nella testimonianza efficace di Cristo Capo, Pastore e Sposo* <sup>(163)</sup> *per la Chiesa*. Pure inscindibilmente unita a Cristo, la Chiesa non si identifica totalmente con il suo Signore: la realtà di Cristo è eccedente rispetto a quella della Chiesa; nel momento in cui la Chiesa perdesse la coscienza di questo *scarto* tra lei e Cristo, cesserebbe di essere Chiesa, perché soffocherebbe nell'illusione di una impossibile autorealizzazione della salvezza. Il ministero ordinato si colloca entro questo scarto: nello stesso tempo *dentro* la Chiesa e *di fronte* ad essa (non *fuori* né tantomeno *sopra*, come se fosse *mediatore* o *alter Christus*), come *segno e strumento personale e visibile dell'invisibile priorità di Cristo*. Il ministero ordinato è *costitutivo* della Chiesa proprio perché l'autocoscienza della Chiesa di essere "Ecclesia Christi" non è per lei accidentale, bensì condizione della sua esistenza.

Ma non basta: il ministero ordinato va compreso entro un'*ecclesiologia trinitaria*. È stata di fatto *la recente riscoperta della pneumatologia*, che ha allargato beneficamente gli orizzonti della teologia del ministero, impedendone l'assorbimento cristomonistico. Ne abbiamo trovato tracce negli studi postconciliari. La Chiesa non è solo *corpo/sposa/gregge* di Cristo, ma è anche *icona della Trinità* <sup>(164)</sup>. Sviluppando le grandi prospettive conciliari (specialmen-

(163) La categoria della "sponsalità" (cf Ef 5,22-25) come chiave di lettura cristologica del ministero, ancora poco esplorata (cf S. BUTLER, *The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom*, «Worship» 66 (1992) 498-517), permetterebbe di correggere alcune possibili unilateralità insite nelle categorie di "Capo" (cf Ef 1,22-23; 4,11-16; Col 1,18) e "Pastore" (cf soprattutto Gv 10). Integrare la concezione del ministero come rappresentanza di Cristo Capo e Pastore con la rappresentanza di Cristo Sposo, infatti, aiuta a comprendere che la Chiesa è dipendente da Cristo, ma come "partner" e non "corpo" morto (senza il capo) o gregge disperso (senza il pastore).

(164) Cf B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia*, Brescia,

te: LG 2-4 e AG 2-4), occorre allargare le dimensioni della Chiesa all'opera del *Padre* (che crea l'uomo e la donna perché entrino in comunione e chiama Israele a diventare popolo), del *Figlio* (che avvia il raduno messianico del nuovo Israele con la chiamata dei Dodici prima della Pasqua e con la missione post-pasquale) e dello *Spirito Santo* (che è il soggetto della missione, del culto e della vita di carità della Chiesa in tutte le sue espressioni).

Una ecclesiologia trinitaria richiede una *visione trinitaria del ministero ordinato*: il *Padre* raccoglie il popolo di Dio della nuova alleanza attraverso una *duplice missione*: la missione del *Figlio*, che raduna gli uomini dispersi in una comunità alla quale imprime perennemente la sua forma – così che l'evento di Cristo è sempre primario rispetto all'evento della Chiesa –; e la missione dello *Spirito*, che, già all'opera nell'evento di Cristo, viene inviato per donare alla Chiesa i frutti dell'opera redentiva di Cristo, suscitando in essa carismi e ministeri che collaborano all'edificazione comune e – proprio per favorire questa edificazione – il carisma/ministero di presidenza. Da una parte, dunque, il ministro si innesta peculiarmente nella missione del Figlio – ministero come *repraesentatio Christi* – e dall'altra, insieme ai fratelli di fede, nella missione dello Spirito – ministero come *repraesentatio Ecclesiae*. L'orizzonte ecclesiologico-trinitario del ministero impedisce la caduta in opposti unilateralismi.

Le diverse dimensioni fondanti del ministero, però, non si pongono allo stesso livello. Certo, l'*impostazione precconciliare e cristomonistica* mostra che il sacerdozio ordinato soffre unilateralismi pericolosi se mancano il riferimento alla Chiesa e allo Spirito: e per questo non si dirà mai abbastanza che il rapporto prete-Cristo va inquadrato in un'adeguata pneumatologia; ma l'*impostazione democratizzante ed ecclesiomonista* mostra che, se viene a mancare il riferimento a Cristo, non solo si cade nell'unilateralismo, ma scompare la stessa ragion d'essere del ministero ordinato, poiché diventa illeggibile l'identità di un ministero ordinato sulla linea apostolico-episcopale, così come viene presentata nella Rivelazione. Per questo è necessaria una teologia che collochi le dimensioni fondanti del sacerdozio ministeriale in *armonia gerarchica*, lasciando *la priorità all'Incarnazione*, verso la quale convergono gli altri eventi salvifici e tutte le realtà cristiane (165). Di conseguenza,

Queriniana, 1984; Id., *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa comunione e missione*, Alba, Paoline, 1995.

(165) È proprio l'Incarnazione ad essere più difficilmente accettata nella religiosità contemporanea, nella quale si riconoscono agevolmente rigurgiti di spiritualismo e individualismo. Non ci si può qui ovviamente diffondere su questo aspetto: ma probabilmente non è alieno dalla fatica post-conciliare ad accogliere la dimensione cristologica del ministero ordinato.

l'attualizzazione della missione di Cristo non è sullo stesso piano dell'attualizzazione di quella dello Spirito, poiché la prima è ontologicamente previa: lo Spirito anima continuamente e attualizza la missione perfettamente realizzata in Cristo, mediatore perfetto tra Dio e l'uomo; l'unione ipostatica, evento assolutamente unico e peculiare di Cristo (non dello Spirito) è per questo punto di riferimento fondante e previo l'evento dello Spirito e della Chiesa. In questo senso la "repraesentatio Christi" fonda la "repraesentatio Ecclesiae" nel ministero ordinato. Con un gioco di parole: è vero che il ministero ordinato si comprende solo se inserito nella Chiesa, ma non è vero che esso si comprenda se inserito solo nella Chiesa.

### 3.3. *Il ministero presbiterale nella Chiesa locale*

La dottrina conciliare sul prete risente molto della rinnovata riflessione sulla Chiesa universale ma poco della abbozzata riflessione sulla Chiesa particolare. La visione del Vaticano II sulla *Chiesa universale*, segnata dalle categorie fondamentali di mistero, sacramento e popolo di Dio (cf i primi due capitoli della LG), suggerisce quella rilettura missionaria della figura del prete che ne ha costituito il motivo conduttore in Concilio. La riscoperta, poi, di una teologia della *Chiesa particolare*, ha permesso al Concilio di indicare in essa il *luogo concreto* nel quale il popolo di Dio vive e agisce come sacramento di Cristo; la Chiesa, in tal modo, è radicata in una ben precisa porzione di "mondo", che ne definisce l'orizzonte d'impegno e di missione (cf SC 41, LG 23 e 26; CD 11). La dottrina conciliare sul prete – dicevamo – ha beneficamente risentito della prima e poco della seconda: un maggior riflesso della teologia della Chiesa particolare nella dottrina sul prete avrebbe portato ad illuminare meglio alcuni temi. Ma *nemmeno la discussione successiva al Concilio* – se si esclude l'ultima fase incentrata, almeno in Italia, sui fondamenti teologici della spiritualità presbiterale – *ha approfondito questo aspetto*. Il fatto che la discussione fosse dominata dalle domande radicali sul perché del ministero ordinato ha bloccato la riflessione sul rapporto tra prete e Chiesa locale: è ormai questo, invece, il campo più aperto e promettente di indagine teologica. Vedremo dunque come la teologia della Chiesa locale può illuminare meglio la realtà del presbiterio e il rapporto del prete con i fedeli (3.2.1); il rapporto tra prete e mondo e la dimensione universale della missione presbiterale (3.2.2); il tema della carità pastorale con quello connesso del ministero come alimento della vita spirituale (3.2.3).

Prima di affrontare questi argomenti è però utile una precisazione circa il *clero religioso*: non è certo possibile in questa sede affron-

tare la complessa problematica relativa ad esso, che ci porterebbe piuttosto lontano; occorre comunque almeno accennarvi. Si è verificato infatti dopo il Concilio, nel rapporto tra clero diocesano e clero religioso, un significativo *capovolgimento teologico* dovuto in massima parte proprio all'impostazione di PO. Se prima il *tipo ideale di prete* al quale rifarsi era quello religioso – alla cui figura la spiritualità del prete cosiddetto “secolare” doveva ispirarsi il più possibile – dopo il Concilio il tipo di prete che meglio incarna il significato del ministero presbiterale è il “pastore”, cioè normalmente il prete diocesano. Il presbiterato appare oggi più compiutamente tradotto dalla figura diocesana di prete che non da quella religiosa. In realtà, però, la questione è più complessa, perché si ha a che fare non con due categorie, bensì con quattro: alla distinzione tra prete diocesano e regolare, infatti, occorre aggiungere quella tra prete in cura d'anime e prete non in cura d'anime <sup>(166)</sup>. La vicenda conciliare dei *destinatari* di PO è, in proposito, di particolare interesse; alcune volte, nelle discussioni tra i padri conciliari, era stata manifestata la preoccupazione che il contenuto del decreto in via di elaborazione trascurasse i presbiteri religiosi e fosse diretto di fatto ai soli diocesani. In effetti, a mano a mano che si guadagnava un'impostazione meno *sacrale* e più *ministeriale* del presbiterato, con l'emergere della *pastoralità* come nota caratterizzante il suo ministero e la sua vita spirituale, veniva delineato spontaneamente nel presbitero diocesano in cura d'anime il “tipo ideale” di prete e veniva sollevata, corrispettivamente, la domanda sul senso del ministero ordinato di quei presbiteri che non assumono cura d'anime, tra i quali vi sono specialmente preti religiosi. Mentre i primi schemi del decreto ignorarono la questione, la penultima redazione precisò che il Concilio tratta «dei presbiteri, specialmente diocesani; ma ciò che viene detto, con i dovuti adattamenti, si applica anche ai presbiteri religiosi che sono dediti alla cura delle anime» <sup>(167)</sup>. L'ultima redazione contiene alcune varianti: «ciò che qui viene detto si applica a tutti i presbiteri, specialmente a coloro che sono dediti alla cura delle anime, con i dovuti adattamenti a riguardo dei presbiteri religiosi». La diversità tra i due testi appare significativa: nella penultima redazione il decreto veniva rivolto in primo luogo ai preti diocesani, in secondo luogo a quelli religiosi in cura d'anime e in terzo luogo a tutti gli altri

(166) Utilizziamo questa distinzione senza sposarla (a rigore: chi sarebbero quei preti che, volendo essere tali, non sono “in cura d'anime”?) e solo perché il Concilio la usa, intendendo con preti “in cura d'anime” quelli impegnati direttamente nella pastorale parrocchiale.

(167) AS IV, VI, 345.

presbiteri (cioè quelli religiosi non in cura d'anime); l'ultima redazione, invece, riporta una diversa successione: i presbiteri diocesani in cura d'anime, poi i presbiteri religiosi in cura d'anime e infine tutti i presbiteri (diocesani e religiosi) che non sono in cura d'anime. Se dunque nella penultima redazione criterio principale era la diocesanità e criterio subordinato la pastoralità, nel testo finale il rapporto tra i due criteri si inverte, per non accentuare l'impressione che il clero religioso traduca meno di quello diocesano la natura del presbiterato. Rimane il fatto che la figura presbiterale più significativa, nel decreto, appare quella dotata di entrambe le qualità, ossia il prete diocesano in cura d'anime, mentre la figura presbiterale meno significativa appare quella priva di entrambe le qualità, ossia il prete religioso non in cura d'anime <sup>(168)</sup>. Se la natura del presbiterato è la *ministerialità*, la sua traduzione tipica avviene in effetti nel prete diocesano, relazionato in modo essenziale al vescovo, al presbiterio e alla Chiesa locale; andrà dunque ridefinito il significato dell'ordinazione presbiterale conferita ai religiosi; tenendo conto della specificità del carisma "religioso", che in molti casi potrà meglio emergere se non viene assorbito dal sacramento dell'Ordine.

### 3.3.1. Relazione del prete con il vescovo, i confratelli e il popolo di Dio

Il primo aspetto su cui interrogarsi è *il rapporto tra preti e vescovi*: ponendo l'accento sulla dimensione universale della Chiesa, il Concilio ha trattato della relazione preti-vescovi nei termini di *rapporto tra presbiterato ed episcopato*, mentre il post-Concilio, assorbito dalla più basilare domanda sulla ragion d'essere del ministero ordinato, ne ha trascurato il valore teologico, cedendo il campo a studi di carattere pastorale e spirituale. Una più attenta considerazione della Chiesa particolare, oggi, permette di precisa-

(168) La conferma di questa scelta di PO viene da una risposta della Commissione redattrice del decreto a 139 padri conciliari che avevano proposto di aggiungere al titolo ("Il ministero e la vita dei presbiteri") la specificazione "specialmente diocesani", per delimitare la trattazione e non dare l'impressione che il presbiterato si risolvesse nella diocesanità. Ecco la risposta della Commissione: «cum de ministerio Presbyterorum quaestio sit, et de vita earum uti exigitur ab ipso ministerio, declarationes schemati reapse valent de omnibus Presbyteris, qui in ministerio partem habent; ceterum Presbyteratus ordinatur ad ministerium, ita ut per se valeant declarationes de omnibus Presbyteris, quatenus de facto in ministerio partes habent. (*Relatio de singulis numeris*: AS IV, VII, 115). La Commissione si richiama dunque alla natura ministeriale del presbiterato per concludere che il decreto vale, nei diversi casi, proporzionalmente al grado di partecipazione concreta al ministero.

re questa relazione nei termini più concreti di *rapporto tra presbiterio e vescovo*. Il Concilio, certo, ha avuto il grande merito di ripristinare la teologia del presbiterio (cf PO 8), togliendo il prete dall'isolamento nel quale era stato relegato: ma lo ha fatto in termini ancora piuttosto generici, tanto che non si comprende bene la differenza tra la comunione che sussiste fra tutti i presbiteri della Chiesa universale e quella tra i presbiteri della medesima Chiesa particolare. Una più attenta trasposizione della teologia conciliare della Chiesa particolare al tema del presbiterio è ormai necessaria. Dato che il sacerdozio ministeriale del prete dice essenziale riferimento a quello pieno del vescovo e questi, a sua volta, ad una concreta comunità eucaristica, che è a pieno titolo "Chiesa di Dio", non si comprende solo in riferimento alla Chiesa universale, ma anche alla Chiesa particolare. Se il presbiterato fosse finalizzato ad una dignità personale, potrebbe essere anche a-locale; ma se, come ha stabilito il Concilio e come la ricerca successiva ha confermato, il presbiterato è *essenzialmente* ordinato al ministero, allora *fa essenzialmente riferimento ad una concreta Chiesa locale*, con il suo vescovo e i suoi preti. Un prete che prescindendo dal riferimento al suo presbiterio e al suo vescovo (e ciò può avvenire in vari modi) vive il proprio ministero in modo a-locale. Riprenderemo tra breve il filo di questi pensieri.

Un altro aspetto da precisare è *il rapporto tra prete e fedeli*: il Concilio, pensando in termini di Chiesa universale, lo ha configurato come rapporto tra *sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune*, e il post-Concilio ha dapprima oscillato tra una ri-clericalizzazione che svalutava il sacerdozio comune (tentazione cristomonista) e una laicizzazione che eliminava la differenza essenziale tra i due tipi di sacerdozio (tentazione ecclesiomonista), poi ha proseguito la riflessione nei termini di *teologia dei ministeri*, con le ambiguità segnalate; una più adeguata considerazione della Chiesa particolare, oggi, permette di parlare in termini più concreti di *relazione tra presidente e comunità*. Inserito nella Chiesa particolare, il ministero presbiterale assume i contorni della presidenza: in questa categoria sintetica si può ravvisare lo specifico compito del prete rispetto agli altri fedeli, poiché in essa si incrociano felicemente la dimensione cristologica con quella ecclesiologica del triplice ministero. Il presbitero, infatti, è prima di tutto colui che presiede l'opera di *evangelizzazione*, propria dell'intera comunità locale; ma è abilitato a questa presidenza solo in quanto ministro della mediazione di Cristo Profeta, ossia strumento vivo di questa Parola che viene da Cristo nello Spirito e testimone del fatto che questa Parola previene e costituisce la comunità. Il presbitero è poi colui che presiede *la celebrazione dei sacramenti* – e in particolare *dell'Eucari-*

*ristia* – che vengono celebrati dalla comunità tutta intera; ma può presiedervi solo in quanto ministro della mediazione di Cristo Sacerdote, ossia in quanto strumento vivo della grazia e del sacrificio di Cristo e testimone del fatto che questa grazia e questo sacrificio prevengono e costituiscono la comunità. Il presbitero è, infine, colui che presiede alla *vita di carità* della comunità, nella quale i singoli doni e carismi convergono per l'edificazione comune; ma vi è abilitato solo in quanto ministro di Cristo Pastore e Sposo, ossia in quanto strumento vivo dell'amore che viene da Cristo nello Spirito e testimone del fatto che questo amore previene e costituisce la comunità. Assegnare al prete il "carisma della presidenza" significa da una parte valorizzare i doni di cui ciascun battezzato, per il fatto di essere inserito nella vita trinitaria, viene dotato per l'edificazione della Chiesa <sup>(169)</sup> e dall'altra riconoscere al prete una specificità in ordine alla rappresentanza di Cristo a servizio dell'unità della Chiesa nel triplice ministero.

Da queste osservazioni sul rapporto con il vescovo, sul presbiterio e sulla relazione con il popolo di Dio, risulta evidente come il modello *agostiniano* di sacerdozio ordinato, che pone al centro il ministero, preferito dal Concilio a quello *dionisiano*, che invece pone al centro la mediazione, porti con sé un *inscindibile legame alla Chiesa particolare*: se il prete è ordinato essenzialmente per il ministero ecclesiale, il riferimento alla Chiesa particolare non è un "di più" facoltativo, ma ne connota la natura stessa. È merito soprattutto dei teologi milanesi avere mostrato che la diocesanità è un valore teologico-spirituale del ministero. Non avrebbe senso, proprio per la natura ministeriale del presbiterato, una ordinazione assoluta, cioè senza riferimento vivo ad una determinata Chiesa particolare. Si registrano invece, in alcune esperienze, forme di esercizio del ministero presbiterale diocesano a-locali, dove i punti di riferimento non sono più il proprio vescovo, il presbiterio della propria Chiesa e il popolo di Dio di quel territorio: questo distacco tra ministero del prete e Chiesa particolare costituisce oggi un pericolo paragonabile al progressivo distacco, verificatosi lungo il Medioevo, tra episcopato e Chiesa particolare. Il richiamo alla Chiesa universale, perciò, non dovrebbe mai diventare pretesto per evadere dalle concrete esigenze comunionali e missionarie della Chiesa particolare nella quale il prete è incardinato. Ma – si potrebbe

(169) Cf le importanti riflessioni di G. RAMBALDI, *Carismi e laicato nella Chiesa. Teologia dei carismi, comunione e corresponsabilità dei laici nella Chiesa*, «Gregorianum» 68 (1987) 57-101; A. VANHOYE, *Il problema biblico dei 'carismi' dopo il Vaticano II*, in *Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, 389-413; e soprattutto, dello stesso autore, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990.

obiettare – non è il Concilio stesso a dire che «il dono spirituale che i presbiteri hanno ricevuto nell'ordinazione non li prepara a una missione limitata e ristretta, bensì a una vastissima e universale missione di salvezza, 'fino agli ultimi confini della terra' (At 1,8), dato che qualunque ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli Apostoli» (PO 10)? E la *Pastores dabo vobis* non gli fa forse eco quando, al n. 32, afferma che «L'appartenenza e la dedizione alla Chiesa particolare non rinchiudono in essa l'attività e la vita del presbitero: queste non possono affatto esservi rinchiusi, per la natura stessa sia della Chiesa particolare sia del ministero sacerdotale»?

### 3.3.2. Il prete e il mondo:

la dimensione universale della missione presbiterale

Siamo così condotti ad un altro nodo del dibattito, che riguarda *la missione del prete nel mondo*. Il Concilio, come abbiamo notato, in PO 3 presenta un'impostazione insoddisfacente: il prete da una parte e il resto del mondo dall'altra. A questa idea il Concilio è approdato a causa di una insufficiente trasposizione della teologia della Chiesa particolare nel rapporto prete-mondo. È infatti la Chiesa particolare il primo soggetto della missione verso gli uomini: il prete si pone in rapporto al mondo non come un *isolato*, ma come membro di una Chiesa particolare nella quale gli uomini possono incontrare Cristo qui e ora. È dunque a livello locale che la missione della Chiesa universale prende forma e si concretizza, sulla base dei doni che ogni singola Chiesa riceve dallo Spirito per evangelizzare quella porzione di mondo in cui essa è inserita e di cui essa stessa fa parte. Il ministero del prete, in tal modo, entra nel ventaglio dei doni spirituali e nelle scelte concrete che caratterizzano la missione della sua Chiesa particolare: *egli porta il contributo della presidenza* in un'opera di evangelizzazione, celebrazione e vita di carità nella quale egli stesso si inserisce e che non deve né inventare né ignorare. In quest'ottica – la Chiesa particolare come soggetto di missione – si illumina anche la missione *ad gentes* da parte del prete: essa si caratterizzerà sempre meno come *scelta eroica individuale* (pure ammirevole) e sempre più come *dono della fede da parte di una Chiesa locale ad un'altra*. Non più tanto il presbitero che, per inclinazioni personali, grande generosità o magari delusioni pastorali, parte per la missione alle genti, quanto una Chiesa locale che si coinvolge nella trasmissione del Vangelo, inviando i suoi presbiteri ad una Chiesa sorella. In questo nuovo modello anche la missione che un prete esercita lontano dalla sua Chiesa locale è *parte della missione che*

*la sua Chiesa locale esercita nel mondo*: quel prete è sempre a servizio della propria Chiesa particolare, in una dedicazione che può prevedere modi di esercizio diversi ma che rimane sempre tale: è poi l'intera Chiesa particolare che si pone più evidentemente, attraverso una *missione diocesana*, a servizio della Chiesa universale. Esiste certamente ancora oggi il rischio di rinchiudere il ministero del prete entro coordinate troppo ristrette e particolari: ciò avviene specialmente quando la Chiesa locale viene identificata *sic et simpliciter* con l'esperienza (di parrocchia, gruppo, movimento o associazione) che si sta vivendo: allora la dimensione universale del ministero tende ad atrofizzarsi<sup>(170)</sup>; ma questo accade non perché si viva troppo intensamente il rapporto con la Chiesa locale, bensì perché – al contrario – non se ne respira sufficientemente la missionarietà.

Nell'ottica appena tracciata si risolve, in ultima analisi, il dilemma che aveva animato alcune discussioni conciliari: in che misura il prete può "uscire dalla Chiesa" per *immergersi nel mondo*? Lo schema: prete-nella-Chiesa/laico-nel-mondo è definitivamente superato: il rapporto con il mondo è proprio di tutta la Chiesa e quindi anche del prete e del vescovo; ogni cristiano, poi, lo declina concretamente a seconda del modo con il quale si specifica la sua vocazione. È dunque solo in seconda battuta che il prete e il vescovo (e in certa misura anche il diacono) accettano – rispetto al laico – una limitazione nel rapporto con il mondo, perché assumono ministeri che richiedono meno coinvolgimento in alcune dimensioni secolari<sup>(171)</sup>: questa limitazione non è ontologica ma solo pastorale: cioè ritenuta dalla Chiesa in certe situazioni e certi tempi più adeguata alla testimonianza di annuncio autorevole del Vangelo e di guida nella carità che il ministro ordinato è chiamato a dare. Non è dunque il laico che aggiunge qualche cosa al suo essere cristiano, ma è il non-laico, cioè il cristiano ordinato (o consacrato), che rinuncia ad attivare un tipo di servizio al mondo e alla Chiesa che deriva dal battesimo, per custodire meglio un altro tipo di servizio al mondo e alla Chiesa. In questo senso è vero che è il laico ad esprimere pienamente la natura secolare della Chiesa in tutti i suoi aspetti. Tutto ciò porta a restringere opportunamente la missione del prete ai soli tre uffici: questi costituiranno, allora, un ministero intraecclesiale? Se così fosse, si riaffaccerebbe ancora la scissione tra prete e laico che abbiamo escluso. Occorre

(170) Cf le pertinenti osservazioni di G. CANOBBIO, *La dimensione universale del ministero presbiterale*, «La Rivista del Clero Italiano» 59 (1988) 343-354.

(171) Cf CIC 285-287: incarichi pubblici, commercio, militanza nei partiti politici, direzione di sindacati.

invece osservare che, sotto un'*angolazione locale*, i confini tra la Chiesa e il mondo sono molto meno netti di quanto si pensi comunemente: nel concreto esercizio del ministero, infatti, non ha ragion d'essere una netta separazione tra annuncio, celebrazione e guida pastorale, poiché tutti e tre gli uffici vengono esercitati contemporaneamente nella Chiesa e nel mondo. L'unità fra i "munera" che, come abbiamo lasciato emergere nel corso della ricerca, rappresenta uno dei guadagni più cospicui del Concilio, permette dunque di affrontare il rapporto prete-mondo in un'ottica più adeguata. Quando *il prete presiede all'annuncio della Parola* in tutte le sue gradazioni (dalla pre-evangelizzazione alla catechesi, passando attraverso l'evangelizzazione, l'omelia, ecc.) non è solo predicatore, ma già in certo modo liturgo e pastore: liturgo, perché sta preparando l'offerta a Dio della vita di chi ascolta la Parola; pastore, perché sta facendo risuonare negli ascoltatori la voce del buon pastore e, così, sta già iniziando l'opera di raduno del gregge. Quando *il prete presiede alla celebrazione dei sacramenti e soprattutto dell'Eucaristia*, non è solo liturgo, ma è anche in certo modo annunciatore e pastore: annunciatore, perché nei sacramenti risuona la Parola che rivela la grazia in essi trasmessa; pastore, perché nei sacramenti e specialmente nell'Eucaristia raccoglie il gregge in unità. Quando, infine, *il prete guida pastoralmente il popolo di Dio*, è anche in certo modo annunciatore e liturgo: annunciatore, perché ogni gesto pastorale è almeno implicitamente trasmissione della novella dell'amore di Dio; liturgo, perché ogni azione autenticamente pastorale è un aiuto per il fedele ad offrire la propria vita come sacrificio spirituale a Dio. La coimplicazione che esiste tra Parola, Sacramenti e Carità fonda l'unità intima fra i tre relativi ministeri e impedisce di contrapporre un aspetto missionario esercitato verso il mondo (annuncio) ad un aspetto culturale esercitato verso la Chiesa (sacramenti o guida pastorale).

### 3.3.3. La carità pastorale:

il ministero come alimento della vita spirituale

Un altro punto molto attuale e strettamente collegato ai precedenti riguarda, a nostro avviso, *il concetto di carità pastorale* come via specifica di santità del presbitero <sup>(172)</sup>. Carità, innanzi tutto. Il Concilio ha stabilito una volta per tutte come la carità sia la via di perfezione comune a tutti i battezzati: che ciascun cristiano è chia-

(172) Per una presentazione organica del concetto, cf P. RABITTI, *Il prete: l'uomo della carità pastorale. Note sulla spiritualità del prete diocesano*, Bologna, Dehoniane, 1980.

mato a santificarsi (cf LG cap. V) e la santificazione avviene nella carità: misura cristiana della santità non sono di per sé i voti monastici, le pratiche ascetiche, la meditazione e nemmeno la miriade di impegni a favore del prossimo; misura della santità è la carità che viene immessa dentro a tutte queste – ed altre – azioni. Ma – altro dato universalmente acquisito dopo il Concilio – non c'è un solo modo di vivere la carità: c'è, ad esempio, un modo matrimoniale, uno monastico, uno religioso, uno laicale, uno ministeriale. Il ministro ordinato ha dunque un suo modo specifico di vivere la carità: si santifica vivendo *la carità nella forma pastorale*. Il concetto di carità pastorale è stato così inteso dal Vaticano II – che lo aveva mutuato dalle riflessioni del Card. Mercier –: «rappresentando il buon Pastore nello stesso esercizio della carità pastorale, (i presbiteri) troveranno il vincolo della perfezione sacerdotale che realizzerà l'unità nella loro vita e attività» (PO 14). Il Magistero successivo, universale e italiano, è ritornato, come abbiamo notato, sull'importanza della carità pastorale. Perché questa insistenza? Perché la carità pastorale è capace di mettere unità fra i vari aspetti del ministero del prete (contro le tensioni tra annuncio e culto, culto e pastorale, annuncio e pastorale) e fra questo ministero stesso, globalmente considerato e la vita spirituale (contro le sempre insorgenti tensioni tra apostolato e preghiera, attività e contemplazione). Con questa scelta – che rispecchia l'inversione nel titolo del decreto PO a cui abbiamo fatto cenno – il Concilio indica chiaramente che la vita spirituale del prete è plasmata sul ministero nelle sue tre articolazioni fondamentali. Sia che nel concreto esercizio prevalga la parola, o i sacramenti o la guida pastorale – se l'anima di tutto è la carità pastorale, il ministero santifica e alimenta la vita spirituale. Tutto ciò sta ormai entrando nella coscienza dei presbiteri.

Anche in questo campo, però, sembra che non siano state ancora dedotte tutte le conseguenze a motivo di un *insufficiente riflesso della teologia della Chiesa locale*. Il Concilio ha già compiuto – ancora una volta – un passo enorme con la formulazione della carità pastorale: ma non ha rivestito questa categoria di un'adeguata teologia della Chiesa locale: né lo hanno fatto le successive riflessioni sul prete – se si eccettuano i teologi milanesi – sempre assorbite dalla questione del fondamento teologico. Se infatti si considera la teologia della Chiesa locale, si vede come il principio interiore-universale della carità pastorale vada integrato con un principio esteriore-particolare, che deve ugualmente alimentare la spiritualità del prete: cioè il riferimento al vescovo, al presbiterio e al popolo di Dio, che si concretizza nelle scelte pastorali (progetti, linee, piani, indicazioni) della Chiesa locale nella quale il

presbitero esercita la sua missione. Di qui la necessità che la spiritualità del prete diocesano sia connotata e alimentata soprattutto dalle scelte pastorali diocesane, che rappresentano la concreta configurazione che il vescovo, in comunione con il presbiterio e tutto il popolo di Dio, intende dare alla missione della Chiesa in quel luogo e in quel tempo. Per essere veramente *pastorale*, la carità vissuta dal ministro non dovrà nutrirsi solo di atteggiamenti interiori – per quanto elevati – ma dovrà inserirsi nel cammino della propria Chiesa locale. Se questo è vero, la vita spirituale del prete diocesano non potrà avere come punto di riferimento *primario* qualche autorità o fonte extra-diocesana: altre spiritualità potranno fare da supporto al prete, ma non configurare fondamentalmente la sua carità pastorale <sup>(173)</sup>. È vero che una spiritualità del prete diocesano, è in parte ancora da costruire – non può certo beneficiare, come ad esempio quella monastica, di quasi diciotto secoli di tradizione –, ma è ormai chiaro che il prete diocesano

(173) Afferma in proposito la *Pastores dabo vobis* al n. 31: «Occorre considerare come valore spirituale del presbitero la sua appartenenza e la sua dedizione alla chiesa particolare (...). Il rapporto con il vescovo nell'unico presbiterio, la condivisione della sua sollecitudine ecclesiale, la dedicazione alla cura evangelica del popolo di Dio nelle concrete condizioni storiche e ambientali della chiesa particolare, sono elementi dai quali non si può prescindere nel delineare la configurazione propria del sacerdote e della sua vita spirituale (...). È necessario che il sacerdote abbia la coscienza che il suo 'essere in una chiesa particolare' costituisce, di sua natura, un elemento qualificante per vivere la spiritualità cristiana (...). Al cammino verso la perfezione possono contribuire anche altre ispirazioni o riferimenti ad altre tradizioni di vita spirituale, capaci di arricchire la vita sacerdotale dei singoli e di animare il presbiterio di preziosi doni spirituali. È questo il caso di molte aggregazioni ecclesiali antiche e nuove, che accolgono nel proprio ambito anche sacerdoti: dalle società di vita apostolica agli istituti secolari presbiterali, dalle varie forme di comunione e di condivisione spirituale ai movimenti ecclesiali (...). L'appartenenza del sacerdote alla chiesa particolare e la sua dedizione, fino al dono della vita, per l'edificazione della chiesa 'nella persona' di Cristo Capo e Pastore, a servizio di tutta la comunità cristiana, in cordiale e filiale riferimento al vescovo, devono essere rafforzate da ogni altro carisma che entri a far parte di un'esistenza sacerdotale o si affianchi ad essa». Dunque: il primato è della spiritualità diocesana, mentre altre spiritualità possono essere arricchenti – non nel senso di dare contenuti nuovi ma di aiutare a vivere più intensamente i contenuti della spiritualità diocesana – e comunque mai sostitutive o primarie. Su questi punti la verifica sarà molto concreta per ogni prete diocesano che si dica appartenente anche ad un'altra spiritualità: il suo punto di riferimento pastorale e dottrinale primario è il vescovo o un'altra persona? Questo prete privilegia l'incontro con il presbiterio diocesano e il suo apporto ad esso o con i preti del proprio movimento o del proprio sodalizio? E ancora: la spiritualità extra-diocesana di tale prete è tale da condizionare l'attenzione pastorale alla porzione di popolo di Dio al quale è mandato oppure riesce veramente ad essere il 'prete di tutti'? Quali sono le sue letture e le sue meditazioni? Assorbe e pratica le linee pastorali del vescovo e della diocesi? E così via.

non può sostanzialmente evadere la necessità di fare comunione con il proprio vescovo, il proprio presbitero e la parte di popolo di Dio al quale è inviato: pena un esercizio del ministero che potremmo definire a-storico, perché avulso dalle scelte pastorali e missionarie che quella determinata Chiesa, in quel determinato luogo e tempo, compie sotto la luce dello Spirito.

Un'ultima osservazione, sempre nell'ottica dell'esercizio del ministero dentro la Chiesa locale, riguarda uno dei punti appena toccati: *il rapporto fra i tre compiti del prete*. Il Concilio ne ha precisato l'armonia e le molteplici relazioni. La figura di prete che ne emerge è quella di un ministro che integra l'annuncio, la celebrazione e la guida pastorale nel modo richiesto dalla concreta configurazione del ministero che gli viene affidato. Un ministero mono-dimensionale (che si risolvesse, ad esempio, solo nella celebrazione dei sacramenti) non si concilierebbe facilmente con la visione conciliare del prete. Come scrive K. Lehmann: «anche nel caso di una specializzazione, non ci si può votare esclusivamente a una dimensione»<sup>(174)</sup>. Se all'epoca della contestazione, almeno in Italia, il pericolo era quello di negare il ministero del culto in nome del ministero della Parola, oggi sembra vero – almeno in alcuni ambienti – piuttosto il contrario: fino ad arrivare a gruppi e movimenti che teorizzano e praticano al loro interno il netto distacco tra “munus sanctificandi” (riservato al presbitero) e “munus docendi” e “pascendi” (riservati ad altre autorità che non sono né il presbitero né il vescovo): in questo modo il prete si trova nella situazione teologicamente insensata di radunare una comunità eucaristica della quale è sì riconosciuto *presidente* in quel momento, ma verso la quale egli non esercita, al di fuori del culto, altri compiti presidenziali. Lasciando da parte questa situazione estrema, esistono criteri per valutare quanto la specializzazione nuoccia alla significatività del ministero presbiterale? Uno sguardo alla storia e alla geografia del ministero ordinato farebbe emergere differenze anche molto spiccate nel suo concreto esercizio: e ciò dimostra, se ce ne fosse bisogno, che il prete non è un essere a-temporale e a-spaziale, ma pienamente inserito nei problemi pastorali della Chiesa del suo tempo. L'accentuazione dell'uno o dell'altro compito – fatto salvo lo sforzo per un loro esercizio armonioso e proporzionato – dipenderà dunque dalla situazione spazio-temporale in cui il ministero presbiterale viene esercitato in obbedienza al vescovo e dalla condizione personale-vocazionale del presbitero che lo esercita. Il

(174) *Il ministero nella Chiesa oggi*, «Communio» 59 (1981) 25-39: 32. Già E. BARTOLETTI affermava che separare le tre funzioni «sarebbe come dividere il cuore stesso della Chiesa»: *Il sacerdozio ministeriale*, Roma, Città Nuova, 1978, 160.

documento della Commissione Teologica Internazionale sul ministero sacerdotale osservava giustamente che il carattere vario dell'esercizio del ministero dipende dalla varietà delle situazioni pastorali. Là dove la fede è una realtà diffusa e si trasmette in larga misura attraverso la famiglia e l'ambiente, tende a prevalere il ministero sacramentale, che segue o prepara il ministero pastorale; là invece dove la fede non esiste o è gravemente minacciata, prevale il ministero della parola (175). Nell'odierno contesto italiano (ed europeo-occidentale), stando alle ripetute indicazioni dei vescovi e del Papa in ordine all'urgenza di una nuova evangelizzazione, occorre probabilmente puntare di più sul ministero della parola (dalla evangelizzazione alla catechesi, dall'omelia alla teologia): sia a livello di preparazione seminaristica sia a livello di formazione permanente dei presbiteri.

ERIO CASTELLUCCI  
Via Lunga, 49  
47100 Forlì (FO)

7 dicembre 1995

(175) *Le ministère sacerdotal*, 84, nota 6.