

IL PRETE NEL CAMBIAMENTO: TEOLOGIA E COSCIENZA DI SÉ

SOMMARIO: 1. TEOLOGIA DEL MINISTERO E AUTOCOMPRESIONE DEL PRETE — 2. IL RAPPORTO TRA MINISTERO E NUOVE FIGURE MINISTERIALI — 3. IL PRETE NEL QUADRO DELLA CHIESA COME *COMMUNIO* — 4. IL COMPITO DELLA TEOLOGIA DEL MINISTERO: AL DI LÀ DELL'ANTINOMIA TRA DEDUZIONE CRISTOLOGICA E FONDAZIONE ECCLESIOLOGICA

1. TEOLOGIA DEL MINISTERO E AUTOCOMPRESIONE DEL PRETE

Questo intervento, nell'economia del presente Quaderno Pastorale, non ha lo scopo di ricostruire la teologia del ministero, né il dibattito che ha travagliato ad ondate successive il periodo postconciliare. Per questo esistono già ricostruzioni disponibili, ed io stesso mi sono dedicato per quasi un decennio a disegnare la discussione fino alla soglia degli anni '90 del secolo appena trascorso¹. D'altra parte lo spoglio delle bibliografie e uno sguardo sulle pubblicazioni degli ultimi dieci anni non rivela più un interesse consistente alla teologia del ministero, ma piuttosto un'attenzione ai temi pratici². In

¹ F.G. BRAMBILLA, «Comunità e ministero: il dibattito sul prete», *Rivista del Clero Italiano* 58 (1983) 268-273; Id., «Nuove prospettive nella teologia del ministero», *Rivista del Clero Italiano* 68 (1987) 726-740; Id., «Per una teologia del ministero ordinato», in E. CAPPELLINI (a cura di), *Episcopato, Presbiterato, Diaconato. Teologia e diritto canonico*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 11-74; ma soprattutto in modo sintetico: Id., «La teologia del ministero: stato della ricerca», in G. COLOMBO (a cura di), *Il Prete. Identità del ministero e oggettività della fede* (= *Disputatio* 2), Milano, Glossa, 1990, 51-122; una ricostruzione complementare che risale fino all'immediato postconcilio: E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto «Presbyterorum Ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale», *ScCatt* 124 (1996) 3-68, 195-261.

² Ho potuto consultare tre bibliografie abbastanza ampie: la prima nel manuale

particolare due fronti piuttosto risonanti hanno per così dire sequestrato l'attenzione: la questione dell'ordinazione femminile, la tematica dei ministeri pastorali, su cui peraltro vi sono stati due interventi specifici del Magistero, per quanto di diverso peso, il primo dottrinale, il secondo regolativo e pastorale³. Un nuovo interesse per la domanda teologica, tuttavia, proviene dalle inchieste che sono state l'occasione prossima – come è ricordato nell'editoriale – del progetto del Quaderno. Si tratta di inchieste che mettono in luce l'autocomprensione del prete nel vivo dell'esercizio del suo ministero. Lo scendere del secolo, anzi del Millennio, ha favorito un tipo simile di sondaggi. Due sono di particolare rilievo: la prima inchiesta, *Priester 2000*, è stata condotta su un campione di quasi 3000 preti cattolici nell'area mitteleuropea (Germania, Austria, Svizzera, Croazia, Polonia), di cui è stata appena pubblicata la documentazione⁴, anticipata un anno prima dallo studio interpretativo di P.M. Zulehner e A. Henner-sperger⁵; la seconda inchiesta riguarda l'area italiana e sarà prossimamente pubblicata con gli studi interpretativi per i tipi de *Il Mulino*⁶. Entrambe le inchieste si sono premurate di raccogliere le loro indagini attorno ad alcune tipologie che polarizzano le dominanti dell'au-

appena pubblicata di E. CASTELLUCCI, *Il Ministero ordinato* (= Nuovo Corso di teologia sistematica 10), Brescia, Queriniana, 2002, 351-381; la seconda nel panorama della teologia del ministero di lingua tedesca: J. MÜLLER, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg, Echter, 2001, 338-372; la terza nel volume di G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie - Pastorale Praxis - Spiritualität*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2000, 423-440.

³ Lettera Apostolica *Ordinatio sacerdotalis*, 22.05.94, EV 14, 1340-1348; cf. «Ordinazione delle donne e autorità della Chiesa. Lettera di Giovanni Paolo II, commenti e reazioni», *Il Regno Documenti* 39 (1994) 386-387; «Nota di presentazione della lettera apostolica "Ordinatio sacerdotalis"», in CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Dall'Inter Insigniores all'Ordinatio Sacerdotalis: Documenti e commenti*, Prefazione di S. Ecc. Mons. T. BERTONE, Introduzione di S. Em. il Card. J. RATZINGER (= Documenti e Studi 6), Civitas Vaticana, Libreria Editrice Vaticana, 1996, 199-201. L'istruzione sui ministeri pastorali è del 15 agosto 1997 dal titolo: CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, *Ecclesiae de Mysterio. De fidelium laicorum cooperatione sacerdotum ministerium spectante*, 15.08.97, EV 16, 671-740 = «Collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti», *Regno Doc* 43 (1998) 28-35.

⁴ P.M. ZULEHNER, *Priester im Modernisierungsstress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000*, Ostfildern, Schwabenverlag, 2001.

⁵ P.M. ZULEHNER – A. HENNERSPERGER, *Sie gehen und werden nicht matt. (Jes 40,13) Priester in heutiger Kultur. Ergebnisse der Studie Priester 2000*, Ostfildern, Schwabenverlag, 2001; pubblicata in italiano «Prete nella cultura contemporanea», *Il Regno* 14 (2001) 483-498.

⁶ L'inchiesta è stata commissionata dalla chiesa italiana. Successivamente è stata affidata ad alcuni studiosi l'interpretazione dei dati. I saggi appariranno presso l'Editrice *Il Mulino*.

l'autocomprensione del ministero nell'attuale mutamento d'epoca. Ad esempio, nella grande inchiesta *Priester 2000* le domande ruotavano attorno a tre parametri: il riferimento cristologico del ministero; il riferimento comunitario del ministero; l'origine del ministero. Dalla diversa ponderazione dei tre elementi la ricerca ha ricavato quattro tipologie fondamentali del prete, connotandole con la caratteristica emergente: il chierico atemporale; l'uomo di Dio aperto al tempo; l'uomo di chiesa prossimo al tempo; la guida della comunità adeguata al tempo⁷. Simile la tipizzazione della ricerca italiana, con una denominazione forse più giornalistica: il prete della «mediazione», il prete di Wojtyła, i nostalgici reattivi, gli sfiduciati-sociali, con una partizione numericamente quasi uguale per i primi tre gruppi, mentre l'ultimo è costituito da una minoranza. Non ci interessa per ora discutere né i criteri che hanno presieduto alla configurazione delle tipologie, né l'etichettatura delle medesime in ambedue le inchieste. È noto il margine di congetturalità dell'inchiesta sociologica e dei parametri di una ricerca, che sarà certamente discusso nelle recensioni competenti. Anche la denominazione è inevitabile che sconti una certa concessione alla fruibilità del lettore: più ambivalente nell'inchiesta mitteleuropea, quasi ad indicare anche nella titolatura la difficoltà a stabilire chiaramente i confini fra le tipologie; più giornalistica nell'inchiesta italiana, evocativa delle tendenze in atto, quasi osservabili già ad occhio nudo. Nondimeno resta interessante la descrizione analitica dei diversi modelli e le sfumature delle risposte al mutamento epocale. Le tipologie ci danno uno sguardo sul caleidoscopio dell'autocoscienza del prete nel passaggio al terzo Millennio.

Per il profilo della nostra riflessione interessata alla teologia del ministero, la questione si precisa nel modo seguente: che rapporto c'è tra il mutamento postconciliare della teologia del ministero e i modelli di autocomprensione del prete? Il dibattito acceso che ha attraversato la stagione postconciliare come ha influito sull'autocoscienza del prete? Il trapasso della teologia del ministero da una concezione sacrale/sacerdotale ad una ministeriale, da una visione cristologica ad una ecclesiologica ha influito sull'autocomprensione del ministero? Oppure è stato prevalentemente il mutamento sociale o, in modo più determinato, la diversa posizione del rapporto tra chiesa e cultura e tra chiesa e società ad illuminare di luce nuova o ad allungare le sue ombre sul modo di intendere la missione del prete? Il ministero del prete è strettamente solidale alla missione della

⁷ Il formulario per l'individuazione delle tipologie risale al 1971 e fu approvato dalla Conferenza Episcopale Tedesca: formulario e tipologie sono riportate in *Il Regno* 14 (2001) 484.

chiesa: mutando la seconda il primo deve ritrascriversi dentro una diversa pratica dell'evangelizzazione. D'altra parte la missione della chiesa è particolarmente permeabile al mutamento culturale e, quindi, bisogna supporre che i cambiamenti intercorsi nel tumultuoso periodo conciliare abbiano profondamente inciso non solo sull'immagine della chiesa – come è stato fatto notare da molte parti – ma anche sulla figura del prete. Tra chiesa, ministero e società si stabilisce pertanto una complessa interazione, né si può pensare che la riflessione teologica sia rimasta immune dalle interrogazioni radicali che provengono da un rapporto tanto vitale e travagliato. La stessa teologia dogmatica o sistematica non si interessa oggi alla figura storica della chiesa e del ministero con una pretesa deduttiva, quasi che a procedere da una visione teologica si possa derivare direttamente una pratica della missione ecclesiale e del servizio ministeriale. Il rapporto tra verità teologica della chiesa (e del ministero) e configurazione storica è più articolato, è una variante significativa del rapporto tra verità e storia ed è noto che i mutamenti storici della chiesa e le figure sociologiche del ministero abbiano interagito profondamente con la loro coscienza teologica.

el quadro del presente Quaderno Pastorale sono dunque interessato alla *domanda* sul reciproco influsso tra teologia e prassi storica del ministero, nel senso che mi chiedo se l'incremento della riflessione teologica degli anni '80 ha influito sull'autocomprensione del ministero, se le obiettive oscillazioni contenute nelle teologie post-conciliari del ministero abbiano riversato la loro incertezza sulla coscienza presbiterale, o se quest'ultima non resti debitrice del mutamento civile e del modo con cui la chiesa pensa la sua missione. Proprio perché il rapporto non può essere configurato in termini deduttivi, dalla teologia alla pratica e alla coscienza di sé del prete, si può formulare anticipatamente l'ipotesi che lo sfuocamento dell'attuale autocomprensione ministeriale non derivi soltanto dalle differenti accentuazioni delle teologie sul prete, ma anche e, forse, soprattutto da problemi più complessi che toccano la temperie culturale della vicenda della chiesa nell'epoca contemporanea. Basterebbe leggere due libri che hanno riscosso un certo interesse, di due aree culturali differenti, per rendersi conto della posta in gioco⁸. La questione del ministero resta forse il *test* più significativo del rapporto tra chiesa e società.

⁸ G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995; tr. it., *Immaginare la Chiesa cattolica*, Milano, San Paolo, 1998; M. KEHL, *Wohin gebet die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg, i. Br., Herder, 1996; tr. it., *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia, Queriniana, 1998.

In effetti, come ho già mostrato altrove⁹, la riflessione teologica sul prete ha trovato un punto di incandescenza negli anni '80 proprio in conseguenza di fattori pratici. A provocare la riflessione sono state anzitutto situazioni peculiari di carattere pastorale: la grave penuria di clero in certe regioni dell'Europa e delle Americhe; alcune esperienze e prassi del ministero nel contesto di comunità alternative; l'esperienza delle comunità di base dell'America latina sullo sfondo della teologia della liberazione. Queste situazioni pastorali hanno stimolato la teologia a discutere della legittimità di queste esperienze. È stato forse il fronte più rumoroso e combattivo, ma non è detto che le soluzioni proposte abbiano fatto avanzare la comprensione teologica del ministero ordinato. È facile però intuire il problema soggiacente: per quale concezione di chiesa viene delineata una determinata figura del prete? Qual è il rapporto tra interpretazione teologica e differenti figure storiche del ministero? el frattempo negli anni '90 la situazione si è mossa: la penuria del clero è diventata endemica nel Nord Europa e comincia a impensierire seriamente anche la chiesa delle altre nazioni e dell'Italia in particolare. Se, negli anni '80, la ricerca teologica si era concentrata prevalentemente sulla questione del «diritto» (teologale) delle comunità ad avere l'eucaristia e di conseguenza un ministero che la presiedesse (con la problematica conseguente di mettere in discussione gli impedimenti che eventualmente inibivano il realizzarsi di tale diritto, indicati nel celibato e nel divieto al sacerdozio delle donne), la letteratura degli anni '90 ha spostato l'accento sul rapporto tra ministero ordinato e figure ministeriali nella chiesa. La situazione degli operatori pastorali, soprattutto nei paesi di lingua tedesca, divenuta nel frattempo molto pressante per il peso ministeriale che questi laici a tempo pieno hanno nel concreto lavoro pastorale, il significato ecclesiologico del loro servizio, la delimitazione dei compiti e delle competenze, il sorgere di alcune tensioni, hanno ormai spostato il senso della domanda sul ministero concentrandola sul senso di una più diffusa ministerialità nella/della chiesa per espletare la sua missione. Tralasciando la questione propriamente teologico/dogmatica del sacerdozio alle donne, il problema oggi più incidente sull'autocomprensione del prete è certamente il rapporto tra ministero ordinato e nuove figure ministeriali di rilievo pastorale e missionario. La questione non si pone solo nell'area anglosassone, ma ha già avuto una risonanza anche in Francia e, recentemente, anche in Italia. La discussione sulla pratica del ministero all'interno di una molteplicità di figure

⁹ F.G. BRAMBILLA, «La teologia del ministero: stato della ricerca», 51-66.

ministeriali, ha suscitato, quasi naturalmente, la domanda sulla «Chiesa come *communio*», non tanto come problema teologico, ma come questione del funzionamento pastorale della chiesa quale *communio*, dalla sua dimensione locale fino a coinvolgere le dinamiche comunionali della chiesa universale. La domanda sul funzionamento della *communio* (e in essa il ministero nei suoi diversi gradi) allarga obiettivamente l'orizzonte del problema, ma forse fa ritrovare l'ottica più vera dell'autocoscienza ministeriale: non è possibile una teologia dell'ordine se non all'interno della chiesa *quale communio* e che funziona *come communio*. Tale allargamento fa ritrovare la questione propriamente teologica del ministero alla quale era approdata la riflessione degli anni '80: la teologia sistematica sul prete oscillava tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica, senza pervenire ad una composizione soddisfacente dell'antinomia. Se l'assestamento della riflessione teologica risultava precario, come è stato messo in luce nei bilanci all'inizio degli anni '90, ci si deve domandare se questa insufficiente maturazione lasci traccia nell'incertezza dell'auto-comprensione del prete sulla soglia del terzo Millennio, come appare dalle polarizzazioni più consistenti segnalate dalle inchieste sopra citate. Sono dunque tre le piste del nostro aggiornamento sulla teologia del ministero in prospettiva pastorale: il rapporto tra ministero e nuove figure ministeriali; il prete nel quadro del funzionamento della chiesa come *communio*; la ricaduta sulla teologia del ministero nella dialettica tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica.

2. IL RAPPORTO TRA MINISTERO E NUOVE FIGURE MINISTERIALI

La discussione sul ministero, ripresa intorno agli inizi degli anni '80, presentava accenti e connotazioni sensibilmente diversi rispetto alla vicenda precedente. La questione sembrava restringersi ad un ambito preciso: quello del *rapporto tra ministero e comunità*. La problematica è nata nel contesto di differenti esperienze e/o prassi che, se apparivano alternative e diversamente articolate rispetto ai gradi tradizionali del ministero, intendevano nondimeno proporsi con un intento evangelico e missionario. Si è parlato in proposito di «progetto di nuovo ministero», «nuova concezione», «seconda svolta della discussione postconciliare sul ministero»: qualcuno ha tentato anche una caratterizzazione comune del fenomeno, diversificato per scopi pratici e per grado di riflessione teologica¹⁰. In questo orien-

¹⁰ Cf ad es J. GALOT, «Un nuovo ministero sacerdotale?», *CivCatt* 133 (1982) 2: 117-

tamento si lasciano fissare in modo schematico due elementi comuni: l'*interesse pratico* che motiva la ricerca storica, la riflessione teologica e la proposta di nuove figure del ministero; la connotazione essenzialmente *ecclesiale* del ministero, visto prevalentemente come «funzione» per l'edificazione della comunità. Da questi elementi derivano due corollari teologico-pratici, e cioè il diritto della comunità all'Eucaristia e, di conseguenza, il diritto ad un ministero che la presieda. Allora si tiravano subito anche le conseguenze: se i criteri di ammissione erano troppo selettivi – e tra questi venivano indicati soprattutto il celibato e il divieto del sacerdozio alle donne – era necessario accantonarli in favore del diritto della comunità ad avere un presidente. È interessante notare che il legame del prete all'Eucaristia, che costituiva il vincolo essenziale della contestata immagine «sacrale» • «sacerdotale» del prete, veniva di nuovo ricollocato al centro attraverso la mediazione della comunità. Se a partire dal Concilio il rapporto del prete al Vescovo passa dal piano giurisdizionale al livello sacramentale¹¹, la relazione con il Vescovo concentra l'attenzione non più sull'aspetto comune dello «stato» sacerdotale, bensì sulla funzione di edificazione della comunità, la chiesa locale e/o particolare. È un fatto che il prete nella comprensione postconciliare è polarizzato al servizio alla comunità e alla sua missione, nel riferimento al Vescovo¹². Questa maggiore determinazione fu senza dubbio benefica, poiché metteva in luce il legame obiettivo che vincola il ministero alla chiesa locale.

Tuttavia, nella discussione degli anni '80, sembrava che il rapporto si capovolgesse: non andava più dal ministero alla comunità, ma dalla comunità al ministero. La nozione di «comunità» appariva fluttuante tra un concetto ecclesologico e una connotazione sociologica¹³. Da

128; A. MARRANZINI, «Teologia del Sacerdozio dopo il Vaticano II», *Asprenas* 28 (1982) 111-154; U. RUH, «Im Spannungsfeld von Gemeinde und Amt», *HerKorr* 39 (1985) 130-133.

¹¹ Su questa vicenda H. DENIS, «La teologia del presbiterato da Trento al Vaticano II», in Y. COGAR - J. FRISQUE (a cura di), *I Preti. Formazione, ministero e vita*, Roma, AVE, 1970 (or. 1968), 105-154; K.J. BECKER, «Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt», in *Der priesterliche Dienst*, II, Freiburg i.B., Herder, 1970, 60-109; S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, Roma, Paoline, 1983, 64ss e ancora Id., «La teologia del presbiterato al Concilio di Trento», *ScCatt* 99 (1971) 331-358.

¹² Sul decreto del Vaticano II cf R. WASSELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du décret «Presbiterorum Ordinis» de Vatican II*, Paris 1968; P.J. CORDES, *Sendung zum Dienst*, Frankfurt, 1972.

¹³ Per l'incidenza e la polisemia del tema/termine «comunità» nella comprensione del ministero si veda l'articolo di J. RATZINGER, «Diritto della comunità all'eucaristia? La «comunità» e la cattolicità della Chiesa», in *Elementi di teologia fondamentale*,

qui derivava la rivendicazione del duplice diritto all'Eucaristia e alla sua presidenza. Ma non era precisato quale fosse il soggetto ecclesio-logico che potesse avanzare tale pretesa. La questione teorica del duplice diritto nasceva dalle esperienze ecclesiali e dalle prassi pastorali che stavano sullo sfondo. Per un verso, ci si riferiva agli esperimenti di comunità particolari e di operatori pastorali che pullulavano nel Nord Europa, connessi con la cronica mancanza di ministri ordinati: si trattava di comunità di base che sovente esprimevano prassi alternative e illegali, almeno dal punto di vista del diritto ecclesiale. Per altro verso, il contesto era quello dell'esperienza ecclesiale delle «comunità di base» dell'America latina che si richiamavano ad una concezione di chiesa come sacramento dello Spirito Santo, da cui derivava una visione «carismatica» del ministero. La diversità delle comunità assai varie per consistenza, impostazione ecclesio-logica e interesse pastorale ha generato una riflessione teologica disparata. Ad ogni modo, la teologia del ministero prodotta a partire da questi interessi pratici, non ha potuto certo legittimare ogni risultato. I sostenitori di tale prospettiva non si sono esonerati da un confronto teologico con la grande tradizione cristiana. Infatti, la ripresa ermeneutica della tradizione aveva di mira la riscoperta di spazi creativi per la possibilità di mutamenti nella struttura ecclesiale.

Nel mio contributo degli anni '90 ho ricordato in proposito la produzione di Schillebeeckx, anticipata da un numero monografico di *Concilium*¹⁴ dedicato al «diritto delle comunità ai presidenti», dove il nostro A. è intervenuto direttamente sul tema¹⁵. Soprattutto il primo volume di Schillebeeckx sul ministero, che si presentava materialmente come una raccolta scelta di saggi precedenti, ha attirato l'attenzione¹⁶. Questo testo ha sollevato non poche difficoltà sia in sede teologica¹⁷, sia per l'intervento della Congregazione per la Dottrina

Brescia, Morcelliana, 1986, 203-219: in esso si delinea la vicenda storica del concetto di «comunità», soprattutto nel periodo moderno (207-214).

¹⁴ Il numero di *Concilium* è intitolato: *Il diritto di una comunità ecclesiale ad un presidente* ed è del 1980, n. 3: 393-558 con i contributi di Schillebeeckx, J.B. Metz, S. Dianich, H. Waldenfels, N. Greinacher, H.-J. Vogels.

¹⁵ «Christelijke gemeente en haar ambtsdragers», *Conc* (N) 16 (1980) n. 3: 77-103; tr. it. «La comunità cristiana e i suoi ministri», *Conc* (I) 16 (1980) n. 3: 512-558.

¹⁶ *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal, H. elissen, 1980: il saggio è stato subito tradotto nelle maggiori lingue: *Ministry. A Case for Change*, London 1981; *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ*, New York, 1981; *Le ministère dans l'Église*, Paris, 1981; *Das kirchliches Amt*, Düsseldorf, 1981; *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid, 1983; *Il Ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia, Queriniana, 1981.

¹⁷ Molti gli interventi critici sul volume. Tra essi ricordo i più importanti: J. AMBAUM,

della Fede¹⁸. La tesi fondamentale del volume sosteneva la *connotazione essenzialmente ecclesiale del ministero ordinato*, nel duplice senso che ciascuna comunità ha diritto ad una presidenza e che la natura del ministero consiste nel suo concreto riferimento ecclesiale. I due aspetti, teorico e pratico, si saldavano così in un'unica affermazione. Ciò che era caratteristico del saggio, però, era lo sforzo di documentare questa visione attraverso la ricerca storica. L'indagine storica non era solo funzionale alla giustificazione di una prassi, ma voleva verificare se questa era *secundum scripturas*: una concreta prassi ecclesiale non dimostra la sua rettitudine (*ortoprassi*) se non per la mediazione del momento teorico-critico, che la mostra coerente col sentire della grande tradizione ecclesiale, eventualmente sottoponendola anche a una critica cristiana. È per questo che lo sforzo più consistente era dedicato all'ermeneutica storica. Una conferma nella stessa direzione, anche se più cauta dal punto di vista delle conclusioni pratiche, si trovava nel volume pubblicato nel 1985¹⁹, dove Schillebeeckx riprendeva la questione daccapo.

Nella stessa direzione si collocava J. Moingt²⁰. Il gesuita francese intendeva superare la distinzione preti-laici, poiché la concezione di

Rec., *ThRev* 78 (1982) 223-227; R. MICHIELS, «Die Auffassung kirchlichen Amt bei Schillebeeckx», *TdG* 25 (1982) 258-266 (or. in «Schillebeeckx's Ambtsopvatting», *Sacerdos* 49 [1981] 89-108); Y. CONGAR, «Bulletin d'ecclésiologie», *RSPbTh* 66 (1982) 101-103 con risposta di S. 103-104; W. KASPER, «Das kirchliches Amt in der Diskussion», *ThQ* 163 (1983) 46-53 (bibl. p. 46 n. 1); A. VANHOYE - H. CROUZEL, «Le ministère dans l'Église», *NRTb* 104 (1982) 722-748; F.G. BRAMBILLA, «Il ministero nella Chiesa. A proposito di un recente saggio di E. Schillebeeckx», *RivClti* 63 (1982) 467-476; U. RUH, «Amtsdiskussion: Schillebeeckx und die Folgen», *HerKorr* 36 (1982) 371-373. Tra i confronti più significativi P. GRELOT, *Église et ministère. Pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, Paris, Cerf, 1983; G. CHANTRAINE, «L'apostolicité selon E. Schillebeeckx. Sa notion et sa portée», *NRTb* 106 (1984) 702-730.

¹⁸ Intorno alla problematica del «ministero» è avvenuto uno scambio di lettere e un Colloquio con la Congregazione per la Dottrina della Fede, conclusosi con la lettera del 20 settembre 1986 della CDF (OR 24.9.1986, pag. 1) = «Notificazione a Schillebeeckx», *Regno Doc* 31 (1986) 584.

¹⁹ *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de Kerk*, Baarn, H. Nelissen, 1985; cf le traduzioni: *Christliche Identität und kirchliches Amt. Plädoyer für den Menschen in der Kirche*, Düsseldorf 1985; *The Church with a Human Face. A New and Expanded Theology of Ministry*, New York - London, 1985; *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1986; *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987. Sono intervenuti criticamente su questo secondo volume: Y. CONGAR, «Bulletin d'ecclésiologie», *RSPbTh* 72 (1988) 111-116; e ancora P. GRELOT, *Les ministères dans le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1988.

²⁰ J. MOINGT, «L'avenir des ministères dans l'Église catholiques», *Études* 339 (1973)

un ministero totalizzante e sacrale impediva ai laici di realizzarsi come «popolo» di Dio. La coppia prete-laico reintroduce il dualismo sacrale, superato dalla grazia evangelica, secondo cui gli uni sono opposti agli altri nel rapporto religioso: «il vocabolario sacerdotale interdice a tutti gli altri ciò che diventa proprio di alcuni». Allora è possibile – si domandava Moingt – ai laici «farsi quel popolo di Dio che sono chiamati ad essere se non lo fanno da se stessi e per se stessi? Lo statuto gerarchico del prete lascia le sue possibilità ad un libero statuto di popolo?»²¹. Di qui la nuova proposta di un «ministero di comunità» inteso come ministero investito del «sacerdozio collettivo della comunità (di cui è) il suo rappresentante e il suo intendente nel suo compimento più alto»²². Per questo è competenza della comunità scegliersi tra i suoi membri alcuni per chiamarli a svolgere, con una speciale assistenza dello Spirito, i compiti dei quali la comunità necessita. Il ministero di comunità era accostato al «ministero di successione», il cui compito è quello di trasmettere l'evangelo, ministero riservato ai missionari e che si inserisce nel flusso della successione apostolica. La dualità di ministero finiva però, a mio avviso, per privare le comunità locali del loro legame con la radice apostolica, introducendo un dualismo pericoloso non più tra preti-laici, ma nella stessa concezione del ministero²³. La nozione sociologica di comunità e di popolo prevaricava sul dato teologico della tradizione, configurando la situazione paradossale di una duplicità di ministero. Senza arrivare a questa conclusione così perentoria, altri autori si muovevano nella medesima linea. Sottolineando la radice carismatica del ministero all'interno dell'universo dei carismi della chiesa locale, spingevano per il rinnovamento della prassi nelle comunità di base e per il superamento di tutte le condizioni selettive che di fatto inquadravano il ministero come uno «stato» di vita. C. Duquoc e L. Boff²⁴, pur con diverse accen-

129-141. 249-261. 441-456; ID., «La transmission de la foi», *Études* 342 (1975) 107-129. 749-775; ID., «Ouverture ou repli sur la Tradition?», *Études* 345 (1975) 531-554; ID., «Services et lieux d'Église. I. La traversée des frontières», *Études* 350 (1979) 835-849; «II. De l'ancien dans le nouveau», *Études* 351 (1979) 103-115; «III. L'avenir du passé», *Études* 351 (1979) 363-394; ID., «Prêtre selon le NT. A propos d'un livre récent», *RSR* 69 (1981) 573-594.

²¹ Le citazioni provengono da *L'avenir du passé*, 381; *La traversée des frontières*, 848.

²² *L'avenir des ministères*, 456.

²³ Come si vede, non esiste divaricazione tra il momento negativo e il momento propositivo e Moingt arriva ad affermare persino due tipi di «ordinazione»: *L'avenir des ministères*, 445.

²⁴ C. Duquoc, «Théologie de l'Église et crise du ministère», *Études* 350 (1979) 101-113 e L. Boff, *Chiesa. Carisma e potere*, Torino, Borla, 1984, cap. 13: *Una struttura-*

tuazioni, sottolineavano la continuità del ministero con gli altri carismi, sullo sfondo di una visione di Chiesa come sacramento dello Spirito²⁵.

Nel frattempo, dalla metà degli anni '80 e per tutti gli anni '90, la penuria di clero si è fatta cronica in Europa e ha spinto i responsabili ecclesiali ad aprire il varco alla figura dei «Pastoralreferenten/innen» nei paesi di lingua germanica e dei «laici a tempo pieno con un incarico pastorale» in Francia. La presenza di queste nuove figure di ministero, spesso con una logica professionale, ha richiesto una congrua riflessione teologica, che giustificasse la loro vocazione come autentico apostolato dei laici²⁶. I riferimenti al Concilio invitavano a legittimare questi nuovi ministeri nella chiesa a partire dal battesimo e dalla cresima, entro la comune missione della chiesa. Tuttavia i nuovi ministeri laicali hanno progressivamente occupato posti di guida della comunità e compiti normalmente riservati al ministero ordinato, così che la riflessione, impostata all'inizio sul binomio dei due stati ecclesiali, si rivelava incapace di dedurre dalla natura teologica del ministero le delimitazioni di compiti proprio di ciascun stato. L'urgenza sempre più virulenta del problema si riflette in un riaccendersi della riflessione negli anni '90, spostandosi sul rapporto tra parrocchia e assemblea eucaristica e, rispettivamente, guida della comunità e presidenza dei sacramenti²⁷. Qui nascono problemi nuovi che si riflettono sia sull'immagine del ministero ordinato che viene di nuovo concentrato

zione alternativa: Il carisma come principio di organizzazione, pp. 254-271. Su Boff cf G. MUCCI, «Il ministero ordinato come "carisma di coordinamento": dall'ecclesiologia di C. Duquoc all'ecclesiogenesi di L. Boff», *CivCatt* 137 (1986) 3: 387-394; ID., «Il ministero ordinato nell'ecclesiogenesi di L. Boff», *CivCatt* 137 (1986) 3: 119-129.

²⁵ Per chi volesse un'analisi più approfondita di tale filone cf il mio bilancio precedente: F.G. BRAMBILLA, «La teologia del ministero: stato della ricerca», 54-66. Cf anche T. CITRINI, «Coup d'oeil sur l'état actuel de la théologie du sacrement de l'Ordre», *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 45 (1993) 43-55.

²⁶ Nell'area francese il testo più illuminante è quello di B. SESBOÛF, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui* (= Pascal Thomas - Pratiques Chrétiennes), Bruges - Paris, Desclée de Brouwer, 1996, pp. 192; e poi PASCAL THOMAS, *Que devient la Paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Paris, Desclée, 1996; una riflessione di grande respiro sul mutamento ecclesiologico in atto si può trovare in G. LAFONT, *Imaginer l'Église catholique*, Paris, Cerf, 1995.

²⁷ Cf P. WALTER, «Gemeindeleitung und Eucharistiefeier. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes», in B. FRALING - H. HOPING - J.C. SCANNONE (Hrsg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog* (FS. P. Hünermann), Freiburg. i. Br., Herder, 1994, 378-391; ID., «Vorsteher der Eucharistie und Gemeindeleitung», *LS* 46 (1995) 193-198; D. WIEDERKEHER, «Wer A sagt, sollte auch B sagen», *Diakonia* 28 (1997) 174-179; C. BÖTTIGHEIMER, «Mysterium Christi und sakramentales Amt. Zum Problematik von Gemeinden ohne sonntägliche Eucharistiefeier», *SdZ* 215 (1997) 117-128; W. BEINERT, «Eucharistie wirkt Kirche - Kirche wirkt Eucharistie», *SdZ* 215 (1997) 665-677.

sul versante culturale della presidenza eucaristica, sia sul significato teologico delle guide di comunità senza un ministero ordinato.

Ciò comporta un cambiamento della figura del ministero e corrispondentemente dei laici con un incarico ecclesiale: si tratta di una vera *mutazione ministeriale*, perché da un lato vi sono sempre meno ministri «ordinati» (celibi) per un numero sempre maggiore di comunità; dall'altro sorgono figure «ministeriali» di comunità più radicate sul territorio, più a contatto con la vita della gente, con molte abilità ministeriali, senza avere ricevuto un «ordine» specifico. Ciò che appare chiaro nella riflessione sono gli estremi da evitare: da un lato, bisogna fare in modo che il ministro «ordinato» non diventi un nomade del culto, anche perché un culto «nomadico», dove il sacerdote arriva per le prestazioni ministeriali a lui riservate (sostanzialmente la messa e la confessione), non riflette la concezione cristiana del sacramento; dall'altro lato, occorre escludere che le figure ministeriali a tempo pieno (e/o parziale) siano concepite come meri soggetti pastorali funzionali e sostitutivi, e che si pensino come «impiegati ecclesiastici». Il «ministero di fatto» che essi svolgono contiene la spinta ad una rinnovata riflessione ecclesiologica. Occorre evitare il pericolo imminente di una culturalizzazione del clero e di una burocratizzazione dei laici. La questione cruciale che sta sullo sfondo invita pensare la *missione della chiesa* secondo un *disegno comunionale*. Avviene così una mutazione ecclesiologica: la figura pratica della chiesa diventa il veicolo della sua diversa immagine comunionale. È in gioco il modo di realizzarsi della *communio* presso la vita delle persone nell'immediato futuro.

Naturalmente la mutazione più grave riguarda la figura del ministro ordinato. Su questo punto per ragioni contingenti e per ragioni obiettive s'intravede il cambiamento di maggior portata, di cui occorrerà valutare l'incidenza sulla coscienza di sé del ministero. Le inchieste citate all'inizio rappresentano un utile «fermo immagine» per ponderarne gli influssi. Di tale mutamento si conosce assai bene il *terminus a quo*. Si può prefigurare il *terminus ad quem* come un traguardo di cui si intravedono solo alcune linee generali. È chiaro che l'attuale situazione decreta la fine della figura del prete tridentino, caratterizzato da un rapporto verticale/individuale con la *cura animarum* (si noti il plurale), con una comunità precisa di riferimento, con una relazione stabile e duratura con la comunità dei credenti, al limite univoca (rinforzata dall'immagine del pastore «sposo» della comunità). Nella storia questo è stato un concetto importante sotto il profilo della dedizione e della spiritualità del ministero. Ha prodotto una lunga serie di «figure ideali» di preti e di vescovi, concentrando attorno a sé anche una molteplicità di immagini evangeliche, atte a tratteggiare la figura del «pastore». Tuttavia il limite fondamentale di questa immagine è rileva-

bile nella concezione verticale e individualistica del rapporto del ministero alla comunità, definita significativamente con il plurale di «cura d'anime». Di essa ci si interessa più per l'aspetto che riguarda la cura delle anime, che per quello che concerne la formazione di una comunità fraterna. Ciò evidentemente ha a che fare anche con una certa concezione del cristianesimo, incentrato sulla questione della salvezza «eterna» (individuale). Sul versante della comprensione di sé, questa visione del prete comporta di pensare il ministero più come soggetto di rapporti diretti e unidirezionali con le «anime», che come membro di un presbiterio (e di una comunità) di cui condivide in solido (anche se con personale responsabilità) la comune missione.

È stato fatto osservare che l'immagine posttridentina del ministero è solidale con il mutamento della concezione ecclesiologica, avvenuta dal nominalismo in poi, dove si sottolinea la figura di chiesa come *congregatio*. L'immagine di chiesa non è più quella della comunità (riferita come tale al «mistero» cristiano), ma è prevalentemente vista nel suo aspetto sociologico, non molto differente dalla *res publica venetorum* (cf la definizione di Bellarmino). La cura di tale aspetto della chiesa veniva concentrata nella considerazione delle buone virtù umane e cristiane, mentre fattori civili e culturali esercitavano più che egregiamente la funzione «congregante» del gruppo-chiesa. Ciò non significa che tale figura non possa aver motivato una grande sensibilità pastorale e un'indubbia generosità e dedizione. Il passaggio che sta avvenendo in questi ultimi anni è a sua volta determinato dal mutamento dell'immagine di Chiesa: si tratta del «passaggio dal binomio individualismo/verticalità ad una pastorale che valorizzi la dimensione comunione sia dell'*ecclesia* sia del presbiterio»²⁸. Tale determinazione incontra per altro la rilettura del ministero ordinato, operata dalla teologia sistematica, attraverso la categoria della «presidenza» e della «carità pastorale». La categoria della «presidenza» conviene in modo peculiare al collegio dei presbiteri, anche se non definisce esclusivamente il loro ministero.

I due estremi da evitare, messi in luce sopra, richiedono però la precisazione positiva della nuova figura di ministero ordinato in rapporto ai laici a tempo pieno. Da un lato, occorre respingere la figura di un ministero «nomadico» legato prevalentemente al culto, dove le dimensioni di annuncio e di guida pastorale sono ridotte al minimo: la prima – la comunicazione della fede – non può essere risolta nella funzione di *formatore dei quadri* (presidenti di comunità, catechisti,

²⁸ Per tutta questa parte cf T. CITRINI, «Il sacerdote in parrocchia», in *Chiesa e parrocchia*, Torino, LDC, 1989, 129-146: 134.

operatori pastorali di settore) senza diretto contatto con le persone; la seconda – la guida pastorale – non può ridursi all'idea di un *coordinatore pastorale* di zona (decanato, città, unità pastorale, ecc.) che anima le grandi linee dell'azione pastorale. Credo che proprio la dimensione sacramentale nella sua logica cristiana esiga un contatto diretto con una comunità di riferimento, anche quando il sacerdote avrà come raggio d'azione un comprensorio di più parrocchie. D'altro lato, la figura del laico a tempo pieno (e/o parziale) dovrà evitare di pensarsi come «impiegato ecclesiastico», generando una nuova burocrazia ecclesiastica che aggraverebbe e filtrerebbe ancora di più la distanza del clero. Occorre essere coscienti che nelle figure dei nuovi ministeri si intrecceranno due logiche secondo una loro dinamica specifica: la prima è quella dell'incarico e/o mandato ecclesiale, il quale è generatore di rapporti significativi e ecclesialmente rilevanti, che hanno una loro dinamica comunionale precisa; la seconda richiede di comporre il mandato con lo stato laicale, di persone sposate, con famiglia, con le esigenze connesse (la casa, i figli, la stabilità del luogo, il tempo di lavoro, ecc.) che introduce dinamiche esistenziali e spirituali diverse.

In positivo, la questione del rapporto tra ministero ordinato e laico con un ministero ecclesiale (a tempo pieno e/o parziale) pone la questione della sua interpretazione teologica e del suo riconoscimento istituzionale. Le due cose sono funzionali alla *valorizzazione pastorale* della figura del laico con un incarico ministeriale. Ne verranno due figure di ministero come qualcuno prospetta? Oppure sarà una figura articolata di ministero che, oltre alla dilatazione verso il diaconato, prevedrà altre identità ministeriali? E quali saranno? Quale sarà il loro orizzonte di azione? E come dovrà ripensarsi la figura del ministero ordinato? Di esso si darà sostanzialmente una sola realizzazione com'è fino ad oggi • si può pensare anche ad una formazione differenziata? E qual è la ricaduta sugli itinerari formativi? Come pensare alla formazione di una ministerialità istituita senza che ne venga una formazione parallela rispetto a quella al ministero ordinato?

In ogni caso, oggi la situazione è inesorabilmente mutata e il test del *ministero ordinato in rapporto alla nascita di nuove forme ministeriali a tempo pieno (e/o parziale)* appare la cartina al tornasole del nuovo modo di intendere la missione pastorale. Riprendendo la riflessione di Sesboué²⁹, possiamo partire dalla sua constatazione: «Siamo tuttavia in presenza di un "fatto di Chiesa" nuovo e, secondo

²⁹ B. Sesboué, *Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, 96-114.133-160.

ogni verosimiglianza, destinato a durare. Questo ministero esiste, e l'associazione crescente dei laici ai compiti propriamente pastorali della Chiesa sta per approdare, non solo in Francia, ad una svolta importante³⁰. Anche solo l'enunciazione delle questioni in gioco sembra evocare per alcuni scenari apocalittici. A me sembra che – salva restando la specificità della tradizione pastorale italiana – la questione possa essere trattata da noi con più calma e pacatezza per il breve vantaggio che ancora ci concedono i numeri e la forza del tessuto ecclesiale. Se proviamo a raccogliere la provocazione del problema, forse potremo trovare una pista di riflessione meno angosciante su questo tema cruciale. Certo ora occorre mettersi un poco a guidare la situazione: ogni ritardo oggi, può configurarsi come una colpa domani. Intanto il compito può essere quello di assumere le obiezioni teoriche e pratiche, per scioglierle e cominciare a preparare il campo a soluzioni future. Il rischio più grosso che si paventa è quello della «clericalizzazione dei laici»: il laico verrebbe distolto dal suo compito di testimonianza nella vita quotidiana e civile, e investito di compiti propri del clero. A me sembra questo un problema che viene enfatizzato soprattutto da un versante teologico: in realtà, la definizione di laico è molto discussa, e il tentativo di definirlo in base ai compiti svolti e quindi di paventare un suo snaturamento se mutano i suoi compiti, finisce per maggiorare il senso degli ambiti di impegno (*intra* ed *extra* ecclesiali) rispetto alla qualità cristiana della sua testimonianza. Il problema della clericalizzazione del laico è semmai un problema di discernimento: si tratta cioè di discernere e formare i laici a cui verrà conferito un «mandato ecclesiale» in modo tale da non favorire forme patologiche, dove vengono coinvolte persone che vedono questo ministero come un «sacerdozio surrogato», soprattutto con le forme ben conosciute di clericalismo che connotano tale tipologia. Per questo il problema essenziale è il contesto formativo e il luogo di crescita dei nuovi ministeri. Si capisce perché, senza una più diffusa promozione della ministerialità temporanea e *part-time*, i contesti e i criteri di scelta dei ministeri *full-time* saranno sprovvisti dei luoghi di necessaria incubazione e germinazione. L'esperienza di accompagnamento dei candidati al Diaconato può essere una traccia importante per delineare difficoltà e opportunità del tema. Semmai vedo un'altra obiezione più radicale: quella della laicizzazione della pastorale quando fosse affidata indiscriminatamente ai laici e senza un organico rapporto al ministero ordinato. Il ministero verrebbe inteso solo nella forma «culturale» e/o «itinerante» (eucaristia e riconciliazione), mentre le nuove

³⁰ *Ivi*, 133.

forme ministeriali sarebbero «soggetto» delle funzioni di annuncio e di guida pastorale. Queste potrebbero scivolare verso modi di esercizi socializzanti (l'annuncio come «comunicazione» e la presidenza della comunità come «leadership»), mentre il ministero ordinato diventerebbe sempre più un «tecnico del culto», con conseguenze facilmente immaginabili. Avremmo lo sganciamento delle funzioni di annuncio e di guida della comunità dalla loro radice sacramentale. Occorre, dunque, una giustificazione dei nuovi ministeri non solo a partire dalla radice battesimale, ma anche da una valorizzazione teologica del «mandato ecclesiale»³¹. È interessante notare anche che la letteratura tedesca osservi una oscillazione vistosa a questo proposito³².

La questione più importante della nuova situazione sarà la *ricaduta sul ministero «ordinato»*: la figura del prete vincolato ad una comunità di dimensioni umanamente vivibili andrà incontro ad un deperimento della coscienza di sé. Probabilmente trova qui una ragione la ripresa di tipologie forti del prete messe in luce dalle inchieste: sarebbero una forma di difesa inconscia dinanzi alla sottrazione pratica di rilievo ecclesiologico del ministero. Naturalmente saranno diverse le figure che si profileranno nelle diverse situazioni geografico-pastorali: nel forese e nelle città (medie o i quartieri della grande città). Nel forese potrebbe emergere un ministero itinerante che ha la guida pastorale e fa da moderatore a presidenti di comunità (laici e/o religiosi): qui il pericolo da evitare è quello del

³¹ B. Sesboué parla di «invio in missione», nel senso di un'attestazione dell'autorità competente (in genere il Vescovo ordinario) per l'ambito di ministero pastorale che viene delegato: una lettera di invio che può essere anche sottolineata con un momento rituale.

³² Cf G. GRESHAKE, «Der theologische Ort des Pastoralreferenten und sein Dienst», *LS* 29 (1978) 18-27; H.J. POTTMEYER, «Thesen zur theologischen Konzeption der pastoralen Dienste und ihrer Zuordnung», *TuG* 66 (1976) 313-331; P. HÜNERMANN, «Ordo in neuer Ordnung», in F. KLOSTERMANN (Hrsg.), *Der Priesterangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf, 1977, 90-94; P. NEUNER, «Die Kirche entwickelt heute neue Ämter», *HerKorr* 49 (1995) 128-133. La discussione poi si è riacutizzata dopo l'Istruzione del 15 agosto 1997: P. HÜNERMANN, «Laien nur Helfer?», *HerKorr* 52 (1998) 28-31; M. THEOBALD, «Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtigen Blockaden», *SdZ* 216 (1998) 195-208; S. KNOBLOCH, «Zurück vor das Konzil? Zur römischen Instruktion über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester», *Orientierung* 62 (1998) 50-54; B.J. HILBERATH, «Theologie des Laien», *SdZ* 217 (1999) 219-232; K. KOCH, «Pastorale Konsequenzen nach der Laien-Instruktion», *US* 54 (1999) 229-235; H. VORGRIMLER, «Liturgische "Laien"-Dienste zwischen Weihe und Beauftragung. Systematisch-pastorale Aspekte», in M. KLÖCKENER - K. RICHTER (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum? Liturgischer Leitungsdienst zwischen Ordination und Beauftragung* (= Quaestiones Disputatae 171), Freiburg i.B. - Basel - Wien, Herder, 1998, 86-106.

«nomadismo sacramentale» dove il ministro ordinato sarebbe impegnato e si esaurirebbe nella celebrazione del culto, mentre gli aspetti di annunci● e di cura pastorale sarebbero lasciati ai presidenti (laici) di comunità (locali). Un antidoto importante potrebbe essere il seguente: lo stesso ministero ordinato deve restare riferito ad una comunità concreta (magari quella centrale), oltre ad avere il ruolo di guida pastorale itinerante. Nelle città di media grandezza (o nei quartieri della grande città) sembra profilarsi una soluzione diversa: quella di un sacerdote moderatore con una équipe pastorale (sacerdoti di settore, diaconi, ministri laici, ecc.): in questo caso il problema è quello della misura reale di una comunità cristiana e delle sue articolazioni in modo che il sacerdote non si ritrovi ad essere una sorta di «prete-manager» senza contatti pastorali diretti. Questi scenari sembrano ancora lontani per la situazione italiana, ma converrà farli scorrere davanti ai nostri occhi per esercitare la fantasia ed evitare i pericoli che si stanno già correndo in altre nazioni.

3. IL PRETE NEL QUADRO DELLA CHIESA COME *COMMUNIO*●

Il veloce mutamento della condizione pratica dell'esercizio del ministero, collegato ai fattori numerici appena ricordati, la nascita di nuove figure ministeriali, la riflessione teologica sul ministero ordinato che ne consegue, sembrano inserirsi nel progressivo cambiamento della coscienza ecclesiologica, inaugurato dal Concilio●, ma che ha avuto nel seguito un forte sviluppo. Qualcuno prospetta persino un ritardo tra la complessiva coscienza di chiesa come *communio*●, che avrebbe via via superato il deficit di pneumatologia che affliggeva la ecclesiologia occidentale, e la teologia del ministero che si dibatte ancora nell'antinomia tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica. È come se l'acquisizione di una ecclesiologia di comunione non avesse ancora irradiato la sua luce sugli altri asserti concernenti la chiesa e il ministero ordinato●, favorendo anche per la comprensione del ministero stesso un'illuminazione pneumatologica³³. Credo che le ragioni di questa tensione siano insieme teoriche e pratiche: *teoriche*, perché una ecclesiologia della *communio*, ispirata dalla funzione essenziale dello Spirito, deve nondimeno raccordarsi con la cristologia, in modo tale che l'azione dello Spirito non sia prospettata come un andare oltre Cristo, e perché il ministero in essa non sia sem-

³³ In questa linea interpretativa sembra muoversi J. MÜLLER, *In der Kirche Priester sein*, 313-331: 313.

plicemente compreso come carisma tra i carismi, la cui funzione è «ordinata» al coordinamento di una comunità carismatica; *pratiche*, perché l'enfasi sugli interventi del Magistero, di carattere sovente regolatore e pastorale, vengono visti come un freno al pieno dispiegamento di una ecclesiologia pneumatologica, e corrispondentemente, di una concezione carismatica del ministero e non invece anche come un pensoso invito all'approfondimento critico del rapporto tra cristologia e pneumatologia³⁴. Va da sé che l'ecclesiologia e, in particolare, la teologia e la prassi del ministero sono il punto focale per giudicare la correttezza di questo rapporto, di modo che non si può andare solo da un'ecclesiologia della *communio* al ripensamento del ministero, ma la riflessione sul ministero ordinato resta il *test* della giustezza dell'ecclesiologia di comunione. In punta di teoria e nella sua distensione teologico-pastorale. Anzi, se v'è un elemento differenziale rispetto all'ampia riflessione sulla chiesa come comunione del periodo postconciliare, è che oggi l'ecclesiologia di comunione si presenta come un progetto di ricerca e di pratica della chiesa. L'accento è posto sul funzionamento della chiesa (locale e universale) come *communio* e quindi sull'esercizio pastorale del ministero ordinato in una ecclesiologia di comunione. L'enfasi sull'aspetto del «funzionamento» non vuole produrre una ecclesiologia «funzionale», ma sottrarre la riflessione sulla chiesa ad una considerazione solo «ideale», per collocarla nel tessuto della missione pastorale nel transito al nuovo Millennio³⁵. Due sono i cespiti di illustrazione di questa nuova fase di riflessione sul ministero: l'ecclesiologia di comunione come «progetto» teologico-pratico; la nuova collocazione del ministero nel quadro di un'ecclesiologia della *communio*.

Come è noto, la nozione di *communio* è stata presentata come il contrassegno dell'ecclesiologia conciliare, anche se nell'immediato postconcilio erano due le categorie che avevano tenuto il campo, quella di «mistero» e quella di «popolo di Dio»³⁶. Fu soprattutto W. Kasper, in occasione della celebrazione del Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985, nel XX anniversario della chiusura del Concilio, a riproporre

³⁴ Cf il mio studio «Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù», *ScCatt* 130 (2002) 161-210 e la bibliografia ivi riportata.

³⁵ Cito come testi emblematici gli interventi di B.J. Hilberath su cui ritornerò sotto (cf note 39.40).

³⁶ G. COLOMBO, «Il "popolo di Dio" e il "mistero" della chiesa nell'ecclesiologia postconciliare», *Teologia* 10 (1985) 97-169. Cf A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna, EDB, 1975; O. SEIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtbegriffliche Untersuchung*, München, 1973.

con vigore questa categoria come il punto di vista sintetico dell'ecclesiologia conciliare³⁷. Egli ne ha illustrato con limpidezza la polivalenza mettendo in opera la capacità della categoria di unificare, mantenendo la diversità dei livelli, le differenti stratificazioni dell'ecclesiologia del Vaticano II³⁸. Se nei testi conciliari l'uso linguistico del termine è fluttuante, perché viene accostato ad altri e viene impiegato a diversi livelli di significato, la categoria intende portare sulla *res* della chiesa, più che sulla sua struttura, si concentra sul *mysterium* stesso della chiesa, bilanciando l'unilaterale enfasi postridentina sul momento visibile della gerarchia della Chiesa. Sembrerebbe, dunque, che la *communio* voglia enfatizzare l'aspetto misterico della chiesa, più che essere un problema di struttura ecclesiale, come era apparso in certi dibattiti turbolenti dell'immediato postconcilio. In realtà, l'operazione ermeneutica proposta da Kasper è più ampia, perché egli rilegge teologicamente la nozione di *communio* come capace di dispiegarsi nei diversi livelli dell'evento della chiesa: il mistero della comunione ecclesiale prefigurata, resa possibile e sostenuta dalla *communio* trinitaria (LG 2 e 4); la *communio/koinonia* come partecipazione ai beni della salvezza, alla vita nuova nello Spirito, al Vangelo e all'Eucaristia (*communio sanctorum*) (SC 51; DV 21); la comunione delle chiese locali fondate sull'eucaristia che fa pensare alla chiesa come «unità di comunione» (OE 13; UR 14s), così che la Chiesa cattolica consiste nelle e dalle chiese locali (LG 23), riprendendo non solo l'ecclesiologia delle chiese d'oriente, ma anche la stessa ecclesiologia occidentale del primo millennio; la dottrina della collegialità dell'episcopato come *communio hierarchica* (LG 21-22), che è per così dire l'aspetto ministeriale esteriore della unità sacramentale della comunione; la comunione universale dei fedeli (LG 10.13) che si esprime nel sacerdozio universale dei fedeli e nella *actuosa participatio* del popolo di Dio alla vita della chiesa; infine, la comunione della chiesa come sacramento per il mondo, segno e strumento dell'unità e della pace nel mondo (AG 11; GS 39; LG 2). La polisemia del concetto di

³⁷ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentlichen Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1986; tr. it. *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e commento di W. Kasper*, Queriniana, Brescia, 1986.

³⁸ Due saggi sono da segnalare, in occasione del Sinodo dell'85, di cui decisivo sul nostro tema il primo: «Chiesa come comunione. Riflessioni sull'idea ecclesiologica di fondo del concilio Vaticano II» [1986], in *Teologia e Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1989, 284-301; mentre per l'aspetto ermeneutico: «La provocazione permanente del concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari» [1986], in *Teologia e Chiesa*, 302-312.

communio, come appare anche dalle citazioni conciliari a cui Kasper si riferisce, è dunque un antidoto a privilegiare il discorso di alcune categorie rispetto ad altre, ma soprattutto a sopravvalutare taluni registri (come quello di *communio hierarchica*) a scapito del movimento vitale della chiesa che si realizza come *communio*.

Negli anni Novanta l'ecclesiologia della *communio* è stata ripresa con vigore da B.J. Hilberath nella Antrittsvorlesung alla Facoltà Teologica di Tubinga del 1993³⁹. La prospettiva è diventata poi un «programma di ricerca» tra teologi e studiosi della comunicazione in due simposi, i cui interventi hanno visto la luce in una *Quaestio Disputata*⁴⁰. La ripresa dell'ecclesiologia di comunione viene intesa però in un senso più determinato rispetto alla ricostruzione fatta da Kasper nel decennio precedente. La critica di Hilberath è che quest'idea(le) abbia svolto una funzione «immunizzante» rispetto alle turbolenze create fino al Sinodo dell'85 dalla categoria conciliare egemone di «popolo di Dio». Hilberath lo dichiara apertamente nell'introduzione al volume che raccoglie i saggi sul tema, ma lo aveva già sostenuto in modo chiaro nel suo discorso d'ingresso a Tubinga. Del resto egli paventa che l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Communio nis notio*⁴¹ costituisca la «stabilizzazione dell'unica adeguata struttura della *communio*: il primato ontologico della chiesa universale»⁴². Quali che siano le circostanze concrete che motivano la ripresa in un'ottica diversa della nozione, essa viene svolta in una duplice direzione.

Sul piano teorico, già nella Vorlesung del 1993, probabilmente motivata direttamente dall'intervento della Congregazione, il teologo di Tubinga mostra che l'appello di tutti alla *communio* può diventare una formula di copertura più che la descrizione di un progetto che non lasci – e qui Hilberath cita l'ecclesiologia di M. Kehl – il programma conciliare della «*communio ecclesiarum*» di nuovo solo come

³⁹ Il testo è riportato in B.J. HILBERATH, «Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?», *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65. A ciò si deve aggiungere Id., «Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?», *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 202-219.

⁴⁰ I due simposi sono pubblicati: B.J. HILBERATH (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (= Quaestiones Disputatae 176), Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien, 1999, pp. 297; cf. Id., «Einführung des Herausgebers» e «Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie», in Id. (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 9-16.277-297.

⁴¹ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio nis Notio. De aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, 28.05.92, EV 13, 1774-1807.

⁴² B. J. HILBERATH, «Einführung des Herausgebers», in *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 9.

un ideale spirituale senza un particolare contenuto di realtà». Il programma deve realizzarsi «*praticamente e giuridicamente* nella vita della Chiesa»⁴³. Per questo Hilberath propone alla riflessione sia l'approfondimento teologico fondamentale della nozione di *communio*, sia lo studio della nozione nella storia del dogma, in particolare nel primo millennio. L'obiettivo è chiaro: si tratta di mostrare l'inerenza reciproca di mistero della *communio* e di struttura della *communio*, di modo che la nozione sia sottratta alla sua spiritualizzazione. Dal punto di vista esegetico, la nozione di *communio* può essere definita l'idea guida del Concilio solo se viene posta in relazione con quella di mistero/sacramento e di popolo di Dio⁴⁴.

Da qui si diparte anche la prospettiva teologico-pratica, cioè il programma di ricerca fondato sulla nozione di *communio*, inteso a superare la divaricazione tra mistero e figura storica, tra comunione e soggetto visibile, perché la categoria sia sottratta ad una comprensione emotiva e spiritualistica. Il pensiero teologico-fondamentale della *communio* diventa quindi lo sfondo per una riflessione teologico-pratica. Così il pensiero della *communio* si snoda attraverso un percorso fondamentale, ecclesiologico e teologico-pastorale, fornendo un'esegesi del Concilio che passa dalla costituzione sulla rivelazione a quella sulla chiesa nella duplice dimensione di mistero e soggetto storico. La rivelazione non è solo automanifestazione, ma autocomunicazione, cioè reale partecipazione alla realtà di salvezza di Dio, auto-con-divisione per la reale partecipazione ai beni divini. Allora – conclude Hilberath – «il pensiero della *communio* implica, anzitutto, l'indisponibilità della comunione come una realtà donata da Dio, resa possibile dalla sua autocomunicazione, cosa che include che vi si può appartenere solo liberamente. In secondo luogo, esso contiene come elemento essenziale l'associazione e la partecipazione fondata sul dono. *Communio* è insieme una realtà personale, sociale e oggettivamente data»⁴⁵. Il duplice aspetto della *communio* come dono comunicato e come appartenenza condivisa richiede che il mistero della

⁴³ M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg, 1992, 260.376; tr. it. *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, Cinisello Bals., San Paolo, 1995.

⁴⁴ «La connessione tra "mysterium/sacramentum" "populus Dei" e "communio" può essere descritta nel senso del Vaticano II così: in Gesù Cristo o rispettivamente attraverso l'agire salvifico del Dio trinitario noi siamo costituiti come *communio*, noi siamo il popolo di Dio eletto e chiamato così che nella forza dello Spirito renda visibile in modo sacramentale l'universale volontà salvifica di Dio», B.J. HILBERATH, «Kirche als communio», 52.

⁴⁵ B.J. HILBERATH, «Kirche als communio», 57.

comunione si traduca nelle strutture della comunione e della comunicazione. A tale compito è dedicata l'ampia ricerca sulla comunione come ideale di comunicazione, che Hilberath ha promosso nell'ambito di un gruppo di teologi e sociologi della comunicazione. La ricerca si apre ai diversi modelli del funzionamento della *communio*, o nella linea dell'agire comunicativo, o nella direzione di una teoria sociale sistemica, dove prendono rilievo sia ogni membro della comunità-chiesa, sia il sistema delle relazioni che si istaurano⁴⁶.

È tempo di vederne ora le ricadute sulla figura del prete. Anzitutto parlare di una *communio hierarchica* tra i portatori del ministero ordinato significa esprimere solo un livello della comunione, che si colloca nella sinfonia della *communio ecclesiarum* e della *communio fidelium*⁴⁷. Essa si comprende e funziona, dunque, nella logica sacramentale del mistero della *communio*, come aveva ben indicato Kasper nel suo saggio. Ciò consente anche di superare un modello dualista (clero-laici) e i suoi linguaggi derivati (tra ministero e comunità, servizio di salvezza e servizio al mondo, tra ministero fondato cristologicamente e carismi radicati pneumatologicamente, ecc.). Perciò Hilberath afferma che la chiesa nell'ambito e sul presupposto della chiamata e della missione di tutti i credenti è qualcos'altro che una «pura addizione tra comunità e ministero, e tra *communio* e gerarchia». In secondo luogo, una comprensione del ministero ordinato si staglia su questo sfondo in modo nuovo. Esso si inserisce nella visione della chiesa come *communio*, la quale dev'essere il segno sacramentale che si esprime e si realizza in un soggetto storico. Così anche il ministero ordinato, che si colloca nella sfera del darsi storico della chiesa come *communio*, partecipa all'insonne compito della chiesa di essere sacramento di salvezza nel mondo. Essa ha dunque la doverosità di ripensare anche l'esercizio del ministero in questa ottica comunionale. Si è incaricato soprattutto G. Bausenhardt⁴⁸ di ri-

⁴⁶ Cf le conclusioni in B.J. HILBERATH, «Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie», in Id. (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 282-287, che rimanda al contributo di O. FUCHS, «Die Communio der Kirche», in B.J. HILBERATH, (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 209-234: 223-234. Il riferimento (cf nota 35 a p. 226) è all'opera di NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeine Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, 1999, pp. 674.

⁴⁷ B.J. HILBERATH, «Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?», *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 202-219.

⁴⁸ Per il ripensamento del ministero: G. BAUSENHART, *Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung*, Freiburg, Herder, 1999; B. J. HILBERATH, «Ich bin es nicht». Grundlegendes zur Aufgabe des priesterlichen Dienstes», in *Als Priester leben*, *Diakonia* 29 (1998) 173-181; J. ROLOFF, «Ordiniertes Amt und Communio. Zwölf

pensare il ministero come la funzione «istituzionale» con cui la chiesa preserva la sua missione di essere sacramento di salvezza per il mondo. Il ministero è un «irrinunciabile momento storico di mediazione della chiesa, nell'interesse della propria identità, nella sua autorealizzazione credente»⁴⁹. La funzione socio-istituzionale del ministero è dunque assegnata alla preservazione e alla promozione del carattere di *communio* della chiesa. Ciò però viene risolto sul versante della mediazione istituzionale, senza considerare che lo stesso ministero ordinato condivide il carattere sacramentale della *communio*, proprio per il fatto che media nel suo stesso essere e non solo nella sua funzione sociale la valenza misterica della chiesa. L'indubitabile indice storico e istituzionale del ministero nella chiesa al quale non solo si possono, ma si devono riferire le dinamiche del funzionamento sociale, non può nondimeno oscurare la sua radice sacramentale che è insieme del ministero ordinato e della chiesa tutta. Colpisce in questa riflessione lo spostamento della comprensione del ministero sul versante sociale e istituzionale della chiesa, la sua funzione di mediazione sociale in ordine alla promozione dell'identità della chiesa. Si comprende di conseguenza l'appello alla possibilità della chiesa di mutarne la figura storica. Si intuisce anche lo sbocco del discorso, e cioè la collocazione del ministero del vescovo e del prete nello spazio della chiesa locale (e degli altri ministeri che la edificano) come forma istituita della *communio*. La direzione della riflessione intende favorire un ripensamento della figura e dell'esercizio storico del prete soprattutto nella dialettica con le figure ministeriali. Si vede, infine, con chiarezza anche l'enfasi sulla dimensione locale della chiesa, in alternativa alla chiesa universale, almeno, come luogo eminente di realizzazione della Chiesa-*communio*. Tuttavia le buone ragioni di queste sottolineature producono facilmente un deperimento del carattere teologico del ministero ordinato, paradossalmente lasciando la sua figura storica in balia del modello sociale assunto. Naturalmente contro le stesse buone intenzioni dell'ecclesiologia della *communio*, che intendeva sottrarre la nozione ad un uso spiritualizzante. L'esito però non può essere una considerazione del ministero ridotta solo alle dinamiche del funzionamento sociale della chiesa.

Probabilmente, nella letteratura francese abbiamo un trattamento più interessante della teologia del ministero, collegata all'immagine

Thesen», in B.J. HILBERATH (Hrsg.), *Communio - Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, 115-122; J. NIEWIADOMSKI, «Menschen, Christen, Priester...». Dogmatische Überlegungen zur Amtstheologie auf dem Hintergrund der Diskussion über «kooperative Seelsorgemodelle», *ThPQ* 143 (1995) 159-169.

⁴⁹ G. BAUSENHART, *Das Amt in der Kirche*, 120.

della chiesa locale e alla sua ecclesiogenesi. Anche l'ultimo decennio, rispetto alle opere già recensite negli anni '70 e '80, presenta tentativi non meno interessanti di ripensare il ministero ordinato nel quadro di un'ecclesiologia locale e della pluralità dei ministeri, servizi e funzioni che in essa si esprimono. Occorre ricordare il saggio di H. Legrand nell'*Iniziazione alla pratica della teologia*⁵⁰. Non si può non far menzione della bella monografia di J.M. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*⁵¹, che dedica un'ampia sezione al ministero all'interno del capitolo sulla chiesa locale, strutturata dai doni di Dio. Infine mette conto di segnalare l'opera di G. Routhier⁵², *Le défi de la communion*, che partendo da una rilettura del Vaticano II, immagina la realtà teologica della comunione che si esprime e si media nelle forme della comunione e approda all'organizzazione interna della comunione, con l'indicazione della struttura sinodale dell'articolarsi della chiesa.

La ricostruzione sin qui svolta porta alla seguente conclusione: l'identità teologica del ministero si riflette in qualche modo sulla coscienza di sé nel suo esercizio pratico, e viceversa. Tuttavia entrambe, teologia e prassi del ministero, si innestano sul mutamento complessivo del modo di vivere la missione della chiesa nel mondo contemporaneo. Perciò possiamo ricavarne almeno due indicazioni finali.

Da un lato nasce l'esigenza di accompagnare l'esercizio storico del ministero dentro il cambiamento dell'agire pastorale, contrassegnato dalla drammatica contrazione numerica del clero e dall'emergere di nuove forme di ministerialità. Se a questo proposito si naviga a vista, se non si ha il coraggio di guidare la situazione, se non si fanno alcune scelte quando si ha ancora un certo margine di manovra, il riflesso sulla coscienza presbiterale sarà particolarmente deprimente. È questa la parte di ragione che hanno tutti coloro che sostengono che la chiesa come *communio* non riguarda solo la sua realtà misterico-sacramentale, ma deve attuarsi in una diversa esperienza comunione del popolo di Dio come soggetto della missione. Occorre partire dalla chiesa locale per dare una immagine sinfonica della chiesa dentro il quadro della *communio ecclesiarum*.

⁵⁰ H. LEGRAND, «La realizzazione della chiesa in un luogo», cap II: «I ministeri nella chiesa locale», in B. LAURET - F. REFOULE, *Iniziazione alla pratica della teologia*, Vol 3: Dogmatica II, Brescia, Queriniana, 1986, 147-355: 186-283.

⁵¹ J.-M. TILLARD, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité* (Cogitatio Fidei 191), Paris, Cerf, 1995, pp. 578: sul ministero: 147-299.

⁵² G. ROUTHIER, *Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II*, Montréal, Médiaspaul, 1994, 97-105. 213-304 (una parte molto elaborata sulla interna strutturazione sinodale della chiesa).

D'altro lato, occorre riprendere con più profondità la riflessione teologica sulla natura del ministero uscendo dall'antinomia tra radicamento cristologico del ministero e sua emergenza ecclesiologica. Questa irrisolta tensione che sta alla base della riflessione teologica sul ministero ordinato⁵³, allunga le sue ombre anche sulla coscienza di sé del ministero così come emerge dal suo esercizio pratico. Le inchieste che abbiamo citato all'inizio sono un chiaro indizio dell'oscillazione che attraversa l'attuale coscienza ministeriale (e del prete in particolare). Tuttavia, la «natura» del ministero non si dà a monte della sua «figura» storica, allo stesso modo che il mistero della chiesa non può essere separato dalla sua qualità di soggetto● storico. Di qui l'urgenza di porre a tema la relazione tra l'identità dogmatica del ministero ordinato e le diverse figure storiche in cui si attua. La precisazione non può avvenire che pensando il ministero all'interno della sua essenziale destinazione ecclesiologica. L'identità posta in luce della riflessione teologica sul prete si realizza non a prescindere dalla storia, ma entro di essa; anzi si attua in rapporto alla figura pastorale della comunità ecclesiale, nella sua qualità di soggetto storico. Così la comprensione del ministero non si dà al di fuori della dinamica ecclesiale, intesa insieme come mistero di comunione e come soggetto storico. Il senso della Chiesa e la missione concreta della Chiesa nella sua identità storica sono egualmente importanti per decidere della figura del presbitero.

La riflessione sulla chiesa locale introduce pertanto un riferimento necessario alla missione pastorale della Chiesa e alle sue leggi per comprendere la figura del vescovo●, del prete e del diacono. Poiché il ministero ordinato è in funzione del costituirsi del segno storico della chiesa come luogo del culto spirituale, allora l'identità teologica del ministero apre di necessità lo spazio per la determinazione delle modalità del suo esercizio. Tra identità teologica del ministero e sua figura pastorale esiste una circolarità e una irriducibilità. L'esercizio del ministero funziona in obbedienza ai criteri che derivano ultimamente da Cristo, ma richiede contestualmente di precisarsi in rapporto all'immagine di chiesa, alle sue scelte pastorali concrete, che realizzano il modo di essere della chiesa in un dato momento storico.

La conclusione del nostro percorso è, pertanto, duplice. 1) Occorre curare *l'immagine storica della chiesa* perché in essa il ministero● ordinato concorra, per parte sua, alla forma della testimonianza che è propria della chiesa tutta e di tutti i credenti. «Per parte sua», significa *inseparabilmente* dalle altre funzioni della testimonianza che sono

⁵³ Anche l'ultima teologia del ministero articola la sua sistematica su questi due registi: E. CASTELLIUCCI, *Il Ministero ordinato* (= Nuovo Corso di teologia sistematica 10), Brescia, Queriniana, 2002, 303-325.

la Parola, i Sacramenti e i Carismi e, insieme, *specificamente*, perché il ministero ordinato ne assicura (custodisce e promuove) storicamente la fedeltà alla radice apostolica. 2) Bisogna proporre una *riflessione teologica sulla natura del ministero*, che ne saldi in modo argomentato il riferimento cristologico e la destinazione ecclesiologica. L'incertezza su questo snodo fondamentale allunga le sue ombre sulla coscienza di sé del ministero. La conclusione a cui ero approdato alla fine del mio *status quaestionis* degli anni '90 resta ancora nella sua validità, semmai sembra aggravata da taluni ritorni alla cosiddetta figura «sacrale» del ministero. Un ritorno che è simmetrico a talune prassi del ministero come *leadership* della comunità, una figura funzionale e manageriale, senza spessore spirituale e teologico. Le polarizzazioni non aiutano a ritrovare la necessaria serenità anche per la riflessione teologica.

4. IL COMPITO DELLA TEOLOGIA DEL MINISTERO: AL DI LÀ DELL'ANTI OMIA TRA DEDUZIONE CRISTOLOGICA E FONDAZIONE ECCLESIOLOGICA.

Lo stato attuale della teologia del ministero ordinato chiede di pensare la natura del ministero all'interno della connessione tra cristologia ed ecclesiologia. Credo che il punto di mediazione sia l'antropologia della fede. L'evento della chiesa e la figura cristiana della fede (nel loro riceversi da Cristo) non annullano le successive determinazioni della libertà credente nella chiesa, bensì aprono lo spazio per l'esercizio delle diverse figure storiche della libertà ecclesiale. Pertanto il ministero ordinato non va solo collocato nel punto di intersezione tra *auctoritas* di Cristo e *communio* dello Spirito Santo⁵⁴, cioè nel luogo di tensione tra radice cristologica e dimensione pneumatologica, ma soprattutto è situato nello spazio che è reso possibile dall'evento singolare di Gesù e dalla sua destinazione universale per la chiesa e per il mondo. Solo quando si vede il carattere genetico e fondativo della storia di Gesù, in relazione alla vicenda degli uomini e della chiesa, quest'ultima non apparirà soltanto deducibile dalla prima, ma andrà configurata nella trama complessa della libertà umana in rapporto alla storia di Gesù. La libertà umana è «altra» e «irriducibile» alla vicenda di Cristo, tuttavia questa «alterità» va pensata in vista

⁵⁴ Cf G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1982 [1991], pp. 254: qui 111-112, tr. it., *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia, 1995, pp. 339, che sviluppa soprattutto questa prospettiva. Essa trova conferma anche nell'ultima opera: Id., *Priester sein in dieser Zeit*, 56-146.

della «riconducibilità» alla comunione con Cristo. Solo così deduzione cristologica e genesi pneumatologica non saranno accostate estrinsecamente. E su questo sfondo anche il ministero non oscillerà tra due poli senza che ne sia indicato il criterio. Il dibattito teologico finora ricostruito apre alcune piste di riflessione su cui la teologia dovrà cimentarsi con maggiore precisione. Mi sembra che la chiarificazione debba avvenire riconducendo il tema del ministero ordinato alla struttura della fede cristiana e della sua ineliminabile dimensione ecclesiale, nella derivazione da Gesù Cristo. I possibili passaggi di quest'● sviluppo mi sembrano i seguenti:

- 1) la struttura antropologica della fede, «cristiana» e «spirituale»
- 2) la forma ecclesiale della fede e le sue figure carismatiche
- 3) la natura specifica del ministero come dedizione alla fede ecclesiale
- 4) la figura storica del ministero● ordinato
- 5) i gradi del ministero: vescovo, prete, diacono

1. *Il cristiano come credente spirituale.* Appartiene al compito di un'antropologia teologica tracciare le linee fondamentali e le strutture normative di una fenomenologia del cristiano come uomo «spirituale» e ricondurre queste linee di forza alle peculiari condizioni teologiche della libertà cristiana. Si dovrebbe cioè far vedere come la fede, in quanto fede *cristiana*, giustifichi la plausibilità dell'essere credente quale autentica possibilità dell'esistenza umana e del suo ruolo storico. Pertanto, il *primato della fede* esprime la radicalità dell'uomo «secondo lo Spirito»: da un lato, dice il riferimento normativo della libertà a Gesù Cristo, dall'altro, lo dice secondo una libertà che trova la verità di se stessa e la compie nell'affidamento alla rivelazione storica attuata in Gesù di Nazaret. Conseguentemente, il primato del credere è affermato come dato originario della figura antropologica del cristiano. Il primato della fede connota l'esercizio di ogni carisma nella chiesa e, in particolare, del carisma apostolico: esso determina la comprensione che il ministero● ordinato ha di sé, attraverso l'esercizio della presidenza nel discernimento. La questione della fede è così al centro degli interessi del credente e tale permane anche nel carisma del ministero: divenuto ministro del vangelo, il pastore non cessa di essere credente, ma il discernimento autorevole della fede della comunità passa attraverso l'attestazione della fede ecclesiale.

2. *L'intrinseca dimensione ecclesiale del credente.* La figura del credente cristiano appare come l'infrastruttura dell'ecclesiologia. La libertà credente esiste come libertà ecclesiale, cioè come il popolo● della nuova alleanza che nasce dall'annuncio di Gesù risorto. L'even-

to della Chiesa insorge come comunione plasmata dall'annuncio pasquale, un annuncio che è memoria della totalità della vicenda di Gesù di Nazaret, che genera comunione attorno alle forme storiche in cui l'annuncio si rappresenta (la Parola e i Sacramenti) e che è, mediante l'azione dello Spirito, comunione al Padre nel Figlio suo Gesù Cristo⁵⁵. La nascita della chiesa esprime, dunque, il darsi della rivelazione trinitaria, nella forma storico-salvifica. La trasmissione dell'evento di chiesa, nel tempo post-apostolico, richiede una permanenza dell'annuncio, che avviene secondo due modalità fondamentali: l'una *oggettiva*, che è rappresentata dal trasmettersi dell'annuncio nei gesti costitutivi della coscienza credente (parola e sacramento); l'altra *intersoggettiva*, che si attua nella testimonianza fondamentale e nella molteplice attività carismatica dei credenti. Questo è il quadro ecclesiologico entro il quale è possibile comprendere adeguatamente una teologia del ministero. L'azione dello Spirito che fa la chiesa mediante la Parola e i Sacramenti diventa generatrice di una particolare figura *ecclesiale*: che si articola tra forma *fondamentale* e figure *specifiche* dei carismi e ministeri. La libertà cristiana esiste nella varietà dei carismi, ma la loro autentica comprensione non può prescindere dalla radice comune della coscienza credente. La unitaria strutturazione del carisma/vocazione/ministero/missione nella Chiesa permette, dunque, di cogliere che l'azione diversificante dello Spirito (la molteplicità dei carismi) si radica sull'azione unificante del medesimo Spirito (l'unità di struttura dell'uomo spirituale in Cristo). Ciò si comprende mettendone in luce la dimensione trinitaria e, specificamente, cristologica, poiché nella chiesa la rappresentazione molteplice delle figure cristiane non può pretendere di dire la totalità del mistero di Cristo. La logica cristiana mette in luce che il molteplice non divide né rappresenta adeguatamente l'unicità assoluta e inesauribile del mistero di Cristo, ma ne dice una figura simbolica (storica) che da lui prende forma e significato.

3. *Il ministero come dedizione alla fede ecclesiale*. La comprensione teologica del ministero indica una figura determinata della responsabilità della fede altrui. Il ministero ordinato, in quanto forma determinata della responsabilità della fede altrui, deriva dalla volontà positiva del Signore. Una volta, però, stabilita in sede storica la volontà di Cristo di predisporre un ministero per la chiesa, la teologia ha il compito di mostrarne la ragione teologica sullo sfondo dell'evento

⁵⁵ Si deve rimandare all'ecclesiologia: cf un esempio ottimamente elaborato in S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova, Marietti, 1987.

della rivelazione. Il ministero si colloca nel funzionamento della fede ecclesiale, nel suo derivare dall'evento di Gesù. Ciò consente di mostrare l'inseparabilità dell'esistere del ministero *nella* chiesa e la differenza del ministero *per* la chiesa⁵⁶. L'*inseparabilità* dice che il ministero si riferisce radicalmente alle leggi con cui la missione dello Spirito suscita continuamente la chiesa e, in essa, la libertà «ecclesiale» e «carismatica». Ciò ha evidenti conseguenze sulla figura spirituale e sull'esercizio pastorale del prete, poiché il suo agire non potrà mai distaccarsi dalle modalità «cristiane» con cui l'uomo è «nello Spirito» e la chiesa sta dinanzi a Cristo. La *differenza* dice ragione per cui non solo esiste, ma deve esistere un ministero nella chiesa. La specificità del ministero ordinato è una forma determinata del «farsi carico» della fede altrui, cioè come quella forma che rende ragione della verità di Dio nella linea della testimonianza apostolica. Più in particolare il ministero si determina come il carisma che assicura, presiede, promuove la fedeltà della chiesa attuale rispetto all'origine apostolica. Infatti, la specificità del ministero ecclesiastico è quella di provvedere al futuro della chiesa *post-apostolica*, cioè quella di assicurare la continuità/fedeltà della chiesa all'unica testimonianza fondante, e in questo senso insuperabile, della chiesa apostolica. All'interno della pluralità di modi con cui la chiesa si trasmette («tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede», DV, 8), il ministero ordinato assicura che la ricezione del Vangelo, operata da tutta la chiesa nelle varie forme del suo esistere, è una accoglienza *fedele e coerente* con la tradizione apostolica. Naturalmente le forme di questa *attestazione di fedeltà* sono molteplici quanto sono i gradi e i modi di esercizio del ministero (dal più impegnativo al più umile e quotidiano, diversamente tutti necessari per la comunione ecclesiale), né si deve pensare solo all'intervento in forma di verifica e controllo, perché si introdurrebbe una comprensione prevalentemente giuridica di tale attestazione. Per questo il ministero ordinato presiede l'eucaristia (e la celebrazione sacramentale), mostrando in tal modo che la comunione attuale al Signore Gesù è presenza del suo sacrificio pasquale nel senso che appartiene all'originario apostolico, e proprio in tal modo la chiesa continua e si trasmette nel tempo. Per questo si accede al ministero ordinato mediante il *sacramento*, con cui si viene innestati nel mistero di Cristo che non smette di comunicarsi alla chiesa, così che il ministero sia il segno reale del donarsi *fedele e attuale* di Cristo mediante Spirito.

⁵⁶ Credo che la formulazione agostiniana: «cristiano *con* voi, vescovo *per* voi» è migliore rispetto alla formulazione: il ministero *dentro* la chiesa e *di fronte* alla chiesa. Il «di fronte» introduce una alterità che ha bisogno di essere precisata nella forma della dedizione (essere *per*) alla chiesa nella sua totalità.

4. *La figura storica del ministero ordinato.* La figura storica del ministero è riferita alla Chiesa nella sua globalità di mistero di comunione e di soggetto storico. Una comprensione della natura del ministero non può ridursi a porlo solo in relazione alla chiesa come mistero di comunione. Una ecclesiologia integrale non può oscurare il carattere storico della chiesa. La figura storica peculiare del ministero si determina come dedizione alla chiesa nella sua qualità di soggetto storico. L'affermazione presuppone una ecclesiologia della chiesa locale, che appare sempre di difficile configurazione. negativamente, non è più possibile negare la qualità teologica della chiesa locale (intesa come popolo di Dio radunato attorno all'eucaristia, presieduta dal vescovo) né configurare una ecclesiologia universalistica previamente al riconoscimento del darsi della chiesa nella *communio* delle Chiese episcopali. Positivamente, è necessario mettere in luce che la logica che collega l'uno al molteplice dovrà superare un'impostazione quantitativa o amministrativa, per pensare l'unità *attraverso* la pluralità delle chiese locali, in comunione tra loro e con la Chiesa romana. In questa ottica il ministero si realizza tipicamente nella dedizione alla chiesa nella sua qualità di «segno reale» della salvezza destinata a tutti gli uomini. La sua attuazione simbolica va collegata non solo genericamente all'eucaristia, ma all'eucaristia in una chiesa locale. Per questo il ministero si dà nella figura «tipica» del vescovo e del suo presbiterio, inteso come *collegium*, e non si dà in un indistinto minimo comune denominatore in cui si distinguono gradi differenti. Da ciò deriva l'immagine propria del farsi carico della fede altrui da parte del vescovo/presbiterio e l'unità di esercizio pastorale: la dedizione alla comunità cristiana e non solo nei confronti di qualche sua parte o dimensione.

5. *I gradi del ministero: vescovo, prete, diacono.* Passando a discutere dei diversi gradi del ministero ordinato si deve riconoscere che la gradualità e pluralità con cui si attua l'ordine sacro ha come indice il diverso grado di «referenza» del ministero all'identità storica della chiesa. «Diverso grado» non deve essere inteso in maniera quantitativa o temporale. Per questo il Vescovo ha responsabilità verso la chiesa locale nella sua globalità e, tuttavia, non può esercitarla che in solido alla *communio* del presbiterio. D'altra parte la responsabilità in solido del presbiterio (tutti i presbiteri di una chiesa storica – compresi i religiosi e quelli che hanno altre appartenenze – impegnati pastoralmente nella diocesi) non si suddivide semplicemente in riferimento a porzioni geografiche (parrocchie o altre suddivisioni). Il prete (il parroco) rappresenta localmente la totalità della responsabilità ministeriale del vescovo e così ne attua simbolicamente anche la figura: pure a livello del presbiterio si realizza una dedizione alla chiesa,

geograficamente determinata, come soggetto storico nel suo essere «segno» dell'annuncio rivolto a tutti. Tale globalità significa che il prete, a cui è affidata una porzione di chiesa, realizza, per così dire, il tutto nel frammento, e che l'esercizio del suo ministero assume quella dimensione di dedizione alla chiesa come tale che è propria del ministero ordinato in se stesso. Parimenti il *diacono*, al di là delle molteplici configurazioni storiche, apparirà consegnato alla chiesa, nelle diverse forme in cui si concreta l'unica *communio* ecclesiale, come figura di collaborazione al ministero e nel ministero.

Il percorso, che ho delineato quasi per tesi, rappresenta a mio avviso una direzione che, opportunamente sviluppata, potrebbe sciogliere l'antinomia tra deduzione cristologica e fondazione ecclesiologica del ministero. Quando nella riflessione teologica si consolidano delle antinomie che non si mostrano dialetticamente produttive, occorre cercare altrove un punto di partenza capace di superare un'*impasse* che paralizza lo splendore della testimonianza del prete e della vocazione che gli corrisponde. Dinanzi al drammatico calo delle vocazioni al ministero è necessario appassionare in modo rinnovato ad una vocazione il cui «affetto» fondamentale è quello di dedicarsi alla chiesa locale, perché sia segno vivo dell'evangelo accolto per il mondo. In questo senso il ministero può riprendere l'immagine del Pastore che dà la sua vita per le pecore. Gesù è l'unico e insuperabile Pastore, ma egli manda operai nella sua messe, perché siano un frammento vivo e palpitante del suo essere-pastore, che dona la vita in pienezza!

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (Va)