

Roberto Repole

PRETI PER LA COMUNITÀ CRISTIANA
Lettura ecclesiologica del ministero presbiterale

SOMMARIO: I. RADICI NEOTESTAMENTARIE; II. INTERPRETAZIONE CULTUALE E SACRALIZZANTE; III. LA SVOLTA CONCILIARE; IV. PRETI PER LA CHIESA, POPOLO DI DIO NELLA FORMA DEL CORPO DI CRISTO

I. RADICI NEOTESTAMENTARIE

Come ogni tema teologico, anche quello concernente il ministero ordinato e – nella sua specificità – quello dei preti, deve in qualche modo cominciare con il riferirsi alla testimonianza neotestamentaria. Tanto più che, come si accennerà in seguito, l'interpretazione che lungo l'arco della storia del pensiero è stata offerta di tale ministero può aver risentito oltremodo anche di influssi culturali.

Una lettura puntuale dei ministeri all'interno del Nuovo Testamento richiederebbe ovviamente uno studio dettagliato, che esula dall'intento e dai limiti del presente saggio. Esso rivelerebbe, peraltro, che il panorama terminologico e concettuale di tali ministeri negli scritti neotestamentari «è – come richiama Castellucci – ampio e fluttuante; questo per tre ragioni principali: la *diversità degli autori*, e quindi di tempi, luoghi e culture; il *carattere occasionale e frammentario* di alcuni scritti, specialmente le Lettere; il clima ecclesiale segnato (soprattutto nei primi decenni) da una *forte attesa escatologica* del ritorno del Signore. Se già i primi due fattori spiegano l'*oggettiva* difficoltà di sistematizzare i dati disponibili entro un unico schema, il terzo motiva il disinteresse *soggettivo* che gli autori mostrano verso una istituzionalizzazione dei ministeri»¹. Anche solo per i suddetti motivi una sintesi esaustiva e chiara appare improbabile.

¹ E. CASTELLUCCI, «Il dibattito sul ministero ordinato nella teologia cattolica successiva al Vaticano II», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di M. Qualizza), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 17-111: 72.

Non sembra impossibile, tuttavia, raccogliere alcuni elementi fondamentali in ordine alla determinazione della radice di quel che oggi esiste, nella Chiesa, come specifico ministero ordinato.

Il primo, ineludibile, è che Gesù è all'origine della scelta dei Dodici e di quella realtà del suo discepolato che, durante la sua esistenza terrena, rappresenta la pre-formazione di ciò che, dopo la Pasqua, apparirà come la Chiesa. Al tempo stesso, il Risorto si presenta nel dono del suo Spirito quale fondamento permanente della Chiesa, così come di tutti i ministeri che vengono svolti all'interno della comunità dei credenti in Cristo. Tale dato appare così radicale che Paolo arriva a parlare della comunità cristiana in termini di corpo di Cristo (Rm 12; 1 Cor 12); e, nelle deutero-paoline, tale categoria servirà a dire che da Cristo, come dal capo, discende la vita della Chiesa mentre a Lui essa è orientata. Allo stesso modo, il dato è così evidente che la riflessione neotestamentaria ci tramanda la prospettiva per cui ogni ministero, nella vita ecclesiale, ha la sua origine nello Spirito del Risorto (cf 1 Cor 14,4-6). Si tratta di aspetti determinanti in ordine a una riflessione del ministero ordinato e, specificamente, del prete, anche nel prosieguo della vicenda ecclesiale. Esso deve essere, in qualche modo, riferito a Cristo: in una forma, tuttavia, che non lo «sostituisca», ma lo richiami piuttosto quale permanente sorgente e fondamento della Chiesa.

Un altro dato fondamentale è offerto dalla singolarità dell'istituto apostolico. Si tratta di un aspetto importante, in ordine alla comprensione della cosiddetta «successione apostolica» e in relazione ai «luoghi» in cui rintracciare, all'interno degli scritti neotestamentari, quel ministero che è all'origine di ciò che diventerà il ministero ordinato della Chiesa. Stando alla testimonianza scritturistica, si deve infatti rilevare anzitutto come esista una singolarità degli apostoli (la cui realtà è peraltro connessa a quella dei Dodici e ha significati differenti nei diversi autori neotestamentari). In tal senso, c'è qualcosa che non può venire trasmesso di quanto essi rappresentano e della loro esperienza, in quanto rimane a perenne fondamento della Chiesa anche nel tempo che seguirà la loro scomparsa: così è della valenza simbolica dei Dodici, in riferimento alle dodici tribù di Israele che Gesù voleva raccogliere in modo escatologico; così è, soprattutto, della testimonianza della vicenda terrena di Gesù e della sua risurrezione dai morti; e così è, infine, della normatività data alla Chiesa. Come ha opportunamente rilevato Congar, non si dà successione di quella funzione degli apostoli, per cui essi «erano testimoni oculari di ciò che il Signore Gesù ha fatto per la nostra salvezza, e soprattutto testi della sua risurrezione;

in quanto tali avevano ricevuto il mandato di fondare le chiese mediante l'annuncio del Vangelo. Il mandato di essere testimoni si riconnette al momento storico, del tutto singolare e temporalmente circoscritto, dell'avvento del Figlio di Dio nella carne. Il mandato di fondare le chiese si riconduce ai carismi straordinari della rivelazione e dell'ispirazione»². Si tratta di aspetti che vanno evidenziati anche a proposito di passi che hanno un indubbio valore in ordine a quello che, nel futuro della Chiesa, diverrà il ministero ordinato. Significativo, in tal senso, è quanto viene narrato in un testo come At 20, nel quale si narra di Paolo che si congeda dagli anziani (presbiteri) con un celebre discorso sulla spiaggia di Mileto: «anche nel blocco di At 20,29-31 – conclude infatti in uno studio analitico e puntuale Pierangelo Gramaglia – non vi è dunque nessuna idea di successione apostolica con trasmissione di poteri spirituali. (...) Compito dei ministeri di presidenza è (...) quello di “fare memoria degli insegnamenti dell’Apostolo” e non certo quello di succedergli per trasmissione dei suoi poteri apostolici»³. C'è, dunque, qualcosa del ministero apostolico, che non può in alcun modo venire trasmesso, in quanto appartiene alla singolarità della testimonianza della vicenda del Figlio di Dio fatto uomo, che deve essere anzi custodita per tutto il prosieguo della vicenda ecclesiale. Ciò non toglie che vi siano, però, aspetti che, invece, vengono trasmessi del loro ministero, come la missione di battezzare, annunciare e istruire, presiedere e guidare la comunità, ripetere il gesto della Cena: si tratta di «compiti» trasmessi sia in forma ecclesiale, sia in forma ministeriale. Come esisterà, perciò, un ministero apostolico, così si dovrà professare l'apostolicità di tutta la Chiesa. Proprio a partire da qui pare condivisibile la terza tesi espressa da Citrini nel suo *Discorso sul sacramento dell'ordine*, laddove si afferma una concomitanza, sia da un punto di vista storico sia da un punto di vista logico, del sorgere della Chiesa e del ministero ordinato, quale aspetto costitutivo di essa⁴. In ogni caso, la piena coscienza di questi aspetti obbliga a rilevare come il ministero ordinato e, specificamente, quello del prete non possa essere visto, in maniera grossolana, come la prosecuzione, in un altro tempo, di quel che hanno rappresentato gli apo-

² Y.-M. CONGAR, «La Chiesa è apostolica», in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura di), *Mysterium salutis*, vol. VII, Queriniana, Brescia 1972, 639-707: 651.

³ P. GRAMAGLIA, *Diaconesse*, Tipografia Saviglianese, Torino 2009, 161. Cf tutta la interessante ricostruzione esegetica: 131-184.

⁴ Cf T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, Daverio, Milano 1975, 18-21.

stoli all'inizio dell'evento ecclesiale. Ciò implica che non si potrà parlare del ministero ordinato nella Chiesa riferendosi, genericamente, a quanto il Nuovo Testamento dice dell'istituto apostolico; e comporta, altresì, che sia soprattutto nel passaggio dalla fase apostolica a quella sub-apostolica che andrà rintracciato quel ministero che è all'origine del ministero ordinato nella Chiesa. È a partire dalla considerazione di un tale ministero e dal suo stretto riferimento al singolare ministero apostolico che si evincerà, soprattutto, in che cosa consista la sua stessa apostolicità.

Sulla base di quanto espresso, occorre mettere in evidenza un altro aspetto assai significativo. Esso è rappresentato dalla novità costituita, all'interno delle prime comunità cristiane, dal «fatto comunitario»; e, insieme, dal sorgere di ministeri di importanza strutturale all'interno di esse, come realtà non al di sopra della comunità cristiana, bensì al suo servizio. Già a livello dell'esistenza storica di Gesù, si deve riconoscere che il suo messaggio e la sua prassi è volta ad abbattere ogni bastione che separi l'uomo dall'uomo; a contrastare qualunque divisione per classi; a proclamare la pari dignità di quanti sono «suoi», dal momento che tutti sono ormai posti in rapporto alla sua singolare presenza e alla sua pretesa di parlare e agire in nome di Dio. In tal senso, può essere paradigmatico il *loghion* di Matteo 23,8-10, nel quale Gesù, in contrasto con l'atteggiamento degli scribi e dei farisei, dice ai suoi discepoli: «Ma voi non fatevi chiamare “rabbì”, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno “padre” sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. E non fatevi chiamare “maestri”, perché uno solo è il vostro maestro, il Cristo». Si tratta di un atteggiamento che rivela come fosse aliena a Gesù qualunque prospettiva di una comunità di seguaci suddivisa per classi⁵. Qualcosa di analogo lo si deve riscontrare per il tempo post-pasquale: ne rappresenta un emblema la testimonianza offerta, all'interno della letteratura lucana, dai celebri sommari degli Atti, cui non a caso diversi tentativi di riforma ecclesiale si rifaranno nell'arco della storia; o la centralità che la comunità in quanto tale ha nella letteratura paolina. Lo testimonia, tra il resto, il fatto che le grandi lettere dell'Apostolo sono rivolte non a singoli, ma alle comunità: «Solo la lettera ai Filippesi – fa notare Jaubert – nomina “episcopi e diaconi” o meglio “sorveglianti e ministri”, ma lo fa nel seno di una frase significativa: “A tutti i santi che

⁵ Cf A. FAIVRE, *I laici all'origine della Chiesa*, Paoline, Roma 1986, 13.

sono a Filippi, *con* (i loro) sorveglianti e ministri” (Fil 1,1); anche qui la menzione dell’assemblea viene al primo posto»⁶. Si tratta di comunità che sono stimulate dall’Apostolo a prendere decisioni circa questioni che le riguardano; e nelle quali la novità di una pari dignità di tutti, basata sul fatto che i cristiani si fanno uniti in forza della presenza di Cristo nello Spirito, sviluppa un senso di responsabilità di ciascuno verso gli altri. Proprio per questo sorgono diversi ministeri, di alcuni nei confronti di altri, che paiono però anche intercambiabili⁷. Si dà, però, testimonianza anche di ministeri più stabili, la cui particolarità è data proprio dalla peculiare relazione che hanno con il ministero stesso dell’Apostolo, che – come si sottolinea in particolare nella lettera agli Efesini, attraverso una immagine architettonica – ha posto il *fondamento* per la edificazione della Chiesa⁸. Tali ministeri appaiono già come elemento strutturale della Chiesa stessa, secondo l’accezione che ne dà Sesboüé, ovvero di realtà voluta da Dio per l’esistenza della comunità dei credenti⁹.

Dunque, sin dall’origine, si deve constatare il fatto che nel tessuto della comunità dei credenti in Cristo compare un ministero collegato a quello degli apostoli, che hanno posto il fondamento: ministero, per la cui scelta concreta può intervenire la comunità, ma la cui origine è rintracciata in Dio (1 Cor 12,28) o in Cristo (Ef 4,7-11); e ministero che appare come strutturale per l’esserci della Chiesa, senza nulla togliere tuttavia alla novità data dal fatto comunitario e dalla pari dignità di tutti all’interno della comunità dei credenti in Cristo. Non si tratta, dunque, di un ministero che confisca la ministerialità di tutti all’interno della comunità cristiana, ma che ne assicura l’unità e le permette di vivere nell’obbedienza al vangelo¹⁰.

Un ulteriore importantissimo dato è offerto, però, dall’evoluzione che questo specifico ministero di collaborazione dell’Apostolo avrà nel mo-

⁶ A. JAUBERT, «Le lettere di Paolo: il fatto comunitario», in J. DELORME (a cura di), *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento. Documentazione esegetica e riflessione teologica*, Paoline, Roma 1977, 21.

⁷ Cf A. JAUBERT, «Le lettere di Paolo», 29.

⁸ Cf P. BONY, «La lettera agli Efesini», in J. DELORME (a cura di), *Il ministero e i ministeri*, 129.

⁹ «Con questo termine indicheremo perciò quel che in essa è stato ed è sempre voluto da Dio, attraverso l’evento fondatore del mistero pasquale e del dono dello Spirito Santo» (B. SESBOÜÉ, «Ministeri e struttura della Chiesa. Riflessione teologica sulla base del N.T.», in J. DELORME [a cura di], *Il ministero e i ministeri*, 514-515)

¹⁰ Cf B. SESBOÜÉ, «Ministeri e struttura della Chiesa», 552-553.

mento del passaggio dalla stagione apostolica a quella successiva. Non appena gli apostoli e i loro collaboratori, infatti, invecchiano ed iniziano a scomparire, è evidente che si apre per la Chiesa un'epoca assolutamente nuova ed inedita: perché la scomparsa della generazione apostolica significherà la perdita del legame con la generazione dei testimoni. Ed è a questo livello che sorge la preoccupazione di equipaggiare la Chiesa per il tempo in cui gli apostoli e i loro stretti collaboratori non ci saranno più. «Quel che avviene con la fissazione del canone del Nuovo Testamento – asserisce sempre Sesboüé –, avviene in maniera analogica con una certa fissazione delle figure ministeriali»¹¹. Si tratta di un ministero di cui ci offrono testimonianza soprattutto le lettere pastorali (ma di cui ci sono testimonianze anche altrove, come è il caso del già citato At 20); che avviene, ormai, attraverso il gesto specifico dell'imposizione delle mani; e che viene designato con i termini di «presbiteri» ed «episcopi», non meglio differenziati, se non per il fatto che il secondo pare designare la funzione svolta dagli anziani. Pare questo lo sviluppo più maturo, all'interno del Nuovo Testamento, di quel ministero che sta all'origine di quello che diverrà, nella Chiesa, il ministero ordinato¹². Risulta, perciò, tanto più necessario ribadire sinteticamente il motivo della sua nascita: esso deve mantenere la Chiesa nel fondamento posto dalla testimonianza apostolica della vicenda di Cristo e della sua risurrezione, per garantire che è proprio Cristo a fondamento della Chiesa ed essa non è il frutto di una semplice scelta umana; e serve, perciò, a garantire l'esistenza della Chiesa in un tempo in cui gli apostoli non ci sono più, consentendo così che l'annuncio evangelico raggiunga tutti. Esso presenta già una pluralità di compiti, come l'annuncio autorevole o la cura della comunità cristiana¹³: si tratta di

¹¹ B. SESBOÜÉ, «Ministeri e struttura della Chiesa», 541.

¹² Cf S. ROMANELLO, «La rilettura dei dati del Nuovo Testamento relativa a presbiteri ed episcopi», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA (a cura di M. Qualizza), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, 113-150, in particolare la conclusione, 142-150.

¹³ Nella sua ricognizione su quanto tutti i testi del Nuovo Testamento ci consegnano circa i presbiteri, Citrini sintetizza i loro compiti richiamando anzitutto il servizio del «pascere», la cui immagine ha grande ampiezza nel Nuovo Testamento; ed è da tale ampiezza che essa andrebbe compresa anche in quanto applicata ai presbiteri. Egli aggiunge poi: «Oltre al servizio specifico alla parola, che eccelle tra gli impegni dei presbiteri, non può sfuggire l'area di quella cura personale dei più deboli che prende forma in particolare nell'unzione degli infermi e nella preghiera su di loro e per loro e al posto loro» (T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri, I. La vivacità degli inizi [I-III secolo]*, Anco-

mansioni che trovano, però, la loro ragion d'essere e i loro limiti nell'orizzonte della ragione fondamentale per cui esso è stato istituito.

C'è, infine, un ultimo dato che pare opportuno rilevare. Non risulta che il linguaggio sacerdotale sia mai applicato per designare esplicitamente né gli apostoli né i ministri: neppure in quello sviluppo, appena richiamato, rappresentato dai presbiteri-episcopi¹⁴. Il linguaggio sacerdotale è usato per designare Gesù, nella precisa forma in cui lo fa l'epistola agli Ebrei, dove Egli appare come il compimento dell'attesa del Messia sacerdote, pur nella inedita novità della sua Pasqua¹⁵; ed è usato per designare la comunità cristiana (cf 1 Pt 2,9-10; Ap 1,6; 5,10; 20,6)¹⁶. Ciò non significa che non possa esservi uno sviluppo dogmatico che veda il ministero ordinato e, segnatamente, quello del prete in chiave sacerdotale: esso dovrà però essere in linea con la lettura sacerdotale di Cristo stesso e dovrà armonizzarsi con la visione di un sacerdozio che appartiene alla comunità dei credenti in Cristo¹⁷.

Va da sé che i pochi elementi che si sono messi in evidenza esprimono tutti con chiarezza che si tratta di un ministero a servizio della Chiesa; che, proprio per questo, non può che esistere nella storia e nel tessuto concreto della vicenda ecclesiale; e che la dimensione diaconale caratterizza tutte le dimensioni in cui si esplica¹⁸.

ra, Milano 1010, 51. Interessante tutta la ricognizione della figura all'interno degli scritti neotestamentari: cf 15-52).

¹⁴ Cf ad esempio la sintesi offerta al riguardo da F. DALLA VECCHIA, «Quando e perché i ministri delle comunità cristiane diventano “sacerdoti?”», in *Ministero presbiterale in trasformazione* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), Morcelliana, Brescia 2005, 29-49: 29-30.

¹⁵ Cf A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e sacerdote nuovo*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1985, 59-75.

¹⁶ Cf A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e sacerdote nuovo*, 189-237.

¹⁷ Cf gli indizi che Vanhoye evidenzia in questa precisa direzione già all'interno del Nuovo Testamento: A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e sacerdote nuovo*, 207-211.

¹⁸ Pare dunque apprezzabile la rilettura proprio in chiave diaconale che Castellucci fa del ministero così come emerge nel Nuovo Testamento: cf E. CASTELLUCCI, «Il dibattito sul ministero ordinato nella teologia cattolica successiva al Vaticano II», 78-82; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 298-302.

II. INTERPRETAZIONE CULTUALE E SACRALIZZANTE

Considerando, sia pure con uno sguardo assolutamente sintetico, la lunga storia dell'interpretazione che del ministero ordinato (specie del prete) è stata data, non ci si può negare che proprio la lettura in termini sacerdotali ha finito con l'averne una forte influenza. Come si è già accennato, non si tratta di qualcosa di illegittimo: nella misura in cui è un modo per richiamare l'assoluta novità offerta da Cristo sacerdote nel dono del suo corpo, che salva l'umanità e diviene così il fondamento ultimo della Chiesa, tale categoria potrebbe anche essere assunta quale cifra sintetica per esprimere il tutto del ministero presbiterale¹⁹. Appare pertanto lucida la conclusione cui giunge Giacomo Canobbio, in uno studio che ripercorre la storia dei termini con cui si è parlato dei soggetti del «secondo grado» del sacramento dell'ordine: secondo lui si può ancora oggi «parlare di “sacerdoti” purché si abbia la preoccupazione di ricordare che il significato di questo termine va mutuato dal sacerdozio di Gesù Cristo e della Chiesa, il quale, per quanto la celebrazione eucaristica rivesta importanza fondamentale, non si riduce alla funzione culturale. Comporta anzi, sulla scorta soprattutto di 1 Pt 2,9, la proclamazione delle opere di Dio»²⁰.

Ciò non di meno, è del tutto evidente che, per una serie di motivi, che vanno dal fatto che con il diffondersi del cristianesimo si assiste a un progressivo autonomizzarsi dei presbiteri rispetto ai vescovi all'assunzione di elementi di provenienza pagana, il ministero dei presbiteri non solo è stato per lo più letto in termini sacerdotali, ma la categoria sacerdotale ha finito per venire circoscritta alla dimensione culturale²¹. Si tratta di un fenomeno

¹⁹ Così sembra essere fatto, ad esempio, dal documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il sacerdozio cattolico*, del 1970, laddove si interpreta sotto il cappello della categoria sacerdotale tutta la realtà di Cristo e tutto il plesso delle funzioni del ministero episcopale e presbiterale. Vi si dice, infatti: «Solo Cristo ha realizzato il sacrificio perfetto nell'offerta di se stesso al Padre. Il ministero episcopale e presbiterale è perciò sacerdotale nel senso che rende presente il servizio di Cristo nell'annuncio efficace del messaggio evangelico, il raduno e il governo della comunità cristiana, la remissione dei peccati e la celebrazione eucaristica, nella quale si attualizza in modo singolare l'unico sacrificio di Cristo» (EV s1, n. 393).

²⁰ G. CANOBBIO, «Presbitero, sacerdote, pastore. Termini per dire il prete», in *Ministero presbiterale in trasformazione* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), 51-87: 86.

²¹ Degna di nota è la lettura offerta da Dianich, per cui il processo di sacerdotizzazione, sin dai primi secoli, sarebbe avvenuto come forma di «inculturazione» all'interno di una società sacrale, oggi evidentemente superata; la prospettiva tridentina, cui ci si

che troverà il suo culmine nel Medioevo, laddove il sacerdozio finisce per essere connesso all'offerta del sacrificio eucaristico e all'assoluzione dei peccati, in una sostanziale mancanza di distinzione tra la figura del prete e quella del vescovo.

La lettura culturale sarà determinante anche nello schema teologico che di fatto si imporrà a Trento e che potrebbe essere sintetizzato nella dottrina esposta nella sessione XXIII, in cui si leggono il sacrificio e il sacerdozio come intimamente congiunti, tanto da essere esistiti «sotto ogni legge»; per dedurne che, dal momento che nel Nuovo Testamento viene istituito il sacrificio eucaristico, con esso viene anche istituito il nuovo sacerdozio. Cristo avrebbe così trasmesso agli apostoli e ai loro successori «il potere di consacrare, di offrire e di distribuire il suo corpo e il suo sangue e inoltre di rimettere o di non rimettere i peccati»²².

L'interpretazione culturale, tanto prima quanto dopo Trento, è andata tuttavia a sposarsi con una lettura sacrale del ministero del prete, che ha fatto di lui una sorta di intermediario tra Dio e gli altri credenti in Cristo. L'influsso dionisiano sarà determinante per questo sviluppo sacrale; e, dopo il concilio di Trento, tale visione sacralizzante troverà sviluppo nella scuola oratoriana, in Francia²³ e nella visione del prete quale “*alter*

riferirà nel nostro stesso testo, ne sarebbe una conferma. Cf S. DIANICH, «Il ministero pastorale tra sacerdotizzazione e secolarizzazione», *ScC* 139 (2011) 297-309: 300-302.

²² D.H. 1764. Nel primo dei canoni sul sacramento dell'ordine, si legge poi: «Si quis dixerit, non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini, et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes: anathema sit» (D.H. 1771). Si è parlato volutamente di schema teologico con cui a Trento si legge il ministero, volendo in tal modo salvaguardare il fatto, innegabile, della intenzione di un mutamento del ministero in tutte le sue dimensioni da parte dei Padri conciliari: realtà che si può ben vedere, prendendo in considerazione i decreti di riforma. Per una lettura approfondita di ciò, cf A. MAFFEIS, «La figura tridentina del prete. L'insegnamento del Concilio di Trento e la sua prima recezione», in *Ministero presbiterale in trasformazione* (Quaderni Teologici del Seminario di Brescia), 89-156. Il testo di Maffeis mostra molto bene come, al di là dello schema teologico adottato, la recezione avvenuta fa emergere soprattutto una pratica ecclesiologicala animata dal principio della *salus animarum*. Cf la sintesi offerta nelle pp. 153-156. Ciò offre lo spunto per accennare al fatto (valido per ogni epoca) che la concreta vita dei preti può essere ben più ricca della povertà degli schemi teologici con cui la si legge.

²³ Moioli rileva il chiaro impianto dionisiano, per quanto soggetto a interpretazione personale, presente nella visione sul sacerdote veicolata da Bérulle. Cf G. MOIOLI, *Scritti*

Christus”, che avrà forte eco nello stesso Magistero pontificio precedente il Vaticano II²⁴.

Quanto occorre rilevare, in ordine alla intelligenza del ministero del prete nel suo rapporto alla Chiesa, è che una tale massiccia visione si è accompagnata e ha contribuito a ingenerare una visione di Chiesa tendenzialmente piramidale, in cui il prete-monaco ha finito con il rappresentare spesso l'*analogatum princeps* del cristiano. Alcuni aspetti risultano, in tal senso, evidenti. Con l'imporsi di una visione culturale, il sacerdozio non è più tanto concepito quale servizio alla comunità cristiana, quanto come realtà in sé, definita dal potere di consacrare il pane e il vino, portando a un moltiplicarsi delle ordinazioni assolute²⁵. Nella misura, poi, in cui tale visione si radicalizza in una prospettiva sacrale finisce non solo per determinare una a-seità del sacerdote rispetto agli altri cristiani, ma per decretarne una chiara superiorità, in forza della potestà d'ordine. A ciò si deve aggiungere il fatto che, dal momento che la visione culturale dichiara, sul piano del sacramento ricevuto, una equivalenza tra presbiterato ed episcopato, si è finito con il distinguere due ordini di gerarchia: uno secondo il sacramento; l'altro – in cui si situava l'episcopato – secondo la dignità²⁶.

sul prete, Glossa, Milano 1990, 57-63.

²⁴ Cf E. CASTELLUCCI, «Mutamenti del ministero nel corso della storia», *Archivio Teologico Torinese* 19 (2013) 278-301, 287. Castellucci ricorda molto opportunamente e sinteticamente come «nel magistero precedente il Vaticano II, da Leone XIII a Pio XII, vengono ripetutamente menzionate la prospettiva del «sacerdos alter Christus» e del sacerdote come «intermediario» tra Dio e il popolo, tra il cielo e la terra». Sintomatico che tra i motivi attraverso cui secondo l'Autore è stato letto il ministero del prete lungo la storia, quello sacrale sia l'unico chiaramente rigettato dal Vaticano II: cf 288.

²⁵ Cf Y.-M. CONGAR, *L'Église de saint'Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 2009, 171.

²⁶ Riferendosi al XII secolo, Congar esprime in modo lucido le conseguenze che la lettura del ministero del sacerdote al potere di consacrare il pane e il vino avrà per la più ampia lettura ecclesiologica. Dice, infatti: «Le sacerdoce se définissant par rapport à l'Eucharistie, le presbytérat le réalise autant que l'episcopat. Celui-ci n'est pas supérieur à celui-là dans la ligne du sacrement. [...] On parlait donc du presbyterat et l'on se demandait ce que l'episcopat lui ajoutait. On distinguait alors deux sens de *ordo* et deux titres de hiérarchie: l'un selon le sacrement ou la consécration: le sacerdoce du simple prêtre en était le sommet; l'autre selon la dignité, la situation pastorale ou la mission: on situait ici l'episcopat, simple *dignitas in ordine*» (Y.-M. CONGAR, *L'Église de saint'Augustin à l'époque moderne*, 173). Ciò che è importante sottolineare è l'annotazione per cui questa lettura teologica peserà fino a Trento e fino a Pio XII e il Concilio Vaticano II. Cf p. 174.

Una tale distinzione, che evolverà in chiara distinzione tra ordine e giurisdizione, favorirà altresì l'interpretazione del papa quale vicario di Cristo in senso giuridico²⁷.

Per dire sinteticamente quanto questa interpretazione del ministero del prete, così determinante nell'arco della storia del pensiero cristiano, si sia accompagnata a una immagine gerarchica di Chiesa, risulta centrale la sintesi che diversi decenni or sono ne offriva Citrini, rilevando proprio come il sacerdozio si sia definito in termini di *potestas*. «La *potestas* – diceva il noto teologo milanese – ben si accorpava ai tratti del modello gerarchico. La stessa immagine gerarchica definita dalla *potestas* però al suo interno è complessa, perché viene a scomporsi secondo “ordine” e “giurisdizione”. Questa bipartizione tende a far andare l’“ordine” alla deriva nella direzione di un’assolutezza rispetto alla storia e alla chiesa, e viceversa la “giurisdizione” alla deriva in direzione opposta, fino ad assimilarsi tendenzialmente a moduli della società civile»²⁸.

L'ultima osservazione costituisce, peraltro, uno stimolo a richiamare come una tale visione ecclesiale e di ministero abbia potuto imporsi in un regime di cristianità, nel quale la Chiesa finiva per coincidere con la società civile; e nel quale, proprio per questo, l'interpretazione del sacerdozio in termini di *potestas* è stato un modo attraverso cui si è detta “la differenza ecclesiale” all'interno di un contesto in cui erano dei cristiani laici a detenere il potere civile.

III. LA SVOLTA CONCILIARE

È nel confronto con tale interpretazione, ancora prioritaria nella prima metà del XX secolo, che si misura la svolta impressa dal Vaticano II alla lettura del ministero del prete. Si tratta di un cambiamento che va inquadrato nel più ampio mutamento della visione ecclesiologica. Richiamarne sinteticamente i tratti essenziali è fondamentale anche in vista della proposta di una lettura del ministero del prete basato proprio sulle grandi prospettive delineate dal Vaticano II.

Non si può, in tal senso, non condividere anzitutto l'interpretazione di chi ritiene che la prima grande svolta offerta dall'ultimo Concilio sul

²⁷ Cf Y.-M. CONGAR, *L'Église de saint'Augustin à l'époque moderne*, 188.

²⁸ T. CITRINI, «Modelli del ministero nella storia della Chiesa», in AA.VV., *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Glossa, Milano 1990, 113-131: 121.

piano della lettura della Chiesa vada vista nel presentarla quale parte integrante del mistero. La Chiesa è anzitutto mistero: non nel senso attribuito al termine dal pensiero razionalista moderno – come chiarifica puntualmente e sinteticamente la *Relatio* al terzo schema della LG – ma nel senso conferito a tale lemma dalla Scrittura e, specificamente, dalla letteratura paolina. La Chiesa è cioè mistero in quanto espressione del disegno salvifico universale di Dio: essa è frutto della missione del Figlio (LG 3) che sboccia in quella dello Spirito Santo (LG 4). Proprio in quanto tale, la Chiesa è realtà complessa, in una non debole analogia con il mistero del Verbo incarnato (LG 8).

Nel momento in cui i Padri conciliari determinano la figura assunta dalla Chiesa quale mistero che si incarna nella storia, è chiaro – stando alla costituzione dogmatica sulla Chiesa – che diviene determinante la scelta della categoria del popolo di Dio. Il secondo capitolo della LG, interamente dedicato alla trattazione del popolo di Dio, attesta la centralità della categoria. Il richiamo a tale centralità fatto perciò da Giuseppe Colombo, in seguito al Sinodo dei vescovi del 1986 nel quale si affermò che l'ecclesiologia del Vaticano II sarebbe stata una ecclesiologia di comunione, appare a tutt'oggi pertinente e imprescindibile.

Tale opzione ecclesiologica ha alcuni primi grandi effetti per il modo di concepire il ministero ordinato all'interno della Chiesa. La scelta di fare un secondo capitolo dedicato al popolo di Dio, collocato dopo quello sul mistero della Chiesa e prima di quello sulla gerarchia, viene giustificata nella *Relatio generalis* con la presentazione di cinque motivi. Tra essi si segnala il fatto che, in tal modo, possono essere qui trattate tutte le realtà che sono comuni a tutti i fedeli²⁹. Di fatto, la priorità data alla trattazione del popolo di Dio rispetto a quella sulla gerarchia ha scardinato la prospettiva piramidale della Chiesa, ricentrando l'attenzione su quanto accomuna anzitutto i cristiani in quanto tali. Paradigmatico è ciò che viene espresso proprio in LG 9, nel primo numero del secondo capitolo, nel quale si afferma che capo del popolo messianico è Cristo, che suo fine è il Regno di Dio, che legge fondamentale è l'amore esemplato su Cristo e che tutti i credenti in Lui condividono la pari dignità data dall'essere figli nel Figlio. Il richiamo a tale passo è utile a chiarificare due aspetti che debbono ri-

²⁹ Cf AS III/1, 209. Il quarto dei cinque motivi adottati dice testualmente: «In hoc capite, interposito inter caput *De Mysteriorum Ecclesiae* et caput *De Hierarchia*, tractari possunt omnia quae cunctis fidelibus communia sunt».

sultare evidenti anche per quanto concerne i ministri ordinati all'interno della Chiesa, compresi quanti appartengono al secondo grado del sacramento dell'ordine. Si tratta, anzitutto, del fatto che i preti, prima di ogni altra qualificazione, vanno considerati quali «cristiani e basta». Quanto, nel vivace dibattito intorno ai laici che si svolse nei decenni successivi l'ultimo Concilio, venne affermato a proposito dei cristiani laici, deve inevitabilmente valere anche per i ministri ordinati e, tra essi, per i presbiteri: anch'essi sono dei «cristiani e basta», nel senso dunque che quanto sono e rappresentano nella Chiesa non potrà mai costituire sorgente di dignità maggiore di ciò che è loro offerto con il fatto di essere cristiani. In seconda battuta, la svolta conciliare simbolicamente riassunta nel passo riferito, dice che tale dignità consiste nell'essere figli nel Figlio: essa obbliga pertanto la riflessione teologica sul ministero del prete a prendere atto che il rimando cristologico non può essere realtà da richiamare soltanto per chi riceve il sacramento dell'ordine. Si tratta di un riferimento che concerne, ormai, tutti i cristiani. È risaputo, peraltro, che questo viene fatto dai testi conciliari attraverso lo schema dei *tria munera*. Tutti i cristiani, appartenenti al popolo di Dio, partecipano così dei *munera* di Cristo, profetico, sacerdotale e regale. Non si tratta che di uno schema che, in quanto tale, non è assoluto: si potrebbe esprimere la realtà cristica ricorrendo ad altri modelli o riassumendo in un solo *munus* quanto lo schema ripartisce nei *tria munera*. Quanto qui preme di richiamare è la complessità e varietà della realtà di Cristo che va sempre salvaguardata, quand'anche non si ricorra a tale schema o si riducano i tre ad un solo *munus*; e, soprattutto, che l'assunzione conciliare di tale modello per parlare dell'intero popolo di Dio, così come dei diversi soggetti ecclesiali, è determinante per dire che non si potrà più fare la teologia del ministero del prete, fondandosi su un richiamo cristologico che non evidenzi in che modo esso divenga valido e determinante anche per gli altri soggetti ecclesiali. Va da sé che, su queste basi, quello dei presbiteri appare chiaramente come un servizio alla Chiesa e per la Chiesa. Del resto, la stessa *Relatio generalis* cui ci si richiamava, esplicitava in modo nitido come la scelta di un capitolo sul popolo di Dio precedente quello sulla gerarchia implicasse anche una maggiore evidenza del carattere ministeriale della gerarchia ecclesiale: una delle ragioni in favore del capitolo è infatti sintetizzata con il fatto che «*melius apparet*

*idea servitii: Hierarchia enim, a populo assumpta, in bonum populi*³⁰. Si deve concluderne che, insieme alla necessità di ripensare il ministero del prete in un riferimento cristico che va visto come fondamentale anche per l'identità degli altri soggetti ecclesiali che co-constituiscono la Chiesa, la prospettiva ecclesiologica conciliare orienta a interpretare il ministero ordinato – e nella fattispecie quello dei presbiteri – in chiave ecclesiale-relazionale.

Anche il riposizionamento della Chiesa rispetto al mondo, nel contesto del nuovo orizzonte ecclesiologico, appare significativo per la lettura del ministero presbiterale. Sulla scorta della teologia tedesco-olandese, il Concilio offre la possibilità di leggere la Chiesa quale sacramento universale di salvezza. Con tale categoria, come ha opportunamente sintetizzato Kasper, il Concilio ricorre a un mezzo concettuale «per superare il trionfalismo, il clericalismo e il giuridicismo ecclesiologici, per evidenziare il mistero della Chiesa nascosto nella figura visibile ed accessibile soltanto nella fede, per mostrare come la Chiesa da un lato derivi interamente da Cristo e resti continuamente a lui riferita, dall'altro, però, in quanto segno e strumento sia interamente a servizio degli uomini e del mondo»³¹. Si tratta di una categoria con cui si esprime il fatto che la Chiesa esiste a servizio del mondo. Ne consegue che anche il ministero dei presbiteri debba essere inquadrato nell'orizzonte di una Chiesa che è naturalmente a servizio del mondo e missionaria; proprio per questo, la lettura del ministero del prete in chiave soltanto culturale, a servizio di una Chiesa che abita un mondo già «naturalmente cristiano» appare inadatta al mutamento ecclesiologico operato dal Concilio. A ragione, pertanto, Castellucci rileva come il Vaticano II abbia «soprattutto riletto in chiave missionaria l'intera teologia dell'Ordine, trattando di conseguenza del *rapporto tra culto e apostolato* in modo unitario, in tensione con la maggioranza del compito culturale propria dell'impostazione precedente consacrata dal concilio di Trento e armonizzando così ordine e giurisdizione»³².

³⁰ Cf AS III/1, 209. Significativo, in questa prospettiva, anche il quinto motivo segnalato a favore di un capitolo sul popolo di Dio precedente quello sulla gerarchia: «*Omnes pertinent ad Populum, et Hierarchia Populum supponit. Cum hac dispositione munus Hierarchiae melius apparet. Oportet insuper ut unitas clarescat inter clericos, religiosos et laicos*».

³¹ W. KASPER, «La Chiesa sacramento universale di salvezza», in ID., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 255.

³² E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 247.

Se, infatti, si considera altrettanto sinteticamente l'apporto del Concilio circa coloro che, nella Chiesa, ricevono il sacramento dell'ordine, tutto ciò appare ancora più evidente. Una delle svolte più chiare operate dai Padri conciliari è stata infatti quella di superare lo schema della duplice *potestas*, proponendo autenticamente la sacramentalità dell'episcopato; e vedendo in esso «la pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21). Nel sacramento, inoltre, non si radica solo più la *potestas sanctificandi*, come ancora il *textus prior* del futuro n. 21 della LG affermava, ma i *tria munera*³³. Dunque anche il *munus docendi* e quello *regendi* hanno la loro radice nel sacramento. Viene così superata l'idea che il vescovo sia luogotenente del papa, in forza di una potestà di giurisdizione. Egli è pastore proprio della Chiesa; e nei vescovi assistiti dai presbiteri, come si afferma nell'esordio dello stesso LG 21, «è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo». Non si tratta di una presenza statica, concernente quel che sarebbe il vescovo in se stesso, ma dinamica, a servizio cioè della crescita della comunità cristiana, come la prima parte dello stesso numero della costituzione evidenzia. Nello sviluppare poi il servizio reso alla Chiesa attraverso il triplice compito dell'insegnamento, sacerdotale e di governo, viene scorta una priorità del *munus profetico*: si tratta di una conseguenza del più generale ripensamento ecclesiologicalo, per cui si vede la Chiesa a servizio del mondo e naturalmente missionaria. Significativo, in tal senso, il fatto che l'esordio di LG 25, in cui si dice che «tra le funzioni principali dei vescovi eccelle la predicazione del vangelo», rappresenti un'aggiunta del terzo schema; e che essa sia stata voluta per indicare proprio la priorità di tale compito³⁴. Per quel che attiene più esplicitamente la realtà del presbiterato, va rilevato come il mutamento significativo che

³³ Nella *Relatio* al terzo schema, dopo che si è notata la posizione presente nel *textus prior*, si afferma infatti: «*Commissione, discussione instituta et suffragio facto, statuit affirmare consecrationem episcopalem tria munera conferre*» (F.G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, LEV, Città del Vaticano 1995, 184).

³⁴ Tra quanti lo chiesero, si può segnalare l'intervento di Tabera Araoz, il quale proponeva che si affermasse, molto semplicemente che «*episcopi sunt, in primis, praedicatores (praecones) fidei (doctrinae divinae)*» (F.G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 1073). Questa, come altre richieste, costituì motivo dell'aggiunta, come viene richiamato nella *Relatio* al terzo schema. Cf F.G. HELLÍN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, 252. Qui, come in nota al testo definitivo si rimanda a Trento. In realtà, nel quadro della asserita sacramentalità dell'episcopato, la priorità data al ministero dell'annuncio evangelico acquisisce una valenza ben diversa: a Trento, si trattava di una priorità di quanto derivava dalla

ha coinvolto il ministero episcopale ha impresso la necessità di rileggere lo stesso presbiterato, una volta che è apparso quale secondo grado dell'unico sacramento dell'ordine. Anch'esso si caratterizza, pertanto, per i *tria munera* che contrassegnano il ministero episcopale (cf *LG* 28; *PO* 4-6). Non è, dunque, più possibile ridurre il ministero dei preti alla sola dimensione culturale: esso concerne tutti i tre compiti, ciascuno dotato di una priorità, in ambiti diversi; e ciascuno comprendente implicitamente anche gli altri. Si tratta di un aspetto particolarmente evidente nel decreto *PO* (cf nn. 4-6).

Anche nel caso dei presbiteri, infine, come già in quello dei vescovi, i testi conciliari mentre pongono tali soggetti in relazione alla Chiesa, al cui servizio essi esistono, li pongono in modo singolare in relazione a Cristo. Anche in essi, in forza del sacramento ricevuto, si rende dunque presente in modo particolare il Signore; ma quale presenza sempre finalizzata all'esistenza della Chiesa.

Risulta pertanto evidente che lettura cristologica e lettura ecclesiologica debbano, alla luce dei testi conciliari, contemperarsi.

IV. IN VISTA DI UNA SEMPRE PIÙ ARMONICA VISIONE TEOLOGICA

Che una teologia del ministero del prete, capace di rendere ragione, insieme, del suo rimando cristologico ed ecclesiologico non sia né semplice né immediata, è provato dalla storia delle proposte teologiche susseguitesi nei cinquant'anni che ci separano dal Vaticano II. Non è, infatti, facile offrire, da una parte, una lettura che esprima il riferimento del prete a Cristo, fondamento perenne della Chiesa; e che dica, dall'altra parte, il suo essere a servizio dell'esistenza di una Chiesa, in cui tutti i soggetti ecclesiali hanno un uguale riferimento cristologico che ne determina la pari dignità, espresso attraverso lo schema dei *tria munera*.

Non stupisce, pertanto, che molte delle proposte teologiche di questi decenni, specie di quelli immediatamente susseguenti il Concilio, si siano mosse o sul versante di una fondazione cristologica o in quello di una fondazione ecclesiologica del ministero ordinato e, in esso, del secondo

grado del sacramento dell'ordine³⁵. Nell'orizzonte di questa duplice fondamentale posizione i due estremi sono stati rappresentati, da un lato, dalla riproposizione di una visione pre-conciliare ontologizzante e sacrale e, dall'altro, da una lettura funzionale del ministero presbiterale³⁶.

In vista della esplicitazione di una possibile interpretazione del ministero del prete quale servizio per la Chiesa, può essere utile richiamare molto succintamente le posizioni di due illustri teologi italiani, i quali hanno avuto il pregio di offrire, in modo sistematico, una lettura in cui richiamo cristologico ed ecclesiologico vengono già chiaramente contemperati. Dalle loro proposte si può, tuttavia, ricavare lo stimolo a indagare per cercare una sempre maggiore integrazione tra i due riferimenti. I teologi in questione sono Tullio Citrini e Severino Dianich. Il primo ha pubblicato a metà degli anni '70 il già citato *Discorso sul sacramento dell'ordine*; il

³⁵ Come dice Castellucci quasi a conclusione del secondo dei suoi studi apparsi, a trent'anni dalla *Presbyterorum ordinis* su *La Scuola Cattolica* e dopo una analitica e preziosa rassegna delle posizioni teologiche espresse fino ad allora, dopo il Sinodo del 1971, «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» (E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto «Presbyterorum ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale [II]», *ScC* 124 [1996] 195-216: 243).

³⁶ Nel primo dei due studi di Castellucci cui ci si è riferiti in precedenza, egli nota come ci siano state interpretazioni che hanno finito con l'incasellare la dottrina conciliare in schemi precedenti: «Essi adottano – dice Castellucci – a diversi livelli, quel modello che abbiamo chiamato *cristomonismo*: il prete (o meglio: il sacerdote) è *alter Christus* e *mediatore*, specialmente quando compie il suo ministero tipico, che è quello di consacrare l'Eucaristia; la sua missione viene direttamente da Cristo ed è diretta ai battezzati, i quali ricevono la grazia attraverso le sue mani» (E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto «Presbyterorum ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale [I], *ScC* 124 [1996] 3-68: 38). Si tratta di posizioni che portano addirittura (come, ad esempio, nel caso di Monsegù) a una svalutazione del sacerdozio comune e alla comprensione del sacerdozio ministeriale in chiave di maggiore dignità. Dall'altro lato, lo stesso Autore recensisce la posizione di quei teologi per i quali «non è necessario un ministero ordinato come rappresentanza di Cristo Capo e Pastore: è sufficiente una delega della comunità e quindi il sacerdozio comune. Questi autori, che ritengono ormai superata la dottrina conciliare sul ministero, non vedono fondata nel Nuovo Testamento l'attuale teologia cattolica del ministero e ne prospettano una de-sacerdotalizzazione e de-sacralizzazione, di cui fa le spese anche la dottrina del carattere sacerdotale» (E. CASTELLUCCI, «A trent'anni dal decreto «Presbyterorum ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale (I)», 45. Tra questi autori merita citare Küng con il suo noto volume, del 1971, *Wozu Priester? Eine Hilfe*).

secondo pubblicava tre anni dopo *Il prete a che serve?*, ampliato e riedito, a metà degli anni '80, con un titolo più capace di sintetizzarne la prospettiva di fondo: *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*³⁷.

Quello di Citrini è un testo, sviluppato nella forma di 27 tesi, che, a detta dello stesso Autore, «è pensato e voluto come discorso teoretico, di teologia dogmatica»³⁸. In esso si parla del prete nell'orizzonte più ampio (ma indispensabile – ci pare – alla luce proprio della svolta impressa dal Vaticano II) del ministero ordinato; soprattutto, se ne parla all'interno di un quadro ecclesiologico globale. Proprio alla luce di ciò, si evidenzia il modo in cui riferimento ecclesiologico e cristologico vengono integrati. Per il teologo milanese è chiaro che il ministero è essenzialmente relativo alla Chiesa, per cui esiste; ciò non di meno non deriva la sua autorità dalla Chiesa e non può in alcun modo essere visto come una funzione di essa. Esso deriva la sua autorità da Cristo. Un tale dato non può offuscare, tuttavia, il fatto che ogni carisma nella Chiesa deriva ugualmente da Cristo, in quanto dono fatto alla Chiesa. Da qui sorge, pertanto, la questione di sapere quale sia il significato specifico della derivazione cristologica per il ministero ordinato. «Se ogni ministero ed ogni carisma viene da Cristo e riflette Cristo – è la risposta di Citrini –, l'elemento caratteristico del ministero ordinato deve consistere in una particolare maniera di riflettere il volto di Cristo nella Chiesa e nel mondo. Questo particolare aspetto della figura di Cristo è quello per cui egli si pone di fronte alla comunità cristiana “in quanto tale”»³⁹. Ciò comporta che il modo peculiare, per i ministri, di appartenere alla Chiesa e di esserne parte è quello di essere di fronte ad essa. Essi, come tutti i battezzati, sono dentro la Chiesa. Il sacramento dell'ordine specifica tale modo di esserne parte nella linea dell'essere di fronte: «cosicché questo stare “di fronte” alla comunità – afferma Citrini – non deve essere mai, da parte dei ministri ordinati, un collocarsi “al di fuori di essa”; ma è il modo tipico dei ministri ordinati di essere “dentro” la comunità»⁴⁰. In tal modo, nell'orizzonte di una visione rinnovata (e più fedele ai testi paolini) della Chiesa quale corpo di Cristo e di Cristo qua-

³⁷ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Paoline, Roma 1984.

³⁸ T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 5.

³⁹ T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 27.

⁴⁰ T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 31.

le capo della Chiesa, si può rileggere il ministero ordinato in termini di segno di Cristo capo⁴¹: «Non già – afferma Citrini – perché ogni grazia giunga da Cristo alla Chiesa tramite il ministero ordinato: il dono dello Spirito è ben altrimenti libero, abbondante e fecondo! Ma nel senso che la presenza di questo ministero (e, certo, la sua fecondità apostolica) nella Chiesa, richiamando alla comunità cristiana il suo legame necessario con Cristo, ricordandole che essa a prescindere da Cristo non ha nessun significato, le impedisce di pensarsi come fine a se stessa, di appiattirsi a livello di ogni altro raggruppamento umano presente nel mondo»⁴².

Sono diversi i vantaggi della visione, molto succintamente richiamata, di Citrini. Il primo, tutt'altro che indifferente, è quello di offrire una lettura del ministero come servizio a una Chiesa compresa anche quale corpo di Cristo. Il secondo è di leggere il servizio dei ministri come richiamo della priorità di Cristo rispetto alla Chiesa, nel quadro di una visione in cui anche gli altri soggetti ecclesiali vengono rimandati a Cristo stesso. Un aspetto in cui il discorso meriterebbe, tuttavia, di essere proseguito riguarda la considerazione del modo specifico in cui anche gli altri soggetti ecclesiali si riferiscono a Cristo. Non si vede, infatti, il motivo per cui a un riferimento cristico così specifico per i ministri ordinati debba seguire un riferimento piuttosto generico per gli altri soggetti ecclesiali.

Il secondo contributo è quello offerto da Severino Dianich. Il tenore speculativo del suo testo lo si coglie non solo da una lettura del libro in se stesso, ma dall'inserimento della teologia del ministero ordinato nel più ampio quadro della impostazione ecclesiogenetica della sua ecclesiologia⁴³. Dianich ricerca la ragione storica del sorgere del ministero ordinato. Essa è rinvenuta, all'epoca del passaggio dalla stagione apostolica a quella sub-apostolica, nella istituzione per imposizione delle mani dei presbiteri-episcopi, in modo da provvedere al futuro delle Chiese quando gli apostoli non ci saranno più. Pertanto, «la funzione concreta a cui risponde l'istituzione presbiterale è senz'altro quella della custodia fedele della tradizione su Gesù, con l'impegno connesso di guidare e curare le comunità affinché si mantengano unite e fedeli all'insegnamento sul quale sono fondate»⁴⁴.

⁴¹ Cf T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 33-35.

⁴² T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 35.

⁴³ Tra i molti testi di Dianich, in tal senso, ci si limita qui a richiamare il manuale scritto con Noceti: S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002.

⁴⁴ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 124.

La tesi di fondo dell'opera è che la ragione storica del sorgere di tale ministero sia, nel continuo accadere della Chiesa, anche la ragione formale capace di spiegarne tutte le componenti, sintetizzate nei *tria munera* di cui ha parlato il Concilio. Infatti, se l'annuncio della Parola che fa nascere la Chiesa coinvolge tutti i cristiani, ai ministri ordinati compete l'annuncio in quella forma autorevole capace di garantire che la comunità si radichi sul fondamento apostolico. Allo stesso modo, se ciascun cristiano edifica la Chiesa con il suo carisma, al ministro ordinato compete la presidenza della comunità, in quanto la sua parola «è necessaria perché l'evento ecclesiale sia l'evento della chiesa apostolica, cioè la comunione nella fede in quel Gesù che gli apostoli testimoniarono»⁴⁵. Così, se c'è un sacerdozio della vita che riguarda tutti i cristiani, questo coinvolge il ministro ordinato in maniera singolare, in quanto dal dire la parola che fonda la Chiesa sulla radice apostolica deriva la sua totale dedizione al popolo sacerdotale. Inoltre, egli e non altri è colui che presiede anche i riti cristiani, perché «nella celebrazione liturgica del sacramento si fa memoriale di quella parola e di quel gesto dal quale è nata *in senso assoluto* la chiesa; allora si ricorre a quel carisma dal quale, come dalla radice apostolica, riaccade l'evento ecclesiale»⁴⁶.

La proposta teologica, espressa nei punti essenziali, è assai ricca e a tutt'oggi imprescindibile. Essa è capace di cogliere anzitutto come, tra i diversi ministeri rintracciabili nel Nuovo Testamento, è quello dei presbiteri-episcopi il ministero a cui occorre guardare; e come la ragione che lo fa sorgere, agli inizi della Chiesa, sia determinante per offrirne una lettura teologica anche per l'oggi. Inoltre, si tratta di una proposta nella quale appaiono chiari la fondazione ecclesiologica e il senso ecclesiale di tale ministero, senza che ne venga persa la specificità o che si incorra in una lettura funzionalista. Da essa non è affatto escluso il riferimento cristologico, anche se non viene sistematizzato. Si tratta di un aspetto che potrebbe utilmente venire integrato. Come ha richiamato Brambilla, «se la ragione storica dice il *come* e il *quando* dell'esistere e del senso del ministero e, dunque, è capace di dire il *perché* della sua intelligenza teologica attuale, resta però scoperto il *fondamento* di tutto ciò, che può essere trovato nella ragione *remota* certo, ma non meno *reale* con cui il Signore

⁴⁵ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 179.

⁴⁶ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 207.

Gesù ha posto i dodici, gli apostoli, poi i diversi “dirigenti” ecclesiali a loro contemporanei e, infine, gli episcopi-presbiteri della Chiesa postapostolica, a capo della comunità credente per assicurare la fedeltà all’origine pasquale della Chiesa»⁴⁷.

IV. PRETI PER LA CHIESA, POPOLO DI DIO NELLA FORMA DEL CORPO DI CRISTO

La via per lo sviluppo di una intelligenza del ministero ordinato e, specificamente, del prete sulla scia del Vaticano II e, dunque, in un chiaro riferimento ecclesiologico che non offuschi quello cristologico, ci pare di poterla rintracciare in una più evidente esplicitazione cristologica di tutta quanta la Chiesa.

Si è detto che la categoria determinante al Concilio, per parlare della Chiesa, è stata quella del popolo di Dio. Essa non può tuttavia venire assolutizzata al punto di non vedere più la centralità, nella letteratura paolina prima e nella storia del pensiero teologico poi, della categoria del corpo di Cristo⁴⁸. Con grande difficoltà tale categoria può poi venire ridotta a semplice metafora all’interno del Nuovo Testamento. Essa esprime, con realismo, la novità del popolo di Dio che è la Chiesa, in ragione del dono pasquale di Cristo nel suo corpo. Negli stessi testi conciliari e nell’iter che, in particolare, ha subito la *LG* è inoltre del tutto evidente che se la categoria non ha più avuto quella pregnanza con cui si era imposta durante il rinnovamento ecclesiologico pre-conciliare o nel primo schema *de Ecclesia*, ciò non di meno appare tutt’altro che secondaria per una comprensione della Chiesa nella sua singolarità. Non è un caso che la *Relatio* al terzo schema circa *LG* 6, in cui si tratta delle diverse immagini desunte dal Nuovo Testamento per descrivere il mistero della Chiesa, affermi che i Padri conciliari decisero di far precedere questo numero a quello che riguardava la trattazione del corpo di Cristo, in quanto quest’ultima espressione

⁴⁷ F.G. BRAMBILLA, «La teologia del ministero: stato della ricerca», in AA.VV., *Il prete*, 51-112: 76.

⁴⁸ Per una visione dell’iter che il concetto ha avuto lungo tutto il pensiero teologico si possono utilmente accostare due testi di De Lubac e Congar: H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L’eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1996; e Y.-M. CONGAR, «“Lumen gentium” n. 7. L’Église, corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d’histoire de la théologie du corps mystique», in ID., *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, 137-161.

«*plus quam imago est et profundius in Ecclesiae mysterium introducit*»⁴⁹. Del resto, se si ha un indubbio ridimensionamento quantitativo della dottrina concernente il corpo di Cristo rispetto al primo schema di *LG*, non si può dire – come sostiene S. Alberto – che al Concilio ci sia stato un ridimensionamento qualitativo. Al contrario, per la dinamicità con cui questa categoria è letta in *LG* 7, si deve apprezzare un notevole sviluppo rispetto all'uso che di essa veniva fatto in autorevoli testi magisteriali precedenti, come è il caso della *Mystici corporis* (1943)⁵⁰. Il concetto è così fondamentale che, come ha richiamato Congar, esso è «necessario per esprimere la condizione *cristiana* del popolo di Dio»⁵¹. In fedeltà a quanto ci consegna il Nuovo Testamento e sulla scia di quanto Congar stesso e altri teologi quali Chenu e Ratzinger hanno detto, si può dunque dire che non è sufficiente affermare che la Chiesa è il popolo di Dio: essa è il popolo di Dio nella forma ormai del corpo di Cristo. Tale prospettiva esprime peraltro come la Chiesa si abbia in pienezza attraverso la riattualizzazione del dono del corpo di Cristo, nell'eucaristia; e come, per la reiterazione proprio di questo sacramento, l'identità della Chiesa sia strutturalmente dinamica. In quanto, poi, il dono del corpo di Cristo è finalizzato alla salvezza di tutti, va da sé che la Chiesa è strutturalmente estroversa e missionaria.

Una tale prospettiva ecclesiologica, sulla base anche della concezione dinamica con cui il Vaticano II legge la categoria del corpo di Cristo, induce a riconoscere che il riferimento cristico, in quanto coinvolge la Chiesa quale soggetto collettivo, deve coinvolgere anche ciascuno dei soggetti ecclesiali. Tutta la Chiesa, infatti, e ogni soggetto ecclesiale è tale in ragione della referenza a Cristo.

È in questo orizzonte che ci si deve domandare quale sia il senso, per la Chiesa, del fatto che la referenza cristica si attui per alcuni cristiani in forza di uno specifico sacramento quale è quello dell'ordine. Si può cogliere il motivo dell'esistenza di questo sacramento in ciò che ha rappresentato la necessità del suo sorgere all'inizio della Chiesa, ovvero la preoccupazione che essa si sviluppasse in fedeltà al fondamento posto da-

⁴⁹ Cf AS III/1, 173.

⁵⁰ Cf S. ALBERTO, «Corpus Suum mystice constituit» (*LG* 7). *La Chiesa corpo mistico di Cristo nel Primo capitolo della "Lumen gentium"*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1996, 542.

⁵¹ Y.-M. CONGAR, «Richesse et vérité d'une vision de l'Église comme "peuple de Dieu"», in ID., *Le Concile de Vatican II*, 109-122: 120.

gli apostoli, sebbene visto in una più esplicita referenza cristica. Esistono dei cristiani che ricevono il sacramento dell'ordine per richiamare a tutta la Chiesa, popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo, che essa è tale in quanto trae la sua origine dal Cristo, venuto una volta per tutte, quale dono di Dio all'umanità e testimoniato dagli apostoli. Attraverso di essi, Cristo continua ad assicurare che la Chiesa si fonda su di Lui, così come lo hanno conosciuto e testimoniato gli apostoli; e sul dono del suo corpo, avvenuto una volta per sempre e per tutti nella sua Pasqua. Con il loro specifico modo di essere cristiani, dato dal sacramento che ricevono, essi richiamano simbolicamente a tutta la Chiesa che essa non sarebbe tale se non in forza del Cristo venuto una volta per tutte e del dono escatologico della vita divina che Egli ha fatto⁵². Con il loro annuncio, essi richiamano che la Chiesa è radicata nel Cristo, Parola fatta carne, testimoniato dagli apostoli. Nella loro presidenza dei sacramenti e, in particolare dell'eucaristia, essi richiamano che la Chiesa esiste in forza della mediazione sacerdotale di quel Cristo visto e annunciato dagli apostoli. Nel loro presiedere la comunità, essi richiamano che l'unità della Chiesa si realizza solo sulla base della riconciliazione attuata da Cristo, nella sua Pasqua, e che gli apostoli hanno testimoniato.

Proprio per questo, si tratta di realtà essenziale all'esserci della Chiesa. Senza la presenza di cristiani che ricevono questo sacramento, la Chiesa smarrirebbe la certezza di essere continuamente radicata proprio in Gesù e nel dono del suo corpo, di cui gli apostoli sono testimoni. L'autorità che i ministri ordinati e, nella loro specificità, i preti esercitano sulla Chiesa è relativa alla garanzia che la Chiesa sia continuamente radicata nel Cristo venuto una volta per tutte. Per questo, la forma di questa stessa autorità

⁵² Ricavo e uso la categoria della simbolicità dalla lettura che Canobbio ha fatto dei cristiani laici nella differenziazione dai cristiani che hanno ricevuto il sacramento dell'ordine. Dice Canobbio che per cogliere la differenza tra i due soggetti, senza cadere in un discorso di superiorità dell'uno o inferiorità dell'altro, «la strada da seguire sembra essere quella di delineare, a partire dalle caratteristiche fondamentali della chiesa, alcune figure che in modo simbolico rappresentino per tutti tali caratteristiche» (G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997², 298). Lo sviluppo che qui viene offerto è, però, nella linea di cogliere tali caratteristiche ecclesiali sulla base del riferimento che la Chiesa ha con la pienezza del mistero di Cristo, in forza della quale essa è. Riferimento che viene esplicitato quando si pensi alla Chiesa in termini di popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo.

deve essere desunta dalla memoria della autorità esercitata, nella sua vicenda storica, da Gesù di Nazareth.

L'esistenza dei preti e la valenza simbolica che, in forza del sacramento ricevuto, essi hanno per tutta la Chiesa risulterebbe insensata se non apparisse che essa non esiste per se stessa, ma per il mondo e per la sua trasfigurazione cristica. In tal senso, anche l'esistenza in seno al popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo di cristiani laici, che non hanno ricevuto il sacramento dell'ordine – senza che ciò venga letto in chiave di inferiorità, dal momento che sono insigniti in forza dei sacramenti dell'iniziazione cristiana della stessa dignità – e vivono, nella fede in Cristo, la vita di tutta l'umanità nella sua multiforme varietà, deve essere letta in referenza cristica. Essi esprimono, simbolicamente per tutta la Chiesa, che essa non è tale se non esprime la forza trasfigurante di Cristo nelle diverse realtà di questo mondo: la cultura, la politica, l'educazione, l'economia, gli affetti...

Anche l'esistenza di cristiani laici, che richiamano simbolicamente il fatto che la Chiesa smarrirebbe la sua identità se non fosse lo spazio del rendersi presente e operante di Cristo nello Spirito sarebbe tuttavia insensata, se la Chiesa non esprimesse che la sua referenza cristica la fa essere anche «comunità dell'attesa» della venuta di Cristo, nella sua parusia. In tal senso, il fatto che esistano nella Chiesa dei cristiani che vivono il loro essere seguaci di Cristo nella promessa della verginità per il Regno, dice simbolicamente per tutta la Chiesa che essa non è tale se non rimane nell'attesa costante della venuta di Cristo, alla fine dei tempi.

Il vantaggio di una tale prospettiva sembra triplice. Da un lato, attraverso di essa si riesce a meglio vedere un nesso della Chiesa a Cristo, non solo quale perenne fondamento di essa, ma anche in quanto trasfigurante la realtà del mondo e in quanto atteso per la fine dei tempi. In secondo luogo, ciò porta a non specificare soltanto la referenza cristica e, dunque, la valenza simbolica per tutta la Chiesa di un solo soggetto ecclesiale, ovvero il ministro ordinato e specificamente il prete. Una tale prospettiva, mentre permette di non smarrire il rimando cristologico dei ministri ordinati, può farlo vedere, in maniera più specifica, anche per gli altri soggetti ecclesiali: in un modo che rende evidente, proprio per la specifica referenza a Cristo di ogni soggetto ecclesiale, che referenza cristologica ed ecclesio-logica si richiamano necessariamente l'un l'altra. Infine, su questa stessa scia, il terzo guadagno è rappresentato dalla necessità di interpretare i ministri ordinati – e nella fattispecie i preti – in una strutturale relazione con

gli altri soggetti ecclesiali. Se è vero, infatti, che in forza del sacramento dell'ordine la loro esistenza è necessaria all'esserci della Chiesa, non è meno vero che essi sono Chiesa solo nella loro strutturale relazione con i laici e con chi professa la verginità per il Regno.

Solo insieme a loro, infatti, si realizza la Chiesa quale popolo di Dio nella forma del corpo di Cristo; e soltanto, in forza della presenza di cristiani che ricevono il sacramento dell'ordine, di cristiani che non ricevono tale sacramento e condividono la vita vissuta da tutta l'umanità e cristiani che vivono nella modalità specifica data dalla verginità per il Regno, la Chiesa può esprimere di essere «in debito» della presenza di Cristo, non solo quale *Fondamento* della sua presenza, ma come perennemente *Veniente* nello Spirito e come *Atteso* per la fine dei tempi.

ROBERTO REPOLE
Via Palazzo di Città, 4
10122 Torino (TO)

16 febbraio 2015