

Marco Paleari

## IL PRESBITERIO: FORMA COMUNIONALE DELLA CURA PASTORALE, AD IMMAGINE DELLA TRINITÀ

SOMMARIO: I. IL «NOI» CRISTIANO RIFLETTE LA TRINITÀ – II. LA NATURA «MISTERICA» DELLA CURA COLLEGIALE DELLA COMUNIONE – III. LA *DISSIMILITUDO* DELLA *LEADERSHIP* CRISTIANA – IV. LA FORMA TRINITARIA DEL SERVIZIO MINISTERIALE – V. LA SFIDA CHE È IL PRESBITERIO

Quando si sfiora il tema “presbiterio”, ancora oggi scatta immediatamente il registro delle virtù, quasi che solo un gruppo ristretto di ministri ordinati, caratterizzati dalla bontà d’animo o capitati in felici condizioni pastorali, possano accedere ad una modalità particolare, quasi élitaria, di vivere il ministero in forme speciali di comunione.

Eppure le indicazioni magisteriali sono chiare nel considerarlo non un “accessorio”, bensì uno degli elementi costitutivi della Chiesa particolare: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato (*cum cooperatione*) dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11).

È nostra intenzione approfondire le ragioni teologiche che depongono a favore della riscoperta della realtà del presbiterio, indagando la fonte di ogni forma collegiale che esiste nella Chiesa, cioè la vita trinitaria<sup>1</sup>. La contemplazione della Trinità, particolarmente cara alla riflessione delle

<sup>1</sup> Avevamo introdotto l’argomentazione in M. PALEARI, «Mettere ordine nella teologia del sacramento dell’ordine», *ScC* 141 (2013) 124-127. Per affrontare lo studio del presbiterio, oggi è imprescindibile fare riferimento all’opera di raccolta e interpretazione teologica dei dati storici in T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri, I. La vivacità degli inizi (I-III secolo)*, Ancora, Milano 2010; ID., *Presbiterio e presbiteri, II. Nella fucina dei grandi Padri (IV-V secolo)*, Ancora, Milano 2011; ID., *Presbiterio e presbiteri, III. La grande missione d’Occidente (V-IX secolo)*, Ancora, Milano 2012; ID., *Presbiterio e presbiteri, IV. L’alba del secondo millennio (X-XI secolo)*, Milano 2015.

Chiese ortodosse, nel nostro caso specifico illuminerà l'intreccio tra volto di Chiesa e modalità del ministero.

Proseguiamo quindi quella prima e fondamentale pista di approfondimento di una teologia del presbiterio indicata da Frausini al termine di un suo interessante saggio: «La *LG* inizia parlando della Chiesa come «mistero». Il punto dal quale una teologia del presbiterio può partire è il suo essenziale radicarsi nel mistero»<sup>2</sup>. Rifacendosi agli studi di Canobbio, Frausini precisa che «la Chiesa è “contemporaneamente popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo” ed il ministero ordinato “è inteso come servizio all’edificazione continua della Chiesa”»<sup>3</sup>.

## I. IL «NOI» CRISTIANO RIFLETTE LA TRINITÀ

Nella sua visione sul ministero ordinato, e in particolare circa il ruolo dell’episcopo, il concilio Vaticano II ha trovato ispirazione nelle espressioni di Ignazio di Antiochia (35-107 d.C.), in particolare nel *corpus* delle sette lettere che scrisse alle chiese dell’Asia nel viaggio che lo conduceva a Roma, dove subirà il martirio<sup>4</sup>.

A lui dobbiamo l’articolazione di tre elementi che non devono essere scissi: la struttura ecclesiale che egli conosce; la relazione fondatrice, cioè quella tra Cristo e i suoi; la fonte della comunione, che è la vita intratrinitaria.

L’interesse principale di Ignazio è di tipo cristologico: sentendo l’aprossimarsi della fine della sua vita, di fronte ad alcune eresie che stanno rompendo le comunità a lui care, egli intende difendere la completezza del mistero di Gesù Cristo e la valenza salvifica della sua Pasqua. Ignazio insiste sulla concordia ecclesiale<sup>5</sup> come attuazione e manifestazione della

<sup>2</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio. Non è bene che il vescovo sia solo*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, 218.

<sup>3</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio*, 219.

<sup>4</sup> Cf S. DIANICH, «Ignazio di Antiochia nella dottrina sull’episcopato del Concilio Vaticano II», in A. AUTIERO - O. CARENA (edd.), *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1990, 267-288. Per la principale bibliografia su Ignazio di Antiochia, si veda T. CITRINI, *Presbiterio e presbiteri*, I, 71-83. Utili alcune pagine di studio in G. FRAUSINI, *Il presbiterio*, 136-149.

<sup>5</sup> Ignazio usa frequentemente sia il termine *omonomia*, “concordia”, la comunione di pensiero, che l’immagine del cuore unito, indiviso, ad indicare la condivisione degli affetti.

salvezza operata da Cristo, secondo una teologia che richiama Gv 17,21: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola».

L'unità ecclesiale si realizza attorno all'unico vescovo, col suo presbiterio – sempre presentato come collegiale e concorde – e grazie ai diaconi, sempre indicati al plurale e mai con un termine collettivo.

Tra i molti testi di Ignazio che si muovono in questa direzione, eccone alcuni significativi:

«Vi esorto caldamente affinché procuriate di fare ogni cosa nella concordia di Dio, sapendo che il vescovo presiede alla Chiesa in luogo di Lui; che i presbiteri esercitano il loro ministero a nome del collegio apostolico, e che i diaconi, che mi sono tanto cari, hanno ricevuto il ministero di Gesù Cristo»<sup>6</sup>.

«Come pertanto il Signore non ha fatto nulla, né per se stesso, né per mezzo degli apostoli senza il Padre, cui era unito, così neppure voi dovete far nulla senza il vescovo e i presbiteri»<sup>7</sup>.

«Ubbidite tutti al vescovo, come Gesù Cristo ubbidisce al Padre, e al collegio dei presbiteri come agli apostoli; i diaconi, rispettateci come il mandato di Dio»<sup>8</sup>.

«È dunque necessario – come del resto già fate – che nulla facciate separatamente dal vescovo, e che siate sottomessi al collegio dei sacerdoti come agli apostoli di Gesù Cristo»<sup>9</sup>.

«Tutti poi abbiano rispetto e venerazione per i diaconi, come immagine di Gesù Cristo, e per il vescovo che è il modello del Padre, e per i presbiteri, che sono come il senato di Dio e il concilio degli apostoli»<sup>10</sup>.

«Usate dunque dell'eucaristia che è simbolo dell'unità; una sola è infatti la carne del Signore nostro Gesù Cristo, uno solo il calice, simbolo dell'unità del sangue di Lui, uno solo l'altare, uno solo è il vescovo col collegio dei presbiteri e i diaconi, miei confratelli, affinché tutto ciò che fate sia fatto secondo Dio»<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera ai Magnesii», VI, in ID., *Le lettere*, Paoline, Roma 1942, 144.

<sup>7</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera ai Magnesii», VII, in ID., *Le lettere*, 145.

<sup>8</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera agli Smirnesi», VIII, in ID., *Le lettere*, 174.

<sup>9</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera ai Tralliani», II, in ID., *Le lettere*, 155.

<sup>10</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera ai Tralliani», III, in ID., *Le lettere*, 156.

<sup>11</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, «Lettera ai Filadelfi», IV, in ID., *Le lettere*, 183-184.

Il «perno» visibile di quella comunione reale creata attorno al Signore Gesù è offerto dalla stretta correlazione tra vescovo, presbiteri e diaconi: anche se tanta insistenza può suscitare il legittimo sospetto che in realtà non fosse così profonda quella armonia dichiarata, è significativo che quando la riflessione credente – pur in forma embrionale – si sofferma a considerare come dovrebbe essere la struttura della Chiesa così come l'ha costituita il suo Fondatore, tratteggi una *leadership* caratterizzata da relazioni talmente importanti da poter essere descritte con l'analogia alla vita intratrinitaria o con l'esperienza originaria, quella di Gesù con i suoi. Le relazioni intraecclesiali sono «misteriose», cioè partecipano del «mistero di Dio», della sua natura; nel corpo ecclesiale vive la vita di Dio Trinità e quindi i rapporti tra le membra del corpo di Cristo sono primariamente di natura misterica.

La Chiesa del Vaticano II riprende quel bagliore del primo secolo dell'era cristiana: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa arricchita di beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse; esse formano piuttosto una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino» (LG 8).

Così prosegue LG 8 parlando della Chiesa: «Per una analogia che non è senza valore, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti, come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a lui indissolubilmente unito, così in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cf Ef 4,16)».

Si vede il rimando tra il modo in cui il Verbo di Dio unisce a sé la natura umana e il modo con cui lo Spirito di Dio vivifica il corpo ecclesiale. Il Verbo che si incarna assume la natura umana e con essa e in essa assume ed esalta le coordinate spazio-temporali che le sono proprie, portando a compimento quanto iniziato nell'opera creatrice, allorquando alla creatura umana viene donata vita in una originaria relazione – che definiamo «alleanza» – che si sviluppa in tre direzioni, la prima delle quali costituisce e avvolge le altre due: nella e verso la Trinità, verso le altre creature umane e verso il «giardino» di Eden.

«Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse secondo la verità e lo servisse nella santità. Scelse quindi per sé il popolo israelita, stabili con lui un'alleanza e lo formò lentamente, mani-

festando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo però avvenne in preparazione e figura di quella nuova e perfetta alleanza da farsi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere attuata per mezzo del Verbo stesso di Dio fattosi uomo» (LG 9).

L'opera di Dio Trinità si rivela nella storia della salvezza come offerta e compimento di relazione, perché Dio Trinità «è» relazione, «la» relazione per antonomasia. Così le sue creature, create «a sua immagine», sono essenzialmente in relazione con Dio e tra loro.

«L'Uomo, nella e con la sua creazione, dunque nella misura in cui può esistere come Uomo, è destinato ad essere alleato di Dio; questa sua destinazione caratterizza il suo essere come essere nell'incontro con gli altri uomini. Il fatto di essere destinato all'alleanza con Dio ha la sua corrispondenza nel fatto che la sua umanità, il suo modo particolare di essere, per natura e originariamente è co-umanità. [...] L'umanità, che non fosse co-umanità, sarebbe inumanità. Essa non corrisponderebbe alla destinazione dell'Uomo ad essere alleato di Dio, ma vi contraddirebbe»<sup>12</sup>.

Dunque «il mistero del singolare e del plurale nell'uomo riflette il mistero del singolare e del plurale in Dio. Come l'unità essenziale di Dio si realizza nell'amore personale, così l'uomo è chiamato a somigliare a Dio realizzando la propria unità essenziale con tutti gli uomini. La natura umana, non nel senso filosofico ma come rivelazione, non può essere il possesso di una solitudine. Essa si spiega nella buona diversità delle persone, si identifica nel grande scambio di vita che la fa esistere tutte per le altre; attraverso tutte le altre. La spiritualità cristiana – nel senso della vita nello Spirito Santo – è necessariamente una spiritualità del “noi”, in cui la coscienza di sé si sveglia nella coscienza della comunione. È tuttavia necessario precisare che questo “noi” non è indifferenziato, che nulla ha in comune con tutte le ebbrezze collettive, che passa sempre attraverso l'incontro del prossimo, che è per me il volto del prossimo, senza dubbio innumerevole, ma sempre volto. Il “noi” cristiano riflette la Trinità»<sup>13</sup>.

Da qui la «ricaduta» ecclesiologica: «Creato ad immagine trinitaria, per definizione l'uomo è comunione. Ecco perché l'organismo della Chiesa, rispondente a questa natura, non è mai una istituzione imposta dall'e-

<sup>12</sup> K. BARTH, *Uomo e donna*, Gribaudi, Torino 1969, 10.

<sup>13</sup> O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, Jaca Book, Milano 1991<sup>3</sup>, 40.

sterno, ma è la verità stessa dell'uomo, incisa nella natura di lui e che lo mostra come uomo-chiesa»<sup>14</sup>.

## II. LA NATURA «MISTERICA» DELLA CURA COLLEGALE DELLA COMUNIONE

«La *LG* inizia parlando della Chiesa come “mistero”. Il punto dal quale una teologia del presbiterio può partire è il suo essenziale radicarsi nel mistero. [...] “Il presbiterio nella sua verità piena è un *mysterium*: infatti è una realtà soprannaturale perché si radica nel sacramento dell'Ordine. Questa è la sua fonte, la sua origine, il ‘luogo’ della sua nascita e della sua crescita”. Partire dal dato presbiterio come *mysterium*, prima di ogni altro modello (che in quanto tale resta sempre parziale), come fa anche la ecclesiologia nel suo ultimo documento normativo (*LG*), implica una apertura maggiore di qualsiasi altro modello»<sup>15</sup>.

Vogliamo dare credito a questa affermazione di Frausini e svilupparla, spingendoci oltre le ricostruzioni storiche della origine, dello sviluppo e dello smarrimento del senso del presbiterio.

Rifacendosi alla volontà istitutrice di Cristo, *Lumen Gentium* vede nella elezione di Gesù la cellula di quella Chiesa che si stringerà attorno a Lui e il seme di quello sterminato gruppo che porterà l'annuncio del Regno sino ai confini della terra: «Il Signore Gesù, dopo aver pregato il Padre, chiamò a sé quelli che egli volle, e ne costituì dodici perché stessero con lui e per mandarli a predicare il regno di Dio (cf Mc 3,13-19; Mt 10,1-42); ne fece i suoi apostoli (cf Lc 6,13) dando loro la forma di collegio, cioè di un gruppo stabile, del quale mise a capo Pietro, scelto di mezzo a loro (cf Gv 21 15-17)» (*LG* 19).

Non è stata ancora colta del tutto la portata rivelatrice di questa scelta: solo la moderna ermeneutica ci ha fatto riscoprire che la forma è imprescindibile per la comunicazione del contenuto. Il Verbo incarnato ha volu-

<sup>14</sup> P. EVDOKIMOV, *Sacramento dell'amore*, CENS, Milano 1994<sup>4</sup>, 103. La teologia ortodossa ha sempre avuto coscienza dell'immediatezza tra la contemplazione trinitaria e la riflessione ecclesiologica: questa «è essenzialmente trinitaria. La Chiesa è a immagine della Trinità, comunione perfetta delle tre Persone divine. “Il dogma della Trinità fonda l'economia ecclesiologica, la sua ‘cattolicità’ o la sua *sobornost*: l'unità delle molteplici persone umane nella natura una ricapitolata in Cristo, ‘comunità dell'amore mutuo’ a immagine dell'amore trinitario”» (P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale. 1*, EDB, Bologna 2010, 193).

<sup>15</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio*, 218.

to attorno a sé, ha costituito e ha mandato nel mondo un «collegio», cioè un gruppo stabile, con una sua strutturazione «gerarchica» in senso lato, perché tale era e resta il «contenuto»: il Dio in relazione, il Dio-con-noi.

La Chiesa ha colto la chiamata a conservare e tramandare tale strutturazione collegiale, dentro la testimonianza apostolica: «Come san Pietro e gli altri apostoli costituiscono, per volontà del Signore, un unico collegio apostolico, similmente il romano Pontefice, successore di Pietro, e i vescovi, successori degli apostoli, sono uniti tra loro» (LG 22)<sup>16</sup>.

«Comunione di persone» che è il corpo di Cristo e «comunione di persone» che ne rappresenta il Capo, la testa di questo corpo, hanno una origine concomitante, dal punto di vista cronologico, e «co-significante» dal punto di vista teologico: «Il ministero ordinato sorge con la Chiesa, come elemento costitutivo di essa; non anteriormente ad essa, di cui è totalmente in funzione; non posteriormente alla comunità cristiana concepita come già costituita. Questo è vero sia da un punto di vista storico, nell'origine concomitante della Chiesa e del ministero apostolico dalla Pasqua di Cristo e dal dono dello Spirito; sia da un punto di vista logico, in relazione alla Chiesa di tutti i tempi»<sup>17</sup>.

Accolta la concomitanza di questo «sorgere», ci è fatto obbligo proseguire nella ricerca del suo senso: «È di somma importanza la individuazione di un principio ermeneutico. Trovare una risposta immediata, primaria ed elementare alla semplice domanda: perché nella chiesa si fa l'imposizione delle mani su di un cristiano per farne un diacono, un prete o un vescovo? Vogliamo la risposta primaria ed elementare, perché possa essere il punto di partenza per altre deduzioni, sì che da essa alla fine derivino altre risposte»<sup>18</sup>.

Abbiamo voluto ritrovare la «risposta primaria ed elementare» in una delle già citate «tesi» di Citrini: «Il ministero ordinato, come ogni carisma, è partecipazione alla missione di Cristo; e lo è propriamente secondo la prospettiva per cui Cristo si pone di fronte alla Chiesa in quanto tale. In questo esso si differenzia dagli altri carismi; è caratteristicamente servi-

<sup>16</sup> Cogliamo una sfumatura della sintassi: mentre in LG 19 si cita prima la costituzione del collegio apostolico e poi in esso si riconosce il ruolo di Pietro, in LG 22 l'ordine degli elementi è invertito: prima si cita il romano pontefice, poi i vescovi.

<sup>17</sup> T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, Daverio, Milano 1975, 18.

<sup>18</sup> S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Pao-line, Cinisello Balsamo 1993, 9.

zio all'unità della Chiesa, autorevole ed efficace. [...] 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"<sup>19</sup>.

L'evento sacramentale della ordinazione invoca una specifica effusione dello Spirito Santo affinché si ripresenti nella storia una forma particolare di servizio: la cura – in forma stabile ed autorevole – della custodia e della trasmissione della originale e paradigmatica relazione che Gesù ebbe con i «suoi», quella che fa della Chiesa ciò che essa è: convocazione originata dall'azione gratuita e preveniente del Signore e dalla risposta graziosa di coloro che hanno accolto la sua chiamata e hanno vissuto con lui lungo il suo ministero e nella sua Pasqua<sup>20</sup>.

La Chiesa gioisce della sua «apostolicità», poiché le è concessa la grazia di ricevere in dono quella vita di comunione che, eco della vita trinitaria, fu di Gesù coi suoi: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola» (Gv 17,21).

Questo è il *depositum* che non deve andare perduto: «Se parliamo di apostolicità, come di una struttura della Chiesa, è perché il rapporto della Chiesa con gli apostoli non è limitato allo strumento della Scrittura. Non si tratta solamente di garantirsi l'autenticità della testimonianza sul Cristo, attraverso un documento scritto che raccoglie ciò che gli apostoli hanno visto e dichiarato. Il rapporto con gli apostoli è uno schema di comportamento, che comanda l'evento della Chiesa in tutti i suoi momenti. [...] C'è un essenziale criterio del passato, che comporta la necessità di confrontare qualsiasi esperienza di Cristo oggi si faccia e si trasmetta con l'esperienza di Cristo che hanno avuto gli apostoli. Con questo criterio del passato, la Chiesa d'oggi è in comunione con la Chiesa delle origini e con tutta l'espe-

<sup>19</sup> T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 25.27; giustamente Citrini abbraccia con questa affermazione tutti i gradi del ministero ordinato.

<sup>20</sup> Si ricordino le «condizioni» per far parte del collegio dei Dodici, individuate nel delicato momento della «sostituzione» dell'apostolo Giuda: «Bisogna dunque che, tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi, cominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di mezzo a noi assunto in cielo, uno divenga testimone, insieme a noi, della sua risurrezione» (At 1,21-22).

rienza della tradizione delle Chiese dei tempi trascorsi, le quali pure sono vissute in un essenziale rapporto con gli apostoli»<sup>21</sup>.

Quindi «la causa di Gesù di cui qui si tratta è il Regno di Dio che viene, in quanto è realmente legato a tutta l'attività di Gesù e in definitiva alla sua persona. La comunità mette meno l'accento – anche se lo fa – su una dottrina da preservare il più possibile pura, quanto piuttosto sulla storia di Gesù e sul racconto che se ne fa, nonché sulla *sequela Jesu*, cioè su una prassi cristiana, quella di “seguire Gesù”. [...] Possiamo dunque concludere che l'auto-comprensione della comunità cristiana è la seguente: la comunità è “chiesa di Dio” in quanto è chiesa di Gesù, in quanto cioè, si raduna attorno a Gesù “salvezza-che-viene-da-Dio” (heil-van-Godswege) secondo la testimonianza degli apostoli»<sup>22</sup>.

Ne deriva che ciò che propriamente deve essere custodito e tramandato per la costituzione e la cura della compagine ecclesiale è il suo essere radunata da Gesù, attorno a Gesù e al modo di Gesù: «Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati» (Gv 15,9.12).

Fin dalle origini, la vita nell'amore al modo di Gesù trova sorgente, attuazione e manifestazione nell'ascolto della Parola di Dio trasmessa dalla tradizione apostolica, nella preghiera comune, nella carità fraterna (cf At 2,42-47). La «dotazione» di grazia è abbondante, affinché il corpo di Cristo cresca «ben compaginato e connesso» (Ef 4,16). In questa visione, la molteplicità dei carismi è straordinaria e anela al bene dell'intero organismo, nella valorizzazione di ciascun membro in vista del bene di tutti: «Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune» (1 Cor 12,4-7).

Questa varietà non è senza ordine; affinché sia rispettata la differenza e sia reale la comunione si intravede una «gerarchia» in senso lato: «Ora voi siete corpo di Cristo e, ognuno secondo la propria parte, sue membra. Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi ci sono

<sup>21</sup> S. DIANICH, *La chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975, 159-160.

<sup>22</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1992<sup>3</sup>, 51-52.

i miracoli, quindi il dono delle guarigioni, di assistere, di governare, di parlare varie lingue» (1 Cor 12,27-28). Interessante che le due frasi citate siano legate da una congiunzione («perciò») che ha valore conclusivo, cioè esprime la «conseguenza» dei fatti precedentemente annunciati («siete corpo di Cristo» e «ognuno secondo la propria parte»); l'apostolo Paolo non suggerisce una concorrenza tra la varietà dei carismi e l'indicazione di alcuni ruoli specifici nella comunità; allude invece alla necessità di un coordinamento di tale vivacità, affinché sia quel che ha da essere: vita comune «al modo di Gesù».

In realtà un ruolo di «coordinamento» non basta: la storia delle prime comunità cristiane è segnata dalla resistenza al dinamismo di comunione avviato e accompagnato dalla Trinità; l'infedeltà che aveva colpito l'antico popolo di Israele assale sorprendentemente anche il corpo ecclesiale.

Persino coloro che hanno potuto godere della condivisione della vita con Gesù rivelatore del Padre e sono stati rivestiti dello Spirito del Risorto, sono tentati di rompere la comunione ecclesiale e volgersi ad un'altra signoria. Memori della loro stessa debolezza, gli apostoli – a fronte della presenza di falsi profeti che girano nelle neonate comunità cristiane annunciando altre vie di salvezza – rammentano che «nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo» (1 Cor 3,11). Tante espressioni del Nuovo Testamento – in modo particolare le lettere apostoliche – mettono in guardia i discepoli dal rischio del disamore che porta alla disunione: «O stolti Gàlati, chi mai vi ha ammalciati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso? Siete così privi d'intelligenza che, dopo aver incominciato con lo Spirito, ora volete finire con la carne? Tante esperienze le avete fatte invano?» (Gal 3,1.3-4a); l'insano ritorno alla vita «nella carne» è ben rappresentato dalle divisioni nella comunità, divisioni così aspre che l'Apostolo giunge malinconicamente ad affermare: «Se vi mordete e vi divorate a vicenda, badate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri!» (Gal 5,15).

La «distruzione» a cui si allude può essere considerata secondo tre aspetti: quello più evidente è la violenta aggressione fisica, che punta all'annientamento dell'avversario; vi è poi l'attentato alla tenuta sociale del gruppo, minacciato dalle lotte intestine; ma – nel caso del corpo ecclesiale – la divisione spinge pericolosamente all'allontanamento dalla identità propria del popolo di Dio, fino a rasentare la «morte». Infatti la «non-relazione» all'interno del corpo di Cristo è da interpretarsi come una «contraddizione in termini»: «Non può l'occhio dire alla mano: “Non ho

bisogno di te”; oppure la testa ai piedi: “Non ho bisogno di voi”» (1 Cor 12,21). Se il dis-amore tra le creature conduce ad una dis-umanità, la dis-unione tra i credenti in Cristo porta ad una “dis-ecclesia”, attentato all’efficacia della salvezza in Cristo: «Non si pecca contro la salvezza senza escludersi da un “popolo”; e non si accoglie la salvezza senza accettare di appartenere ad un “popolo”, e senza essere “aggregati” di fatto e “accolti” da un “popolo”. Così, non vi è discorso di grazia che non sia discorso di “Chiesa”; e non vi è discorso di rifiuto della grazia o di peccato che non sia discorso di rifiuto della Chiesa, o della dimensione radicalmente ecclesiale della salvezza»<sup>23</sup>.

Come si vede, la questione non è di poco conto e non può essere derubricata come semplice «difficoltà di relazione» tra i membri di un gruppo; per questa ragione, nel tempo segnato dal peccato, la custodia della comunione ecclesiale richiede la dedizione ad essa di alcuni figli della Chiesa, che – in modo fortemente simbolico – dedichino tutta la loro vita a quest’opera, che pure è il dono e il compito di tutti i battezzati. La Chiesa apostolica presenta lungo tre direttrici l’azione di questi uomini: «Vi preghiamo, fratelli, di avere riguardo per quelli che faticano tra voi, che vi fanno da guida nel Signore e vi ammoniscono; trattateli con molto rispetto e amore, a motivo del loro lavoro» (1 Ts 5,12).

Perché questa triplice funzione (faticare tra i credenti, fungere da guide, ammonire) sia autorevole, stabile ed efficace, non bastano né un incarico «dal basso» né tantomeno un’autocandidatura: la Chiesa impone le mani su alcuni uomini e invoca su di essi lo Spirito Santo, affinché siano inseriti in un gruppo che, portando la rappresentanza di Cristo Capo, guidi nella comunione il corpo ecclesiale.

### III. LA DISSIMILITUDO DELLA LEADERSHIP CRISTIANA

Anche la modalità di servire la comunione tra i credenti abbisogna di una conversione: il rischio è di guardare alla Chiesa anzitutto come *societas*, come uno (il più importante, magari) dei corpi sociali che costituiscono un territorio, con una *leadership* con funzioni e metodi paragonabili alle altre forme di conduzione dei gruppi umani.

<sup>23</sup> G. MOIOLI, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Glossa, Milano 1996, 395.

Le dinamiche della inculturazione (proprie della stessa economia della incarnazione) hanno dovuto fare i conti con i poteri politico, culturale, economico, religioso; in particolare non possiamo dimenticare la società di provenienza dei primi cristiani, cioè quella ebraica, e il termine di confronto al momento della diffusione del cristianesimo nel bacino del Mediterraneo, cioè l'impero romano. In questa sede non possiamo certo addentrarci in questioni di filosofia politica, ma non sfugge a nessuno che la più diffusa (diremmo egemonica) forma di potere riconosciuta in tutte le latitudini e nei diversi gradini della scala era quella «monadica»: il singolo potente che comanda, grazie alla forza delle armi, dei soldi, delle alleanze... raramente per carisma e capacità.

Che questo non fosse lo stile cristiano e che i discepoli di Cristo dovessero qualificarsi per un modo diametralmente opposto di considerare le forme di «governo» (in senso lato), lo ha affermato direttamente il Fondatore della Chiesa: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno il potere su di esse si fanno chiamare benefattori. Per voi però non sia così; ma chi è il più grande tra voi diventi come il più piccolo e chi governa come colui che serve. Infatti chi è più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è forse colui che sta a tavola? Eppure io sto in mezzo a voi come colui che serve» (Lc 22,25-27).

Le parole di Gesù nel contesto dell'ultima cena non sono anzitutto un appello alle virtù personali della umiltà e della «piccolezza»: fondate sullo stile di «presidenza» di Gesù e rivolte direttamente ai Dodici – a coloro che avrebbero ricevuto il mandato di «spezzare il pane» come aveva fatto il Maestro – sono anzitutto una rivelazione della identità del Cristo Servo e dello stile di coloro che – a suo nome – avrebbero «governato» la comunità; è richiesta la continuità tra il governare al modo del servo che si china e il gesto liturgico dello «spezzare il pane».

Usando il linguaggio della analogia, possiamo affermare senza tema di smentita che rispetto alle *societates* di ogni tempo, la *leadership* cristiana avrà sempre i tratti della *maior dissimilitudo*, in cui risplende la novità del «prendersi cura» del gregge al modo di Gesù. Tra i tratti caratteristici, osserviamo che Lui, «il signore e il maestro» (cf Gv 13,14), il Figlio unigenito del Padre che conosce la vita in Dio, opera sempre in compagnia dei suoi ed esaltando la loro cooperazione: Lui, il pastore, dimostra la sua cura per le pecore dando la vita e lasciando altri a pascere il suo gregge; Lui, il «pane di vita», dopo aver compiuto la moltiplicazione delle pagnotte e dei pesciolini li affida alle mani dei discepoli per sfamare la folla; Lui,

il Verbo, si lascia dire dalle lingue incerte dei suoi messaggeri mandati «a due a due»; Lui, rivolge a un «voi» plurale i comandi della sua permanenza tra i suoi («Amate» e «Fate questo»); Lui, il Risorto, affida la notizia più sconvolgente della storia a un gruppo di donne; Lui, il Vincitore della morte, incontra i suoi tenuti insieme dalla paura nel cenacolo; Lui, il Vivente, manda il Paraclito sui dubitanti riuniti a porte chiuse.

La *dissimilitudo* della *leadership* cristiana sta certamente in uno stile di vita che prenda forma da quello cristico, ma va precisato che esso ha nella azione «al plurale» una sua nota caratteristica, che profuma di Trinità. Non si può annunciare «il regno di Dio è qui» e «il Signore è risorto» se non vivendo e annunciando in modo plurale: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

Lo sa bene la primitiva comunità cristiana, quando a più riprese si riconosce nella sua insuperabile struttura carismatica: «Egli ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo. Da lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,11-13.16).

È l'ammissione semplice e per nulla drammatica che per vivere e tramandare la vita nuova nello Spirito ed edificare così il corpo di Cristo, portandolo alla sua pienezza, «non bastano» gli apostoli<sup>24</sup>, che pure hanno lo specifico compito di annunciare la *memoria Jesu*.

La scelta qualificante del Verbo è di incarnarsi nelle dinamiche relazionali delle creature umane: in una famiglia umana, in un villaggio, in una

<sup>24</sup> «Al termine di un'attenta lettura del Nuovo Testamento, l'impressione dominante è senza dubbio quella di trovarsi di fronte, nella chiesa apostolica, ad una molteplicità e grande varietà di ministeri. A sua volta questa varietà si caratterizza per l'assenza degli schemi strutturali [...]. Questa situazione... significa che la struttura fondamentale della chiesa è carismatica, nel senso che l'animazione fondamentale della chiesa avviene attraverso i doni dello Spirito santo, i quali precedono e non seguono gli schemi strutturali, non possono essere ridotti a questi perché "lo Spirito soffia dove vuole", né possono essere cancellati da tali schemi. Ogni discorso sul ministero dovrà quindi tenere conto di questa premessa essenziale e basarsi su di essa» (S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*, 111).

terra, in un gruppo composito come i Dodici, in una Chiesa apostolica ricca di carismi, nell'attestazione quadriforme dei vangeli, nelle differenze legate alle latitudini del globo e ai mutevoli periodi storici.

Prima ancora di ogni determinazione giuridica, di ogni cammino morale e di ogni intuizione spirituale, il tratto originalissimo che contraddistingue la *leadership* cristiana è la forma comunionale: «Per servire adeguatamente il corpo ecclesiale che è comunione per grazia e che deve lasciarsi edificare in questa sua identità, occorrono delle realtà ecclesiali che vivano di tale comunione e agiscano con uno stile comunionale. Poiché la ministerialità ordinata mette al centro della sua attenzione il corpo ecclesiale, non può non assumerne la natura comunionale come forma del suo servizio. Lungi dall'essere un "isolamento" o una funzione di *leadership* "solitaria", la destinazione di "alcuni" a servizio di "tutti" si realizza in un "gruppo": all'interno della compagine ecclesiale che è la totalità, "alcuni" sono costituiti in un servizio e lo svolgono in quanto "insieme". Fin dalla costituzione dei Dodici (cf Mc 3,14), troviamo la consapevolezza che per servire adeguatamente la comunione tra i discepoli di Cristo, è necessaria una realtà che abbia struttura intrinsecamente collegiale, ispirata e omogenea a quella comunione che è chiamata a custodire»<sup>25</sup>.

La scelta di *Lumen Gentium* di portare in primo piano la natura misterica della Chiesa conduce a considerare in chiave misterica anche il servizio di cura pastorale verso questa comunione. Bellissima l'espressione di LG 20: «I vescovi dunque hanno ricevuto il ministero della comunità per esercitarlo con i loro collaboratori, sacerdoti e diaconi». Il servizio pastorale viene giustamente definito «ministero della comunità»; e tale ministero è ricevuto (poiché di un dono si tratta) affinché sia («per») svolto insieme da vescovi, presbiteri e diaconi.

La costituzione di un gruppo stabile, riconosciuto e riconoscibile, favorisce anche il suo distendersi nel tempo, così come richiesto dalla sua missione: «Il ministero ordinato, come è servizio alla visibilità della comunione nella contemporaneità ecclesiale, così è servizio alla visibilità della comunione ecclesiale nel suo distendersi storico. In una formula sintetica: esso è la garanzia visibile della fedeltà della tradizione. Non è l'unico canale della fedeltà della tradizione; tanto meno ne è la sorgente, dal momento che questa fedeltà è operata ultimamente dallo Spirito di Cristo

<sup>25</sup> M. PALEARI, «Mettere ordine nella teologia del sacramento dell'ordine», 124-125.

donato alla Chiesa. Nel concerto di tutte le forze ecclesiali di adesione al vangelo e di vita da esso e in funzione di esso, il ministero ordinato offre la “garanzia ministeriale” di tale fedeltà»<sup>26</sup>.

Nel mondo latino dei primi secoli dell'era cristiana esisteva la parola *ordo* per indicare un gruppo organizzato ed in particolare la classe dirigente; e il verbo *ordinare* indicava la collocazione legittima, istituzionale, di una persona nel gruppo, nelle funzioni e nell'autorità corrispondenti. I padri nord-africani del III secolo, soprattutto Tertulliano e Cipriano, caricarono di significati cristiani questa realtà sociale.

«La parola ordine, nell'antichità romana, designava dei corpi costituiti in senso civile, soprattutto il corpo di coloro che governano. “Ordinatio” – ordinazione – indica l'integrazione in un “ordo” – ordine –. Nella chiesa ci sono corpi costituiti che la Tradizione, non senza fondamenti scritturistici, [cf Eb 5,6; Eb 7,11; Sal 110,4] chiama sin dai tempi antichi con il nome di “taxeis” (in greco), di “ordines”: così la Liturgia parla dell’“ordo episcoporum” – ordine dei vescovi – dell’“ordo presbyterorum” – ordine dei presbiteri – dell’“ordo diaconorum” – ordine dei diaconi. Anche altri gruppi ricevono questo nome di “ordo”: i catecumeni, le vergini, gli sposi, le vedove...» (CCC 1537)<sup>27</sup>.

Illuminante questo intreccio tra continuità con la struttura sociale («corpi costituiti in senso civile») e l'originalità cristiana («non senza fondamenti scritturistici», «taxeis»): la strutturazione ordinata (in *ordines* appunto) della *societas* Chiesa non è guidata anzitutto dalla somiglianza con le altre *societates*, bensì dalla volontà di ripresentare in vario modo

<sup>26</sup> T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 81-82. Prosegue ancora Citrini: «A questo proposito il Sinodo del 1971 ha una delle sue affermazioni più originali e belle: “Mancando la presenza e l'azione di quel ministero che si riceve mediante l'imposizione delle mani e con la preghiera, la Chiesa non può avere la piena certezza della propria fedeltà e della propria continuità visibile”. Non si parla della fedeltà interiore a Cristo, che pure il dogma della santità della Chiesa esige; benché tale dogma non sia da relegare nel campo della pura interiorità. Tanto meno si tratta di una certezza di fedeltà che possa raggiungere i singoli, perché il giudizio sulla fedeltà dei singoli uomini a Cristo è un mistero della grazia. Nemmeno si dice che ogni consapevolezza a riguardo della continuità ecclesiale con Cristo debba essere mediata dalla presenza e dall'azione dei ministri ordinati. Si parla infatti di “piena certezza” della “continuità visibile” per la Chiesa. In questo senso si raggiunge la convinzione, chiara fin dalla più antica patristica, che indica nei vescovi i garanti della tradizione ecclesiale».

<sup>27</sup> Circa la differenza e la continuità tra queste diverse forme di «collegi», si veda T. CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, 45-48.

quell'originario e imprescindibile DNA comunitario che la contraddistingue. Per questo nella stesura di *Lumen Gentium* «si è passati da una esortazione morale sulla unità dei preti ad una affermazione che vuole proporre un presbiterio ispirato a quello dei Padri della Chiesa come espressione di una comunione sacramentale che unisce tutti i preti al Vescovo e tra di loro senza distinzione tra diocesani e religiosi, legandoli insieme nella responsabilità verso la stessa Chiesa anche se con compiti diversi. Secondo il Vaticano II la cooperazione tra preti e Vescovi non è di tipo funzionale ma “ratione Ordinis et ministerii” (LG 28). Se così è, anche una riflessione su questo legame tra Vescovo e preti e tra preti potrà dare un significativo contributo alla comprensione di qualche aspetto del sacramento dell'ordine»<sup>28</sup>.

Frausini aveva aggiunto al titolo della sua opera del 2007 l'intrigante sottotitolo: «Non è bene che il vescovo sia solo». Rispondendo al compito proprio di questo articolo, vogliamo declinare in questo modo la stessa espressione ispirata a Gen 2,18: «Non è bene che il presbitero sia solo».

Se il primo capitolo di Genesi aggettiva la creazione come «buona» (ebraico: *tôb*), è perché essa è tutta secondo il piano di Dio, o meglio «a sua immagine»<sup>29</sup>; affermare che «non è bene» (l'ebraico di Gen 2,18 direbbe: *lo tôb*) che il presbitero sia solo, significa ribadire la costitutiva e imprescindibile natura collegiale dell'essere ministri di comunione; senza di essa non si sarebbe «ad immagine» del Dio Trinità e non si servirebbe l'*ecclesia*, il popolo di Dio convocato.

Il presbiterio obbedisce così alla *forma formans* delle creature «ad immagine»: «Le parole “non è bene che l'uomo sia solo” (Gen 2,18) non esprimono affatto una commozione sentimentale, ma la conformità più profonda alla verità intra-divina trinitaria. Queste parole non si rivolgono soltanto all'uomo, ma anche allo sterile ed impossibile monoteismo della Persona unica e questo in forza dell'interpretazione umana della verità divina come sua immagine: “non è bene che l'Ipostasi sia sola”, poiché questa solitudine impossibile si opporrebbe all'essenza divina di essere Amore, di essere ad un tempo uno e trino – “le tre santità e le tre luci in una sola”»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio*, 186-187.

<sup>29</sup> «Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10,18).

<sup>30</sup> P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 261.

## IV. LA FORMA TRINITARIA DEL SERVIZIO MINISTERIALE

Le espressioni di Evdokimov ci accompagnano a fare un passo ulteriore: ribadita la natura collegiale del ministero ordinato, possiamo dire qualcosa in più circa la forma di questa comunione?

Lungo questa via siamo instradati da una frase del già citato n. 1537 del Catechismo della Chiesa Cattolica: «Ci sono corpi costituiti che la Tradizione, non senza fondamenti scritturistici, [cf Eb 5,6; Eb 7,11; Sal 110,4] chiama sin dai tempi antichi con il nome di “taxeis” (in greco), di “ordines”».

Come abbiamo ricordato, è con il III secolo che si consolida la terminologia che indica questo sacramento attorno alla parola e alla realtà dell'*ordo*. Ma già la lingua greca utilizzava il vocabolo *taxis*, che ha un significato simile: «ordine, disposizione, fila». Il suo utilizzo è rimasto particolarmente legato al mondo militare, indicando le suddivisioni degli eserciti.

Ma la riflessione teologica dei Padri greci non ha trovato fuori luogo applicare – a dire il vero con parsimonia – questo vocabolo ai rapporti intratrinitari, ritrovando nella economia della salvezza le tracce di quell'«ordine» esistente nelle relazioni tra Padre, Figlio e Spirito<sup>31</sup>.

L'apologeta ateniese Atenagora, già nel II secolo (nel periodo in cui andava precisandosi il vocabolario cristiano, con l'affermarsi anche del termine «Trinità» dalla radice greca *trias*, trasposta in latino con *trini-*

<sup>31</sup> «Ogni prospettiva e accostamento trinitario dev'essere *triadocentrico*, tale che rispetti l'intimo equilibrio trinitario tra il Padre, il Figlio e lo Spirito. *Positivamente* ciò significa che il cristiano pensa, adora, loda, prega, ama Dio non come un'unità impersonale, ma come un essere tri-personale, come il Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo nello Spirito Santo. Ciò significa che la prospettiva triadocentrica parte dall'accostamento biblico-neotestamentario al mistero di Dio, che ci viene costantemente presentato come Padre, che agisce per il Figlio, nella potenza dello Spirito, e che chiede che la risposta dell'uomo all'amore di Dio sia compiuta nello Spirito attraverso il Figlio verso il Padre. *Negativamente*, ciò significa che bisogna evitare tre possibili modi di focalizzazione univoca: questa può essere uno stretto patricentrismo, che, nella sua forma di patrimonismo, potrebbe condurre all'eresia del monarchianismo, del modalismo e del subordinazionismo; oppure può consistere in un mal inteso cristocentrismo, che nella vita pratica cristiana potrebbe tradursi in forme di cristomonismo, a scapito del riferimento alle altre due Persone della ss. Trinità; oppure potrebbe manifestarsi in un'esaltazione o almeno in una tendenza verso lo pneumatocentrismo, che si rifà accentuatamente all'azione dello Spirito, trascurando la sua relazione al Padre e al Figlio» (P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale. I*, 187).

tas) presentava i cristiani come «coloro che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo Spirito Santo, che ne dimostrano e la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine (*táxei*)»<sup>32</sup>.

Tale «distinzione nell'ordine» non si affianca estrinsecamente alla unità, né tantomeno la intacca; al contrario la qualifica come comunione nella differenza, nella reciprocità piena. «Il dogma della Trinità suggerisce la coincidenza, nella fonte divina, dell'unità assoluta e della diversità assoluta. Qui il tre è un numero “meta-matematico” (san Basilio di Cesarea) che, sempre identico all'uno, significa il superamento infinito dell'opposizione non per assorbimento nell'impersonale ma nella pienezza dell'amore, secondo una differenza trasparente in cui ogni Persona, lungi dall'opporci, pone le altre. Ciascuna appare allora come un modo unico di far esistere la stessa essenza, di riceverla dagli altri e di darla in quell'“immobile movimento d'amore” di cui parla Massimo il Confessore»<sup>33</sup>.

Entro questo confini, è stato possibile persino il recupero nell'ambito teologico di un termine del mondo politico che designava una figura di potere solitario: la monarchia. A partire dalla sua etimologia greca, il vocabolo significa «un solo principio», «una sola origine»; trasposto nell'ambito politico ha assunto il valore di «un unico capo», il re. È decisivo chiarire la «direzione» del procedimento analogico: il punto prospettico è dato dalle relazioni intratrinitarie (che restano il *princeps analogatum*) e da lì la riflessione si estende a considerare altri aspetti della vita sociale ed ecclesiale, non ultima la *leadership* (da verificarsi alla luce dell'analogato principe). Molto pericoloso appare il procedimento inverso: ritrovare nella società le forme di monarchia e poi «applicarle» semplicisticamente all'ambito ecclesiale o addirittura alla dottrina trinitaria.

«L'oriente per affermare l'unità della trinità, oltre a distinguere i diversi rispetti di considerazione (unità dell'essenza e trinità delle Persone), ricorre anche alla dottrina della *monarchia del Padre*, come centro di unità e di unificazione. “Un solo Dio perché un solo Padre”, è l'affermazione comune dei padri greci. [...] Lui solo è *archè*, lui solo è il non-generato. [...] Inizio assoluto, principio senza principio, il Padre è anche principio della *circumincessione*, come annota ancora il Damasceno»<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> ATENAGORA, «La supplica per i cristiani, X, 5», in Id., *La supplica per i cristiani. Della risurrezione dei morti*, SEI, Torino 1947, 34.

<sup>33</sup> O. CLÉMENT, *Riflessioni sull'uomo*, 26-27.

<sup>34</sup> P.G. GIANAZZA, *Temi di teologia orientale. I*, 189-190.

Tra le caratteristiche della monarchia del Padre vi è specificamente l'origine e la conservazione delle dinamiche di movimento, relazione, donazione reciproca (in una parola: *pericoresis*) della vita divina<sup>35</sup>.

Pensiamo sia una ricchezza per la teologia occidentale recuperare la «distinzione nell'ordine» citata da Atenagora, perché offre una via di conoscenza non solo della vita trinitaria, ma anche della realtà tutta e il criterio ermeneutico della vita ecclesiale<sup>36</sup>: «L'esistenza e la presenza economica della Trinità determina e organizza l'esistenza umana ontologicamente e gnoseologicamente, proprio perché il solo modo dell'esistenza è quello della vita e della comunione trinitaria»<sup>37</sup>.

Nell'affrontare le questioni legate alla struttura ecclesiale, l'approccio sociologico e giuridico non bastano; alla luce del concilio Vaticano II non è fuori luogo affrontarle anzitutto in modo «misterico», «simbolico» in

<sup>35</sup> «Non ci sarebbe nella vita trinitaria una *taxis* precostituita, ma la *taxis* diventerebbe esplicitazione del mistero dell'amore, quindi dell'essenza della Trinità. Lo stesso ruolo del Padre come *origo totius divinitatis* (e quindi anche, potremmo dire, *origo totius amoris*), è visto qui sotto una nuova luce; Egli non è se non dona la stessa natura d'amore all'Altro che è il Figlio ed è da sempre perché da sempre in Lui esiste quell'esigenza sovrabbondante di amore che genera il Figlio come Parola, come da sempre esiste il Figlio che risponde e ringrazia eternamente il Padre, come da sempre esiste lo Spirito Santo che è riconoscenza e adorazione dei frutti d'amore dell'unità tra il Padre e il Figlio» (M. PARADISO, *Nell'intimo di Dio: la teologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Città Nuova, Roma 2009, 368).

<sup>36</sup> «Lo sviluppo della riflessione teologica sul tema del mistero trinitario ha seguito vie diverse in Oriente e in Occidente. Nella teologia latina, il punto di partenza, così come lo esprime Boezio, è l'unità divina nella quale la fede scopre le relazioni delle tre Persone. Nei Padri greci, al contrario, ciò che si professa innanzi tutto è il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, poiché è da lì che prende il via il desiderio e l'ammirazione della loro ineffabile unità» (T. ŠPIDLIK, *L'idea russa: un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 65). Cf la ricostruzione delle principali linee di teologia trinitaria contemporanee in L.F. LADARIA, *La Trinità mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004, 183-221.

<sup>37</sup> M. KARDAMAKIS, *Spirito e vita cristiana secondo l'ortodossia, 1: Dalla grazia alla libertà*, EDB, Roma 1997, 54. «La Trinità per la Chiesa ortodossa è il fondamento in-crollabile di ogni pensiero religioso, di ogni pietà, di ogni vita spirituale, di ogni esperienza. È lei che si cerca quando si cerca Dio, quando si cerca la pienezza dell'essere, il senso e lo scopo dell'esistenza. Rivelazione primordiale e sorgente di ogni rivelazione e di ogni essere, la santa Trinità s'impone alla nostra coscienza religiosa» (cf Y. SPITERIS, «La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa. Autori e prospettive», in A. AMATO [ed.], *Trinità in contesto*, LAS, Roma 1983, 49).

senso reale; solo così si allargherà la visuale e si vedranno le vie di uscita da impasse concettuali, debitorie di una visione parziale delle questioni<sup>38</sup>.

Anche la realtà del presbiterio, avendo – come abbiamo visto – una origine sacramentale, andrà anzitutto osservata, considerata, alimentata in termini «misterici», «simbolici», nel senso propriamente cristiano di questa terminologia: «trinitari».

Al di là di alcune questioni giuridiche (che devono comunque essere affrontate), è l'approccio complessivo al tema che esige di essere rivisto. Le espressioni comunemente usate anche oggi in ambito ecclesiale tradiscono una convinzione di fondo, radicata nella storia (in particolare dall'incontro tra la cultura latina e quella germanica, a partire dal IV secolo): che il ministro sia caratterizzato dalla *potestas* di consacrare le specie eucaristiche, consegnata alla sua persona al momento della ordinazione; egli ne «userebbe» secondo il bisogno o l'estro; tale «uso» sarebbe regolato dall'autorità «superiore». Il vertice del *cursus honorum* ecclesiastico sarebbe raggiunto con il «sacerdozio», terminologia che raccoglie sia il presbiterato che l'episcopato, accomunati dalla *potestas ordinis*. Nella visione di matrice feudale il rapporto presbitero-vescovo – oltre il momento rituale della ordinazione – si configura in termini di *potestas iurisditionis* in ordine alla amministrazione di una porzione del popolo di Dio; il rapporto coi confratelli è lasciato alla virtù del singolo o alle necessità contingenti. In questo quadro, è forte il rischio di intendere i rapporti tra le componenti del clero in termini quasi «sindacali»: la terminologia di «superiori» e «inferiori» porta alla cristallizzazione delle due categorie, i vescovi e i preti<sup>39</sup>, sempre tentate di reciproca autonomia, indifferenza o invidia; il paragone con le *societates* civili suggerisce una concorrenza dove la «vittoria» dell'una parte comporta la «sconfitta» dell'altra, con tutto quello che ne può derivare.

<sup>38</sup> «L'antico dilemma della teologia trinitaria, o di ragionare a partire dall'unità sostanziale di Dio, ovvero realizzata originariamente nel Padre, per poi imbattersi “in secondo momento” nella triunità personale (con il ricorrente pericolo di dotare quest'ultima di un accento subordinazionistico o modalistico), oppure di muovere dalla trinità personale di Dio per considerare a partire da essa l'unità sostanziale (col rischio di provocare associazioni triteistiche), va dunque superato mediante il paradigma della *communio*, il quale di per sé già è la mediazione reciproca di unità e molteplicità» (G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino: teologia trinitaria*, Queriniana, Bologna 2000, 203).

<sup>39</sup> Ricordiamo il sostanziale oblio della forma permanente del grado del diaconato, dal IV al XX secolo.

L'originario significato della terminologia dell'«ordinare» si sbiadisce: colui che viene ordinato non viene più percepito (e non si percepisce più) come un membro della comunità inserito in un *ordo*, allo scopo di partecipare alla guida pastorale, compito specifico assegnato a tutto il gruppo nelle sue varie articolazioni.

Per favorire un recupero di questa prospettiva, pensiamo non sia una operazione indebita applicare all'*ordo* dei ministri le immagini del «corpo» già usate da san Paolo per descrivere la Chiesa: l'originalità cristiana è che «Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. Non può l'occhio dire alla mano: "Non ho bisogno di te"; né la testa ai piedi: "Non ho bisogno di voi"» (1 Cor 12,18-21).

Nessuna delle componenti del corpo ecclesiale è autorizzata a pensarsi come autonoma e autosufficiente rispetto alle altre: non lo è stato per nessuno dei singoli apostoli né per tutto il collegio apostolico rispetto alla nascente comunità cristiana; non lo è stato per il singolo vescovo né per tutto il collegio episcopale rispetto a tutti i fedeli lungo le varie epoche storiche; non lo è per il singolo ministro ordinato, vescovo, presbitero o diacono che sia. «Tra le diverse persone, per quanto variegati siano i loro doni e ineguali i loro "meriti", non regna un ordine di gradi d'essere, ma, secondo l'immaginazione della stessa Trinità – e, per mediazione di Cristo in cui tutte sono avvilluppate, nell'interno della stessa Trinità – una unità di circumincessione»<sup>40</sup>.

Nella Trinità coesistono differenza e comunione, entrambe ben «ordinate» secondo una insopprimibile e benedetta *taxis*; la Trinità è il *princeps analogatum* anche delle relazioni tra i ministri ordinati; secondo questo «principio» esse possono essere «ordinate» in modo cristiano.

Applicando ancora una volta la «regola» della analogia (la *maior dissimilitudo*), possiamo ritrovare in alcune espressioni di Bonanni – che presentano la teologia trinitaria di Abelardo – i contorni di una «teologia del presbiterio»: «Le opere di Dio sono indivise, comuni, non perché ciascuno dei tre agisce identicamente all'altro, ma perché fanno insieme la stessa cosa esprimendosi nell'unità di un progetto armonicamente articolato secondo una potenza che si rivela sapiente e buona. Ciascuna delle tre per-

<sup>40</sup> H. DE LUBAC, *Cattolismo*, Jaca Book, Milano 1992<sup>2</sup>, 254.

sone può essere detta onnipotente per il fatto che può fare qualunque cosa voglia fare, “tuttavia non è necessario che ciascuna si comporti allo stesso identico modo dell'altra, essendo diverse nelle loro proprietà. Certo solo il Padre può essere padre o ingenito, e solo il Figlio può essere genito, così come solo lo Spirito può essere procedente. E così, qualunque cosa una persona può fare, anche l'altra la può fare: perciò ciascuna è detta onnipotente. Ma questo non significa che, qualunque cosa sia una certa persona o in qualsiasi modo si presenti, necessariamente anche l'altra debba essere uguale o presentarsi nello stesso modo”<sup>41</sup>.

Vigileremo su una lettura allegorica che assegni ad ogni grado del sacramento dell'ordine la corrispondenza con una Persona della Trinità; però se rileggiamo queste espressioni all'interno della teologia del sacramento dell'ordine, vediamo salvaguardata la comunione nella diversità dei compiti e delle opere; affinché questo si dia, siamo invitati a formulare un «progetto armonicamente articolato» secondo sapienza e bontà, che tenga conto delle «proprietà» di ciascuna componente. Intuiamo che pensare e vivere i rapporti all'interno del presbiterio ispirandosi alla *taxis* trinitaria supererebbe di un balzo tante questioni che derivano da una interpretazione «troppo orizzontale» dei rapporti intraecclesiali<sup>42</sup>.

*Mutatis mutandis*, dalle espressioni di Bonanni si evince che alla compagine ecclesiale è data la grazia di accogliere ed esprimere una *leadership* ad immagine della vita intratrinitaria, così come è ad immagine della vita intratrinitaria l'intero popolo di Dio.

Si tratta anzitutto di una «conversione intellettuale» del modo di considerare l'esistenza del presbiterio e i rapporti tra i membri che lo compongono (i presbiteri tra loro e tra vescovo e presbiteri)<sup>43</sup>; ne deriverà anche un

<sup>41</sup> S.P. BONANNI, *Parlare della Trinità: lettura della Theologia scholarium di Abelardo*, PUG, Roma 1996, 225-226.

<sup>42</sup> Tra queste, citiamo la diatriba circa la appartenenza o meno del vescovo al presbiterio: cf A. CATTANEO, *Il presbiterio della chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare*, Giuffrè, Milano 1993, 63. A nostro parere, in una lettura simbolico-sapienziale alla luce della *taxis* trinitaria, la figura del vescovo ha una sua adeguata collocazione dentro il presbiterio (e non potrebbe essere altrimenti), così come indicato dalla *mens* conciliare, senza che per questa ragione ne esca sminuita la funzione specifica.

<sup>43</sup> In questa lettura simbolico-sacramentale, non suscita meraviglia né problema il fatto che il sacramento cristiano si dia in «gradi» (quindi in «differenze»), né che il linguaggio umano – sempre in cammino verso una migliore aderenza alla realtà – parli di «pie-

modo diverso di articolare i rapporti tra le varie componenti della comunità cristiana, nello specifico quelli con l'autorità ministeriale<sup>44</sup>.

«Dio, che non è un *Deus solitarius*, ma *Deus trinus*, un Dio in relazione, non potrebbe riconoscersi in un *homo solitarius*»<sup>45</sup>: il Dio Trinità non potrebbe riconoscersi ed essere riconosciuto in un ministro che si pensi e che agisca in termini solitari.

«In questo mistero [del presbiterio] si entra tramite l'evento sacramentale dell'ordinazione che fa invocare appunto un "comune spirito di grazia e di consiglio del presbiterio" (*Traditio Apostolica*, 7). Se la grazia speciale dell'ordinazione è quindi essere immessi in questa realtà collegiale (questo significa l'imposizione delle mani da parte di presbiteri presenti e l'abbraccio condiviso dai presbiteri, al termine del rito di ordinazione) anche l'esercizio effettivo del presbiterato dovrà conseguentemente pensarsi all'interno di questo "noi" trinitariamente concepito, in modo comunitario e collegiale»<sup>46</sup>.

## V. LA SFIDA CHE È L'ESERCIZIO DEL PRESBITERIO

«Se questo è il presbiterio, le conseguenze sono enormi sulla riconfigurazione dei modelli di ministero ordinato»<sup>47</sup>: condividiamo l'affermazione di Vitali, ma la riconfigurazione dell'esercizio del presbiterio tarda a fiorire. Non ci nascondiamo che su questo punto (come su tanti altri) le espressioni del Vaticano II abbiano più il sapore dell'intuizione profetica che non quello del rigore dogmatico o dell'esperienza ecclesiale e che in

nezza» per quanto riguarda l'episcopato e di «non-pienezza» (o meglio: «partecipazione di quella pienezza») descrivendo il presbiterato e il diaconato.

<sup>44</sup> «La chiarificazione della qualità dell'unico Dio del cristianesimo appare d'altra parte oggi indispensabile anche in riferimento a certe denunce, fatte da più versanti religiosi e culturali, circa il carattere autoritario e intollerante del monoteismo: la confessione di un Dio uno e unico produrrebbe un'ideologia arrogante e forte, tale da negare il valore dell'alterità e la ricchezza del diverso/plurale, supportando monolitismi sociali e politici» (G. CANOBBIO - P. CODA [edd.], *La teologia del XX secolo. Un bilancio. 2. Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 164).

<sup>45</sup> K. BARTH, *Uomo e donna*, 10.

<sup>46</sup> G. FRAUSINI, *Il presbiterio*, 220.

<sup>47</sup> D. VITALI, «Sul modello di prete oggi», *RdC* 86 (2006) 529.

esse affiorino le diverse anime (culturali, teologiche, spirituali) presenti tra i padri<sup>48</sup>.

Ma noi rimaniamo convinti della bontà della svolta conciliare. Crediamo che la prassi non sia solo una «applicazione» di un principio o di un dato di fede. L'esercizio del ministero è *locus theologicus* nel quale scoprire ed accogliere il dono del sacramento dell'ordine. La prassi del servizio pastorale avviene sempre dentro una specifica realtà di Chiesa, radicata in un tempo e in uno spazio; in questa vita di Chiesa – consapevole del suo volto odierno, che accoglie il passato e si apre al futuro – i ministri ordinati sono plasmati dall'esercizio stesso di ciò che essi sono; il ministero è *locus pedagogicus*.

Se non vogliamo smarrire l'originalità del mandato conciliare, dobbiamo perseverare nella convinzione che il ministero sia esercizio della collegialità che – nell'ambito di questo contributo – si concretizzi come «esercizio del presbiterio» e «esercizio di presbiterio».

Dedicheremo un nostro prossimo studio alla declinazione pratica di questa impostazione; fin d'ora non vogliamo dimenticare che la realtà del presbiterio è di natura «graziosa»: «Prima di tutto questa comunione è dono. Essa non si fonda sui nostri sforzi di collaborazione pastorale e nemmeno sul sincero desiderio di amicizia. Queste cose sono importanti, e

<sup>48</sup> Ne è segno l'estrema brevità del passaggio di *SC* dedicato alla revisione del sacramento dell'ordine: «Il rito delle ordinazioni sia riveduto quanto alle cerimonie e quanto ai testi. Le allocuzioni del vescovo, all'inizio di ogni ordinazione o consacrazione, possono essere fatte in lingua nazionale. Nella consacrazione episcopale tutti i vescovi presenti possono imporre le mani» (*SC* 76). Dianich è severo e disincantato nella sua valutazione circa il riferimento ispiratore alla "ecclesiologia" di Ignazio di Antiochia: «Si ha l'impressione, in una parola, che il Concilio abbia tentato di leggere anche la situazione odierna del ministero del vescovo e del prete con lo schema di Ignazio, nel quale il vescovo è l'unico vero pastore della Chiesa. Ciò ha provocato una forzatura sia del quadro odierno della normale comunità cristiana sia della concezione ignaziana, perché né il primo né la seconda si possono sentire adeguatamente rispecchiati in questa immagine della vita ecclesiale. [...] La teologia di Ignazio interpretava una situazione di Chiesa che non ebbe lunga durata e che, come abbiamo già visto, è molto diversa da quella che si è andata sviluppando con la crescita delle dimensioni delle diocesi. Ne è venuto, come conseguenza, che il Concilio ci proponesse una teologia dell'episcopo splendida per intuizioni mistiche e dimensione sacramentale, ma decisamente anacronistica. Se l'Eucaristia è il *culmen et fons* della vita della Chiesa, non può essere senza significato che oggi la normale celebrazione dell'Eucaristia, nella quale la vita ecclesiale trova il suo vertice e la sua sorgente, non avviene intorno al vescovo» (S. DIANICH, «Ignazio di Antiochia nella dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II», 281.287).

dobbiamo sempre riproporcele. Ma la comunione di cui parlano gli Atti degli Apostoli (At 2,42) e la prima Lettera di san Giovanni (1 Gv 1,3.6.7), quello stare insieme (At 1,14; 2,46; 4,54; 5,12; 15,25) così caratteristico della primitiva comunità, è dono di Dio, è il nuovo modo di essere che ci viene dall'alto. È la partecipazione che Dio ci dà del suo misterioso "essere insieme" nella Trinità. È la partecipazione, per grazia, dell'essere insieme che lega Gesù ai suoi discepoli, chiamati "per stare con lui" (Mc 3,14). [...] In questo contesto va dunque letta la nostra fraternità presbiterale: essa si attua attraverso la grazia tipica del sacramento dell'ordine e per l'imposizione delle mani del Vescovo che ci rende "servitori di comunione", fino a diventare "esperti di comunione"»<sup>49</sup>.

MARCO PALEARI

*Seminario Arcivescovile*

*Via Pio XI, 32*

*21040 Venegono Inferiore (VA)*

14 febbraio 2015

<sup>49</sup> C.M. MARTINI, «La nostra comunione presbiterale. Lettera al clero per il Giovedì santo», *Rivista Diocesana Milanese* 72 (1981) 472.