

Il fondamento. L'identità del presbitero, fondamento e scopo della formazione sacerdotale

*The Foundation. The Identity of the Priest,
Foundation and Purpose of Priestly Formation*

DARIO VITALI

Pontificia Univesidad Gregoriana (Roma)
vitali@unigre.it

DOI: 10.52039/seminarios.v68vi232.2232

SOMMARIO: A trent'anni da *Pastores dabo vobis*, una domanda sull'identità del presbitero pone una duplice questione: la prima riguarda la concezione dell'identità del presbitero proposta dall'esortazione apostolica post-sinodale; la seconda riguarda il valore che quella proposta assume per la Chiesa di oggi. Per rispondere, bisogna contestualizzare il documento, fissando con precisione il *terminus a quo*, vale a dire il concilio Vaticano II, y il *terminus ad quem*, cioè la pubblicazione della *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* da parte della Congregazione (ora Dicastero) per il Clero. Tra questi due termini, si può sviluppare una riflessione alla luce di alcune sotto-domande: Che fondamento pone *PDV* alla dottrina del sacerdozio ministeriale? Qual è la recezione delle affermazioni conciliari in *PDV*? Che valore ha oggi *PDV*?

PAROLE CHIAVE: *Pastores dabo vobis*; Vaticano II; *Presbyterorum ordinis*; ministero ecclesiale; sacerdozio ministeriale.

ABSTRACT: Thirty years after *Pastores dabo vobis*, the debate on the identity of the priest poses a twofold question: the first concerns the notion of the identity of the priest proposed by the post-synodal apostolic exhortation; the second concerns the value of this proposal for the Church today. To answer this, one must contextualise the document, precisely establishing the *terminus a quo*, namely the Second Vatican Council, and the *terminus ad quem*, namely the publication of the *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* by the Congregation (now Dicastery) for the Clergy. Between these two terms, a reflection can be developed in the light of some sub-questions: What foundation does *PDV* place for the doctrine of the ministerial priesthood? What is the reception of the conciliar affirmations in *PDV*? What value does *PDV* have today?

KEYWORDS: *Pastores dabo vobis*; Vatican II; *Presbyterorum ordinis*; Church Ministry; Priestly Ministry.

1. «DE NATURA ET MISSIONE SACERDOTII MINISTERIALIS»

La questione relativa alla natura e alla missione del sacerdozio ministeriale è discussa nel capitolo II di *PDV*¹. Il capitolo si apre con un paragrafo (n. 11) che legge il sacerdozio ministeriale a partire dall'episodio di Gesù nella sinagoga di Nazareth (Lc 4,14-30): la proclamazione del «definitivo compimento dell'annuncio profetico» dischiude non soltanto il volto del Messia, che è sacerdote, profeta e re, ma anche del presbitero, dal momento che il sacerdozio ministeriale va inteso come «partecipazione alla Chiesa del sacerdozio stesso di Gesù Cristo». D'altra parte, il documento pone a fondamento del sacerdozio ministeriale l'affermazione che esiste «uno specifico legame ontologico che unisce il sacerdote a Cristo, Sommo Sacerdote e Buon Pastore». Se «la conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e al tempo stesso la guida più sicura e lo stimolo più incisivo per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e discernimento delle vocazioni sacerdotali, e quella della formazione dei chiamati al ministero ordinato», è nella prospettiva cristologica che il Papa indica la soluzione alla crisi dell'identità sacerdotale. Contro questa deriva, egli intende riaffermare «in modo sintetico e fondamentale la natura e la missione del sacerdozio ministeriale, come la fede della Chiesa li ha riconosciuti lungo i secoli della sua storia e come il Concilio Vaticano II li ha rappresentati agli uomini del nostro tempo».

Il secondo paragrafo (n. 12) situa il sacerdozio ministeriale «nella Chiesa mistero, comunione e missione». I contenuti del paragrafo rimandano con ogni evidenza all'ecclesiologia di comunione, proposta dal Sinodo straordinario del 1985 come «l'ecclesiologia dei documenti del concilio Vaticano II»². «È all'interno del mistero della Chiesa, come mistero di comunione trinitaria in tensione missionaria, che si rivela ogni identità cristiana, e quindi anche la specifica identità del sacerdote e del suo ministero». Identità che, «come ogni identità cristiana, ha la sua sorgente nella Santissima Trinità, che si rivela e si autocomunica agli uomini in Cristo, costituendo in lui e per mezzo dello Spirito la Chiesa come 'germe e inizio del Regno'». Identità che ha carattere eminentemente relazionale, in forza di una «ricca trama di rapporti» che definisce il sacerdozio ministeriale: «mediante il sacerdozio, che

1. Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1995), in *AAS* 84 (1992) 657-804.

2. Sinodo sei vescovi, Seconda Assemblea generale straordinaria, a 25 anni dal concilio Vaticano II, *Relatio finalis «Ecclesia sub verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro salute mundi»* (7 dicembre 1985), III/C.1, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1800.

scaturisce dalle profondità dell'ineffabile mistero di Dio, ossia dall'amore del Padre, dalla grazia di Gesù Cristo e dal dono dell'unità dello Spirito Santo, il presbitero è inserito sacramentalmente nella comunione con il vescovo e con gli altri presbiteri, per servire il Popolo di Dio che è la Chiesa e attrarre tutti a Cristo».

Per quanto necessario alla definizione dell'identità del presbitero, il riferimento alla Chiesa non è tuttavia prioritario:

Il presbitero trova la verità piena della sua identità nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso, sommo ed unico sacerdote della nuova ed eterna Alleanza: egli è un'immagine viva e trasparente di Cristo sacerdote. Il sacerdozio di Cristo, espressione della sua assoluta 'novità' nella storia della salvezza, costituisce la fonte unica e il paradigma insostituibile del sacerdozio del cristiano e, in specie, del presbitero. Il riferimento a Cristo è allora la chiave assolutamente necessaria per la comprensione delle realtà sacerdotali (n. 12).

Se la relazione fondamentale del presbitero è con Cristo Capo e Pastore –questa l'affermazione sviluppata nel n. 13–, la chiave di comprensione del sacerdozio ministeriale è dunque il sacerdozio di Cristo, che ha la sua manifestazione suprema nel sacrificio della croce, in forza del quale «Gesù comunica a tutti i suoi discepoli la dignità e la missione di sacerdoti della nuova ed eterna alleanza», abilitati dal battesimo ad offrire 'sacrifici spirituali'. Il testo conosce qui uno scarto allo sviluppo logico del discorso, introducendo una descrizione del popolo sacerdotale, che «non solo ha in Cristo la propria autentica immagine, ma anche da lui riceve una partecipazione reale e ontologica al suo eterno e unico sacerdozio, al quale deve conformarsi con tutta la sua vita».

«A servizio di questo sacerdozio universale della nuova alleanza –questo il passaggio sviluppato nel n. 14– Gesù chiama a sé, nel corso della sua missione terrena, alcuni discepoli (Lc 10,1-12) e con un mandato specifico e autorevole chiama e costituisce i Dodici». In questo modo il ministero sacerdotale è ancorato al ministero apostolico e, attraverso questo, a Gesù stesso che ha stabilito «uno stretto collegamento tra il ministero affidato agli apostoli e la sua propria missione». Il passaggio dagli apostoli alla Chiesa –questo il tema del n. 15– è spiegato con la scelta degli apostoli, i quali, per assolvere la loro missione, hanno via via chiamato «in forme diverse, ma alla fine convergenti, altri uomini come vescovi, come presbiteri e come diaconi, per adempiere al mandato di Gesù risorto che li ha inviati a tutti gli uomini di tutti i tempi». Senza spiegare la differenza tra questi ordini, il documento

passa a fissare il profilo dei presbiteri, i quali «sono chiamati a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore, attualizzando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato». Dopo aver citato per esteso l'esortazione ai presbiteri di 1Pt 5,1-4, il testo afferma perentoriamente:

I presbiteri sono, nella Chiesa e per la Chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore, ne proclamano autorevolmente la parola, ne ripetono i gesti di perdono e di offerta della salvezza, soprattutto con il battesimo, la penitenza e l'eucaristia, ne esercitano l'amorevole sollecitudine, fino al dono totale di sé per il gregge, che raccolgono nell'unità e conducono al Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito. In una parola, i presbiteri esistono e agiscono per l'annuncio del Vangelo al mondo e per l'edificazione della Chiesa in nome e in persona di Cristo Capo e Pastore.

L'importanza della descrizione è sancita dalla sottolineatura che «questo è il modo tipico e proprio con il quale i ministeri ordinati partecipano all'unico sacerdozio di Cristo»: «Lo Spirito santo, mediante l'unzione sacramentale dell'Ordine, li configura, a un titolo nuovo e specifico, a Gesù Cristo Capo e Pastore, li conforma e anima con la sua carità pastorale e li pone nella Chiesa nella condizione autorevole di servi dell'annuncio del Vangelo ad ogni creatura e di servi della pienezza della vita cristiana di tutti i battezzati».

Alla relazione fondamentale con Cristo Capo e Pastore si ricollega la relazione con la Chiesa, che va compresa –così dice il n. 16 dell'esortazione apostolica– sulla base di «una specie di mutua immanenza»: «il riferimento alla Chiesa è iscritto nell'unico e medesimo riferimento del sacerdote a Cristo, nel senso che è la 'rappresentanza sacramentale' di Cristo a fondare e ad animare il riferimento del sacerdote alla Chiesa». Riferimento che il testo fonda nel sacerdozio del vescovo, mediante il quale «il sacerdozio di secondo ordine è incorporato nella struttura apostolica della Chiesa»: «Il ministero ordinato sorge dunque con la Chiesa e ha nei vescovi, e in riferimento e comunione con essi nei presbiteri, un particolare rapporto al ministero originario degli apostoli, al quale realmente succede, anche se rispetto ad esso assume modalità diverse di esistenza». Posta la contemporaneità di sacerdozio e Chiesa, per cui questa non può essere pensata senza quello, il testo conclude che «la relazione del sacerdote con Gesù Cristo e, in lui, con la sua Chiesa, si situa nell'essere stesso del sacerdote, in forza della sua consecrazione-unzione sacramentale, e nel suo agire, ossia nella sua missione o ministero». Da qui, il testo deduce la forma del servizio dei presbiteri *ad intra*, nella Chiesa-comunione (n. 17) e *ad extra*, verso tutti gli uomini (n. 18),

«sino agli ultimi confini della terra, dato che qualunque ministero sacerdotale partecipa della stessa ampiezza universale della missione affidata da Cristo agli apostoli». Il capitolo termina ribadendo che «la vita e il ministero del sacerdote sono continuazione della vita e dell'azione dello stesso Cristo. Questa è la nostra identità, la nostra vera dignità, la sorgente della nostra gioia, la certezza della nostra vita».

2. IL RAFFRONTO CON «PRESBYTERORUM ORDINIS»

Il capitolo II dell'esortazione post-sinodale, dunque, indica il fondamento dell'identità del presbitero. Fissata con chiarezza questa dottrina, che rapporto ha con il concilio? Che recezione del Vaticano II *PDV* propone? La questione del legame con il concilio, legittima per se stessa, si impone come necessaria e ineludibile, dal momento che è lo stesso Papa a sostenere –in linea con la tesi del Sinodo del 1985 sulle «luci e ombre nella recezione del concilio»³ come giustificazione al cambio di modello ecclesiologico– che la crisi di identità del sacerdote, «nata negli anni immediatamente successivi al concilio, si fondava su un'errata comprensione talvolta persino volutamente tendenziosa, della dottrina del magistero conciliare» (*PDV* 11). L'affermazione è di tale portata, che domanda il raffronto di *PDV* anzitutto con *Presbyterorum ordinis*, decreto esclusivamente dedicato al ministero e alla vita dei presbiteri, ma, più a monte, pure con la dottrina del ministero ordinato che emerge dal quadro ecclesiologico proposto da *Lumen gentium* e dalla radice cristologica del sacerdozio formulata da *Sacrosanctum concilium*.

Per un raffronto completo, è necessario richiamare anche il capitolo III di *PDV*, sulla vita spirituale dei presbiteri, perché contiene temi propriamente teologici. In effetti, al momento di illustrare quella del presbitero come una «vocazione 'specifica' alla santità», si sottolineano soprattutto due vie: «la configurazione a Gesù Cristo come Capo e Pastore e la carità pastorale». «Il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore –dice Giovanni Paolo II– è la carità pastorale, partecipazione della stessa carità pastorale di Gesù Cristo: dono gratuito dello Spirito Santo, e nello stesso tempo compito e appello alla risposta libera e responsabile del presbitero» (n. 23). Alla luce della carità pastorale si comprende il ministero come esercizio dei *tria munera* –*docendi, sanctificandi, regendi*– nella forma peculiare del presbitero. Dopo aver richiamato come la misura della vita spirituale del presbitero sia il radicalismo evangelico

3. *Relatio finalis*, I/3, in EV 9, 1781-1782.

—espresso in una forma propria di vivere l'obbedienza, la povertà e la castità—, il testo sottolinea l'appartenenza e la dedicazione alla Chiesa particolare, dove riecheggia da vicino il tema della spiritualità diocesana⁴.

Nei capitoli II e III di *PDV* si ritrovano tutti gli argomenti toccati in *PO*. Ciò che più risalta è la diversa distribuzione del materiale e, soprattutto, la diversa enfasi sulle singole questioni. Se il capitolo III di *PDV* corrisponde sostanzialmente al capitolo III di *PO*, con la sola aggiunta veramente nuova della spiritualità diocesana, assai diverso è l'impianto del capitolo II rispetto ai capitoli I e II del decreto conciliare. Il capitolo II di *PO*, articolato in due soli paragrafi, ragiona a partire dalla natura del presbiterato (n. 3), per spiegare di conseguenza le condizioni dei presbiteri nel mondo (n. 4), mentre *PDV* parte dalle sfide che la fine del secondo millennio pone alla formazione sacerdotale (cap. I), per chiarire poi la natura e la missione del sacerdozio ministeriale (cap. II). La questione del fondamento è dunque risolta in un solo paragrafo (*PO* 2), che condensa in passaggi assai stringati la questione sulla natura del presbiterato.

Anche qui il punto di partenza è il mistero dell'unzione di Cristo. Ma l'orizzonte che il concilio deduce dalla contemplazione di Cristo è ben diverso da quello di *PDV*. Se il Signore Gesù, «che il Padre ha consacrato e mandato nel mondo» (Gv 10,26), rende partecipe tutto il suo corpo mistico dell'unzione con la quale egli stesso è stato consacrato», è del tutto evidente che lo sguardo va anzitutto al sacerdozio comune, recependo l'affermazione di *LG* 10 sulla differente partecipazione del sacerdozio comune e del sacerdozio ministeriale o gerarchico all'unico sacerdozio di Cristo. Nel corpo di Cristo che è la Chiesa «tutti i fedeli divengono un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio vittime spirituali per mezzo di Gesù Cristo e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati dalle tenebre alla sua ammirabile luce». La differenza rispetto a *PDV* è marcata: in *PO* non si può parlare di sacerdozio ministeriale senza aver parlato di sacerdozio comune; non così per *PDV*, che introduce il sacerdozio comune al n. 13, dopo aver ampiamente illustrato la partecipazione del presbitero al sacerdozio di Cristo Capo e Pastore, tornando all'impostazione dello *schema de Ecclesia* prima dell'introduzione del capitolo sul popolo di Dio. L'impressione che il riferimento al sacerdozio comune sia piuttosto accessorio e residuale è assai forte.

PO radica l'esistenza del sacerdozio ministeriale nel rapporto necessario con il sacerdozio comune. Per spiegare la natura e la funzione di questa spe-

4. Sul tema: E. Castellucci (a cura di), *La spiritualità diocesana. Il cammino dello Spirito nella Chiesa particolare*, Gorle (Bg) - Rivoli (To) 2004.

cifica forma di partecipazione al sacerdozio di Cristo, il decreto conciliare sceglie la via storica, asserendo che il Signore –lo stesso che rende partecipi tutti i fedeli del suo sacerdozio– «costituì alcuni tra loro quali ministri, che nella comunità dei fedeli avessero la sacra potestà dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, ed esercitassero per gli uomini in forma pubblica il sacerdozio in nome di Cristo». Sulla linea della successione apostolica, il testo chiarisce che Cristo stesso, «dopo aver mandato gli apostoli come egli stesso era stato mandato dal Padre, per mezzo degli stessi apostoli rese partecipi della sua consacrazione e missione i vescovi, loro successori, il cui compito fu trasmesso in grado subordinato ai presbiteri». Rispetto all'impianto di *PDV*, fortemente caratterizzato in senso dottrinale, che ragiona sulla natura del sacerdozio ministeriale immediatamente a partire dal sacerdozio di Cristo, *PO* preferisce un'argomentazione fondata nella storia del dogma, radicando il ministero dei vescovi e, in via subordinata, quello dei presbiteri, nella successione apostolica. In questo modo emerge immediatamente anche la configurazione dei presbiteri come «cooperatori dell'ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo». La «funzione dei presbiteri, strettamente congiunta all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il suo corpo».

Tale capacità deriva dall'ordinazione, mediante la quale i presbiteri, «per l'unzione dello Spirito santo, sono insigniti di uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in persona di Cristo Capo», esercitando un ministero a servizio del popolo di Dio, il quale, convocato e radunato dall'annuncio del Vangelo, offra nella sinassi eucaristica sacrifici spirituali graditi a Dio. A partire da qui si possono delineare le condizioni per l'esercizio del ministero presbiterale, che il concilio legge in contrappunto con Cristo stesso, non contemplato però come il Messia sacerdote, profeta e re, ma come il Figlio di Dio che si è fatto uomo, il quale «dimorò presso di noi e volle in ogni cosa rendersi simile ai fratelli, escluso il peccato». Anche *PO* parte dunque dalla contemplazione di Cristo, che orienta però in una direzione assai diversa –per certi versi opposta– rispetto a *PDV*: il decreto conciliare insiste sul presbitero chiamato a 'stare con' gli uomini (senza per questo conformarsi al mondo), vivendo «in mezzo agli uomini come in mezzo a fratelli»; l'esortazione apostolica post-sinodale, invece, insiste sul presbitero posto 'di fronte' e 'sopra' gli uomini, in un servizio che è «partecipazione del sacerdozio stesso di Gesù Cristo». *PO* voleva superare la sacralizzazione del sacerdozio tridentino, sottolineando la dimensione ministeriale del presbiterato (come dimostra il fatto di porre il capitolo del

ministero prima di quello sulla vita dei presbiteri); *PDV* restituisce in certo qual modo la logica della separazione, assolutizzando la relazione del presbitero con Cristo Capo e Pastore.

Da questi presupposti, il capitolo III sulla vita dei presbiteri deduce le loro specifiche funzioni (I), i rapporti dei presbiteri con i vescovi, tra di loro e con i laici (II), e i criteri per la distribuzione dei presbiteri, nella logica della sollecitudine per tutta la Chiesa (III). La sezione I illustra fin quasi nel dettaglio l'esercizio dei *tria munera* da parte dei presbiteri, i quali sono a pieno titolo, pur nella subordinazione all'ordine dei vescovi, ministri della Parola (*PO* 4), ministri dei sacramenti e dell'eucaristia (n. 5), educatori e pastori del popolo di Dio (n. 6). Da rimarcare, nella sezione II, soprattutto la relazione tra vescovi e presbiteri, che il decreto tenta di spiegare come rapporto tra gli ordini, e dei presbiteri tra loro, perché in entrambi i casi la soluzione compiuta passa per il recupero del presbiterio.

3. IL RAFFRONTO CON «LUMEN GENTIUM»

Come si sa, *PO* recepisce e applica al ministero dei presbiteri il quadro ecclesiologico e ministeriale disegnato da *LG*. Nella costituzione dogmatica sulla Chiesa sono molti gli elementi relativi al ministero ordinato che il concilio è costretto a ripensare, dentro il nuovo impianto ecclesiologico che andava prendendo forma.

Il legame più diretto è con *LG* 28, che costituisce una piccola sintesi sul tema del presbiterato: in pochi capoversi, il concilio ridisegna gli equilibri tra gli ordini a partire dalle affermazioni sulla sacramentalità dell'episcopato, che hanno profondamente modificato l'impianto tridentino degli ordini, e la conseguente interpretazione proposta dalla controversistica post-tridentina, giocata sulla distinzione binaria di *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*⁵. Il concilio insegna –in un passaggio assai impegnativo– «che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella cioè che l'uso liturgico della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero» (*LG* 21). Tale pienezza dipende dal fatto che la consacrazione –in seguito chiamata

5. Assente nel concilio di Trento, che non aveva voluto assumere una tesi di scuola, è ripresa dal *Catechismo Romano*, parte II, capitolo VII, § 6: «*Quante specie di potestà vi siano.* Questa potestà è duplice: di *Ordine* e di *giurisdizione*. La potestà di Ordine riguarda il vero Corpo di Cristo Signore nella sacrosanta Eucaristia; quella di giurisdizione si esercita tutta sul Corpo mistico di Cristo. Spetta ad essa governare e regolare il popolo cristiano e dirigerlo alla eterna beatitudine celeste»: in *Catechismo del Concilio di Trento*, Roma 1961, 360.

più correttamente 'ordinazione' – comunica inseparabilmente i *tria munera: sanctificandi, docendi e regendi*, per cui «i vescovi, in modo eminente e visibile, svolgono la parte dello stesso Cristo maestro, pastore e sacerdote e agiscono in sua persona» (LG 21). A ben vedere, il concilio toglie ogni fondamento alla teoria della duplice *potestas*, secondo la quale sacerdoti e vescovi hanno la medesima *potestas ordinis* ma differente *potestas iurisdictionis*. Recependo una distinzione che in antico definiva proprio il ministero dei vescovi, la Scolastica aveva risolto la difficile relazione tra vescovi e sacerdoti – gran parte dei quali ormai erano esenti dalla loro giurisdizione, in quanto appartenenti a ordini religiosi direttamente soggetti alla Santa Sede – adottando la distinzione che in antico spiegava il ministero del vescovo⁶. Se questi svolgeva una doppia funzione – *ad sacerdotium*, garantendo il corpo di Cristo eucaristico alla comunità insieme al suo presbiterio; *ad ministerium*, avendo cura del corpo ecclesiale e delle sue membra, soprattutto i poveri e gli ammalati, attraverso i suoi diaconi, i maestri medioevali attribuiranno la prima *potestas* a tutti i sacerdoti in forza dell'ordinazione, e limiteranno la differenza tra vescovo e presbiteri alla sfera della guida e del governo del Popolo di Dio.

Non potendo più applicare questo schema interpretativo, il concilio è costretto a reimpostare l'intero quadro del ministero ordinato, restituendo la struttura gerarchica della Chiesa antica, nella logica della successione apostolica:

Consacrato e mandato nel mondo dal Padre (Gv 10,36), Gesù Cristo ha reso partecipi della sua consacrazione e missione, tramite gli apostoli, i vescovi, loro successori, i quali hanno a loro volta legittimamente trasmesso la loro funzione ministeriale in gradi diversi a vari soggetti nella Chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico venivano chiamati vescovi, presbiteri, diaconi (LG 28).

Dopo questa introduzione, il paragrafo riformula, in passaggi densissimi, le relazioni dei presbiteri: con Cristo, con il vescovo, tra di loro, con la comunità dei fedeli. LG 28 ripensa anzitutto la relazione dei presbiteri con Cristo: l'affermazione circa la sacramentalità dell'episcopato non diminuisce la dignità sacerdotale dei presbiteri. L'ordinazione li configura a «Cristo sommo ed eterno Sacerdote» e li abilita, «secondo il grado del loro ministero», all'esercizio dei *tria munera* come forma specifica di partecipazione alla sua funzione di unico Mediatore, non a quella del vescovo, dal quale tuttavia

6. R. Interlandi, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Roma 2016. Per una spiegazione di questo esercizio del ministero episcopale in antico: D. Vitali, *Diaconi, che fare?*, Cinisello Balsano (Mi).

dipendono nell'esercizio del ministero, in quanto non possiedono «l'apice del sacerdozio»⁷. Il concilio insiste sul fatto che i presbiteri sono «consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino quali veri sacerdoti della Nuova Alleanza». La descrizione dettagliata mostra un profilo dei presbiteri che, oltre a sottolineare il vincolo con Cristo, apre a quella prospettiva più ministeriale poi ripresa da *PO*, che prendeva le distanze da una concezione cultuale di cui si trovava ancora traccia nella costituzione sulla liturgia⁸.

Cambiano invece, e assai, le relazioni orizzontali. Con il vescovo: la differenza tra episcopato e presbiterato non è più risolta dentro lo schema della duplice *potestas*, ma della relazione, su due livelli diversi: sul piano del servizio al popolo di Dio, i presbiteri sono «*providi cooperatores* dell'ordine episcopale», nella logica del secondo ordine, a supporto della funzione apicale dei vescovi; sul piano della relazione, però, essi «formano con il vescovo un unico presbiterio». Con gli altri presbiteri: avendo già insistito sul rapporto con il vescovo, il testo si limita ad aggiungere che, «in forza della comune sacra ordinazione e della missione, tutti i presbiteri sono legati tra loro da intima fraternità», che deve tradursi «in reciproco aiuto spirituale e materiale, pastorale e personale, nelle riunioni e nella comunione di vita, di lavoro e di carità». Con la comunità dei fedeli: la relazione con i fedeli è declinata sul registro della prossimità e della testimonianza: il concilio esorta i presbiteri a comportarsi «come padri con i fedeli che hanno generato spiritualmente con il battesimo e l'insegnamento», diventando modelli del gregge e preoccupandosi di manifestare a tutti, credenti e non, «il volto di un ministero veramente sacerdotale e ministeriale».

L'ampio paragrafo si conclude con l'invito ai presbiteri a sopprimere ogni causa di divisione tra loro, unendo lo zelo e le forze «sotto la guida dei vescovi e del sommo pontefice», «affinché tutto il genere umano sia condotto nell'unica famiglia di Dio». Al netto dell'enfasi retorica, si coglie qui l'altra

7. Il concilio riprende qui l'antica dottrina dei due ordini o gradi sacerdotali. Il primo era considerato l'episcopato, al quale era attribuito il vertice/apice del sacerdozio: il concilio parla di «sommo sacerdozio», legato alla «pienezza del sacramento dell'Ordine». Va notato che i redattori non riprendono il linguaggio di 'secondo ordine' o 'sacerdozio di secondo grado', ma preferiscono dire che i presbiteri 'non possiedono il vertice/l'apice del sacerdozio'.

8. *SC* 7, ad esempio, pur assumendo la dinamica del mistero pasquale e parlando di Cristo che esercita il suo sacerdozio unendo a sé la Chiesa sua Sposa, cita il decreto del concilio di Trento sul «santissimo sacrificio della Messa», che ha carattere esclusivamente sacrificale. In *SC* 47 emergono due linguaggi: da una parte si dice che Cristo «nell'ultima Cena istituì il sacrificio eucaristico, con il quale perpetuare, fino al suo ritorno il sacrificio della croce»; dall'altra che Cristo ha affidato «alla Chiesa, sua diletta sposa, il memoriale della sua morte e resurrezione».

questione che ha condizionato il concilio nel trattare il tema del presbiterato. Se per un verso l'insistenza sulla partecipazione dei vescovi al governo della Chiesa universale ha indotto il concilio a parlare di «ordine dei vescovi» e, in parallelo, di «ordine dei presbiteri», per l'altro verso l'esistenza di un doppio profilo di presbiteri –diocesani e religiosi– ha impedito al concilio il ripensamento del presbiterato nella direzione del presbiterio. La questione emerge con tutta evidenza nel proemio di *PO*, dove si afferma che «la trattazione più completa e più approfondita» proposta dal decreto viene applicata «a tutti i presbiteri, specialmente a quelli dedicati alla cura d'anime, facendo i dovuti adattamenti al caso dei presbiteri religiosi» (*PO* 1).

Ma questi adattamenti trovano un ostacolo insormontabile nell'istituto dell'esenzione, in forza del quale i presbiteri che appartengono a ordini e congregazioni religiose riconosciuti dalla Santa Sede rispondono a un ordinamento proprio, senza obblighi nei confronti dell'ordinario del luogo che non siano quelli di una rispettosa vicinanza. Né si tratta di una sparuta minoranza: al tempo del concilio il numero dei presbiteri religiosi era addirittura superiore a quello dei presbiteri diocesani; ovvio che i documenti non insistessero più di tanto sul presbiterio, nonostante la scelta netta del concilio in direzione della struttura gerarchica del I millennio⁹. Alla scelta ideale resisteva una situazione nata come eccezione all'inizio del II millennio e diventata così strutturale nella Chiesa da impedire il recupero pieno del presbiterio come punto di arrivo della riforma conciliare del sacerdozio ministeriale.

Due argomenti a riprova di questa ricostruzione. Il ritorno ai Padri voluto dal concilio non consisteva soltanto in una moltiplicazione di citazioni bibliche e patristiche negli schemi che i Padri avrebbero discusso in aula: il *resourcement* del Vaticano II è stato un ritorno alle radici della Chiesa, che sul versante del ministero ordinato sono plasticamente proposte nella descrizione della *praecipua manifestatio Ecclesiae* nella chiesa cattedrale, quando il popolo di Dio si raccoglie in assemblea per la celebrazione eucaristica presieduta «dal vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri» (*SC* 41). Ciò che è vero in termini di *lex orandi* fatica a riemergere nella *lex credendi* per elementi storici che resistono a quella visione. Elementi che

9. Così in *LG* 28, dove si afferma che gli Apostoli «hanno legittimamente trasmesso, secondo vari gradi, l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella Chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi». Il riferimento netto all'antica struttura degli ordini emerge in *SC* 41, dove la descrizione della celebrazione dell'Eucaristia presieduta dal vescovo nella chiesa cattedrale è corredata di riferimenti al presbiterio contenuti nelle Lettere di Ignazio di Antiochia.

condizionarono il concilio, e hanno continuato a condizionare il cammino successivo della Chiesa, come dimostra la questione –irrisolta allora e in alto mare ancora oggi– delle *mutuae relationes* tra vescovi e religiosi¹⁰.

4. IL SUPERAMENTO DELL'IMPIANTO TRIDENTINO

Il cammino a ritroso da *PDV* al concilio permette ora di rileggere i dati sul registro meno puntuale del singolo documento, ma in chiave di recezione del Vaticano II.

La scelta del concilio di riformare il presbiterato in chiave ministeriale e missionaria, superando la concezione sacrale di Trento, è evidente. Ma lo fa nel quadro di un ripensamento complessivo del ministero ordinato, peraltro indotto da un più ampio ripensamento dell'ecclesiologia. Come a dire che l'intera questione va istruita a partire dall'ecclesiologia, non dal ministero ordinato, men che meno dal presbiterato. Si tratta di una scelta imposta dallo stretto legame che intercorre tra modello di Chiesa e modello di ministero. Nella logica delle cose, dovrebbe essere sempre il primo a determinare il secondo, non viceversa. Laddove è accaduto il contrario, non solo il modello ecclesiale ha conosciuto una forma di costrizione –una sorta di *reductio* alla struttura ministeriale–, ma la stessa vita ecclesiale ha perso di capacità dinamica, sbilanciando le relazioni a favore di quanti occupavano funzioni di ministero, che si trasformavano *ipso facto* in posizioni di potere e privilegio.

Il caso più evidente è proprio quello tridentino, sul quale il Vaticano II è dovuto intervenire. L'ecclesiologia post-tridentina, in effetti, ha regolato il suo impianto piramidale sulla struttura gerarchica proposta nel decreto sul sacramento dell'ordine, che sanciva e rinforzava la separazione tra chierici e laici nel corpo ecclesiale con la forte enfasi sul sacerdozio ministeriale. Come si è visto, a incidere più direttamente su quell'impianto è stata l'affermazione circa la sacramentalità dell'episcopato, che ha imposto una ridefinizione del rapporto con i presbiteri, aprendo al recupero della struttura gerarchica del I millennio –«quelli che già in antico sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi», dice *LG* 28– che comportava il superamento (attuato da Paolo VI con *Ministeria quaedam*¹¹) dell'impianto tridentino degli ordini minori e maggiori.

Ma va da sé che il cambiamento più radicale dipende dal ripensamento del modello ecclesiologico. Quella che con formula felice si chiama 'rivoluzione

10. Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari-Congregazione per i Vescovi, Nota direttiva *Mutuae relationes* (14 maggio 1978), in *AAS* 70 (1978) 473-506.

11. Paolo VI, Motu proprio *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), in *AAS* 64 (1972) 529-534.

copernicana in ecclesiologia' dipende dalla scelta di affermare la pari dignità di tutti i battezzati prima delle differenze –di vocazione, stato di vita, funzione, ministero– nel corpo ecclesiale: il capitolo *De Populo Dei* incuneato tra il capitolo sul mistero della Chiesa e quello sulla sua costituzione gerarchica ha spezzato l'identificazione della Chiesa in termini stretti con il Papa, in termini più generici con la gerarchia. La conseguenza non è tanto il rovesciamento della piramide –che sempre piramide rimarrebbe, semplicemente ribaltando le logiche del potere– ma la sua destrutturazione, senza rinunciare all'elemento costitutivo che vertebra quel modello –il sacerdozio ministeriale– ma liberandolo dalla sua connotazione ideologica.

Si coglie con evidenza la novità dell'impianto ecclesiologico conciliare nel rapporto finalmente restituito tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Nel modello piramidale –che era un modello clericale– di Chiesa, l'accento cadeva esclusivamente sul sacerdozio ministeriale, mentre il sacerdozio regale veniva riferito alla sfera interiore del singolo fedele, il quale era invitato a «offrire spirituali sacrifici sull'altare della propria mente»¹²: in ultima analisi, un sacerdozio metaforico. Il suo recupero restituisce al popolo santo di Dio una capacità attiva nella vita ecclesiale, come partecipazione propria al sacerdozio di Cristo. Al contempo costituisce «il sacerdozio ministeriale o gerarchico» in una relazione necessaria e imprescindibile con il sacerdozio comune, ridefinendo in radice la sua stessa funzione: non più una dignità, un onore, un potere 'sopra' i fedeli, ma un servizio, anzi, la forma più alta e radicale di servizio al Popolo santo di Dio.

Questo il passaggio decisivo, che restituisce la relazione come conseguenza del rispettivo radicamento cristologico: «il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano per essenza e non tanto per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, perché l'uno e l'altro partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (*LG* 10). Purtroppo, bisogna lamentare la fatica a pensare il sacerdozio ministeriale a partire da questo rapporto di reciprocità: *PDV* non fa eccezione, sottolineando a tal punto un termine da indebolire l'altro. Si potrebbe obiettare che l'esortazione tratta unicamente del fondamento cristologico del sacerdozio ministeriale. Ma proprio questa via obbliga a non prescindere dalla relazione con il sacerdozio comune, in quanto proprio la partecipazione distinta e complementare al sacerdozio di Cristo fonda la reciprocità di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.

12. Parte, II, capitolo 7, 23: «Duplice sacerdozio nella Nuova e nell'Antica Legge», in *Catechismo del Concilio di Trento*, Roma 1961, 370.

In altre parole, il recupero del sacerdozio comune, con tutte le conseguenze del caso sulla dottrina del sacerdozio ministeriale, non è l'effetto di una qualche spinta 'dal basso', ma della corretta applicazione del principio –'dall'alto'– di partecipazione distinta al sacerdozio di Cristo. Dunque, il ripensamento del quadro ministeriale si iscrive nel più ampio ripensamento del modello ecclesiologicalo, ma l'uno e l'altro dipendono da una ridefinizione del quadro cristologico. È a questo livello che avviene il cambio più radicale che il concilio ha introdotto, quella che si potrebbe chiamare –in analogia a quanto si dice di *LG II*– 'rivoluzione copernicana' in ambito liturgico-sacramentale.

Il concilio di Trento, in risposta alle contestazioni dei riformatori sulla gerarchia come 'tradizione degli uomini', giustificava la sua esistenza sulla base di un argomento di necessità: poiché «il sacrificio e il sacerdozio sono talmente congiunti, che entrambi sono sempre esistiti sotto ogni legge», esistendo nella Nuova Alleanza «il santo visibile sacrificio dell'eucaristia» istituito da Cristo stesso, bisogna che esista anche un corrispondente sacerdozio esteriore, costituito nel «potere di consacrare, offrire e distribuire il suo corpo e il suo sangue e inoltre di rimettere o non rimettere i peccati»¹³. Il nesso tra sacerdozio e sacrificio è così stretto e vincolante, che la messa è ricompresa come ripetizione incruenta del sacrificio compiuto da Cristo una volta per tutte «sull'altare della croce».¹⁴ Poiché la memoria di questo sacrificio perfetto doveva essere prolungata fino alla fine del mondo, «applicando la sua efficacia salvifica alla remissione dei nostri peccati quotidiani», Cristo stesso nell'ultima cena volle «lasciare alla Chiesa, sua amata Sposa, un sacrificio visibile (come esige l'umana natura), con il quale venisse significato quello cruento che avrebbe offerto una volta per tutte sulla croce»¹⁵. La conseguenza è che il sacerdozio di Cristo, «che non doveva estinguersi con la morte», continua attraverso il *sacerdos*, costituito *alter Christus* mediante l'ordinazione, che gli conferisce la pienezza della *potestas ordinis*, la capacità cioè di *conficere Eucharistiam*. La riforma liturgica tridentina poggia tutta qui. Come poggia qui la costruzione della scala ascendente degli ordini che, dopo la tonsura, portano il 'chierico' al gradino più alto, quello del sacerdozio, dove potrà ripetere in modo incruento l'unico e perfetto sacrificio della croce. In un certo senso, quella concezione è l'esito ultimo della spiritualità

13. Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine, cap. 1: *DH* 1763.

14. Dottrina e canoni sul sacrificio della Messa, cap. 1: *DH* 1740; Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine, cap. 1: *DH* 1763.

15. Dottrina e canoni sul sacrificio della Messa, cap. 1: *DH* 1740.

medievale, che poneva al centro della vita cristiana il 'Cristo passionato' e la sua imitazione¹⁶. Il prezzo pagato a questa visione sacrificale è stato la perdita di rilievo del mistero pasquale nella celebrazione liturgica, con l'enfasi sulla messa come 'celebrazione del divino sacrificio della croce'.

In discontinuità con quella visione, il concilio Vaticano II ha sottolineato come «l'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore soprattutto [*praecipue*] per mezzo del mistero pasquale della sua beata passione, resurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero con il quale «morendo ha distrutto la morte e risorgendo ha rinnovato la vita»» (SC 5).

5. A PARTIRE DAL SACERDOZIO DI CRISTO

La citazione di Agostino che conclude il paragrafo –«dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa»¹⁷– sembrerebbe confermare l'orizzonte sacrificale della liturgia. In realtà, secondo la visione dei Padri, quell'immagine rimanda alla pienezza del mistero pasquale, l'*opus magnum* nel quale –nella doppia prospettiva più volte evocata da SC– «viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati» (SC 7). La conseguenza di quel recupero è evidente nella ricomprensione tanto dell'eucaristia che del sacerdozio.

Dell'eucaristia: SC 6 sottolinea come dalla Pentecoste –il recupero del mistero pasquale segna anche l'incipiente ripresa di una ecclesiologia pneumatologica¹⁸– «la Chiesa mai tralasciò di riunirsi in assemblea per celebrare il mistero pasquale». L'alternativa che il concilio pone non è tra la dimensione sacrificale e conviviale dell'eucaristia, ma tra un sacrificio compiuto dal

16. Va rammentata qui l'influenza degli Ordini mendicanti nello sviluppo della spiritualità cristiana: il tema del Cristo passionato sarà così determinante, da modificare anche l'iconografia del Cristo, non più rappresentato come il Re e Signore impassibile, il quale «a cruce regnavit», ma come «l'uomo dei dolori che ben conosce il soffrire». Il tema era particolarmente sottolineato nella tradizione francescana.

17. SC 6, che cita Agostino, *Enarr. in Ps. CXXXVIII*, 2, in *Corpus Christianorum XL*, Turnholt 1956, 1991.

18. Il riferimento allo Spirito è ancora episodico in *Sacrosanctum concilium*; bisogna aspettare *Lumen gentium* per vedere una ripresa pneumatologica, nel quadro della *Ecclesia de Trinitate* (LG 2-4). Per una rilettura del recupero pneumatologico al Vaticano II: V. Maraldi, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato (AI) 1997; G. Cislighi, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Milano 2004; J. Derian, *La Chiesa è il mistero dell'effusione dello Spirito negli ultimi tempi. Una nuova chiave di lettura della Lumen Gentium a partire dall'intervento di mons. Ignatius Ziadé*, Roma 2021.

solo celebrante e una celebrazione assembleare, in quanto «le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, che è ‘sacramento di unità’, popolo radunato e ordinato sotto la guida dei vescovi» (SC 26). Se anche si afferma che «il nostro Salvatore nell’ultima cena istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, con il quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce», nondimeno, questa celebrazione è «il memoriale della sua morte e resurrezione» (SC 47): il riferimento al solo evento della croce è definitivamente superato.

Essendo poi questo memoriale «sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale» (SC 47), il concilio insiste perché «i fedeli non assistano come estranei e muti spettatori, ma comprendendo bene quel mistero attraverso i riti e le preghiere, partecipino all’azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente» (SC 48). Dalla descrizione dell’assemblea proposta da SC emerge un nuovo profilo del sacerdote rispetto alla concezione tridentina: è l’assemblea che «offre a Dio la vittima senza macchia, non soltanto per le mani del sacerdote, ma insieme con lui, imparando ad offrire se stessi» (SC 48). Questa partecipazione è condizione irrinunciabile di una liturgia ricompresa come «culmine verso cui tende l’azione della Chiesa e, al contempo, come fonte da cui promana tutto il suo vigore. Infatti le fatiche apostoliche sono ordinate a ottenere che tutti, diventati figli di Dio mediante la fede e il battesimo, si riuniscano in assemblea, lodino Dio nella Chiesa, partecipino al sacrificio e mangino la cena del Signore» (SC 10). Questa idea dipende tutta dal mistero pasquale come centro dell’azione liturgica, nella quale è Cristo stesso a compiere l’*opus magnum*:

Per realizzare un’opera così grande, Cristo è sempre presente alla sua Chiesa, soprattutto nelle azioni liturgiche. È presente nel sacrificio della messa, sia nella persona del ministro, essendo egli stesso che, «offertosi una volta sulla croce, offre ancora se stesso tramite il ministero dei sacerdoti», sia soprattutto sotto le specie eucaristiche. [...] Effettivamente in quest’opera così grande, con la quale viene resa a Dio una gloria perfetta e gli uomini vengono santificati, Cristo associa sempre a sé la Chiesa, sua sposa amatissima, la quale invoca il suo Signore e per mezzo di lui rende il culto all’eterno Padre. Giustamente perciò la liturgia è considerata come l’esercizio della funzione sacerdotale di Gesù Cristo, nella quale la santificazione dell’uomo è significata per mezzo di segni sensibili e realizzata in modo proprio a ciascuno di essi; in essa il culto pubblico integrale è esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra. Perciò ogni celebrazione liturgica, in quanto opera di Cristo sacerdote e del suo corpo, che è la Chiesa, è azione sacra per eccellenza, e nessun’altra azione della Chiesa ne uguaglia l’efficacia allo stesso titolo e allo stesso grado (SC 7).

Ciò che il concilio dice e che le traduzioni nelle lingue moderne non rendono adeguatamente è la relazione tra Cristo e la Chiesa: «*Christus Ecclesiae suae semper adest*» non dice che Cristo è presente 'nella', ma 'alla Chiesa', e che questa sua presenza in posizione frontale rispetto alla Chiesa avviene soprattutto nelle celebrazioni liturgiche, dove si dà –e si manifesta in forma piena, in quanto ha natura sacramentale– una relazione sponsale. Per spiegare l'opera di Cristo come Sommo Sacerdote, che agisce in ogni celebrazione, il concilio utilizza due immagini, quella dello sposo rispetto alla sposa e quella del Capo rispetto al corpo. Il testo si riferisce con ogni evidenza a Ef 5,21-33, benché non lo citi esplicitamente: lo Sposo unisce a tal punto a sé la Sposa, da formare con lei un solo corpo –il corpo mistico– che rende a Dio Padre «il culto pubblico integrale», realizzando appieno la glorificazione di Dio e la santificazione dell'uomo.

Se è Cristo stesso che esercita la sua funzione sacerdotale, anche la funzione del ministro non può più essere intesa sul registro della sostituzione vicaria. Come si è visto, era in questa direzione che orientava il concilio di Trento, quando parlava del *sacerdos* come *alter Christus*, il quale era chiamato a perpetuare nel tempo il sacerdozio di Cristo¹⁹. Quella concezione di sacerdozio effettivamente rispondeva a una logica sostitutiva: pur affermando che Cristo è «altare, vittima e sacerdote»²⁰, tale era l'enfasi sul sacrificio, che Cristo –rappresentato con forte evidenza nell'atto dell'offerta al Padre dal crocifisso posto sopra l'altare– appariva come la vittima che il sacerdote con funzione vicaria offriva al Padre ripetendo sull'altare in modo incruento il sacrificio del Golgota. Ben diversa è la logica che discende da SC 7: se l'azione salvifica va ricondotta al Signore risorto, «sempre presente alla sua Chiesa», non si dà necessità alcuna di un ministro compia in funzione vicaria il sacrificio. Piuttosto, si rende necessario che il Risorto stesso sia reso presente alla sua Chiesa mediante un segno visibile –sacramentale– che lo ripresenti. Si passa, in altre parole, da una funzione sostitutiva a una ripresentativa: il *sacerdos*, in altre parole, sarebbe colui che ha ricevuto la capacità, in forza dello Spirito invocato su di lui, di «*agere in persona Christi capitis*», in modo che il Cristo possa sempre e di nuovo «associare a sé la Chiesa sua Sposa amatissima» per offrire al Padre «il culto pubblico integrale» (SC 7).

Con il recupero del mistero pasquale, *Sacrosanctum concilium* apre questo scenario del sacerdozio di Cristo, peraltro non esplicitato in tutte le sue conseguenze. Lo dimostra Il silenzio sul sacerdozio comune, che poteva costituire

19. Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine, cap. 1: DH 1763.

20. Prefazio Pasquale V.

il naturale esito dell'argomentazione, ma che rimane implicito nell'affermazione al culto pubblico integrale offerto al Padre dal corpo mistico di Cristo, cioè dal capo e dalle membra (SC 7). I suoi presupposti, tuttavia, sono già intuibili nell'insistenza di *Sacrosanctum concilium* sulla partecipazione dei fedeli alla liturgia, che SC 14 lega esplicitamente al sacerdozio comune:

La madre Chiesa desidera ardentemente che tutti i fedeli vengano guidati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il Popolo cristiano, «stirpe eletta, regale sacerdozio, nazione santa, popolo che Dio si è acquistato» (1Pt 2,9; 2,4-5), ha diritto e dovere in forza del battesimo.

Questo radicale cambio di prospettiva, incompiuto dal punto di vista della sintesi teologica, trova però una icona espressiva in SC 41, dove la dinamica celebrativa mostra in atto la relazione tra l'assemblea e il vescovo che la presiede *in persona Christi capitis*, in quanto «grande sacerdote del suo gregge, dal quale deriva e dipende in certo modo la vita dei suoi fedeli in Cristo». Sottolineando l'importanza della vita liturgica «intorno al vescovo», il testo afferma che «la precipua manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, nell'unica preghiera, intorno all'unico altare cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri». In certo qual modo è già qui tradotta in atto la riforma liturgica, che ha voluto rendere evidente «la natura del sacerdozio ministeriale, che è proprio del vescovo e del presbitero, in quanto offrono il sacrificio nella persona di Cristo e presiedono l'assemblea del popolo santo»²¹ e al contempo «il sacerdozio regale dei fedeli, il cui sacrificio spirituale raggiunge la sua piena realizzazione attraverso il ministero del vescovo e dei presbiteri, in unione con il sacrificio di Cristo, unico mediatore»²².

6. LE DUE VIE DI SVILUPPO

Il rimando al sacerdozio comune, ancora incerto in SC, diventa netto in LG. Quello che era concepito come un «sacerdozio interiore», che abilitava ogni battezzato «ad offrire spirituali sacrifici sull'altare della sua mente»²³ diventa l'asse portante dell'ecclesiologia conciliare, che giustifica il riconoscimento del popolo di Dio come soggetto attivo, in grado di partecipare alla funzione

21. *Ordinamento Generale del Messale Romano*, proemio, n. 4.

22. *Ordinamento Generale del Messale Romano*, proemio, n. 5.

23. *Catechismo del Concilio di Trento*, Roma 1961, 360. Cfr *supra*, nota 5.

sacerdotale, profetica e regale di Cristo. Il recupero del sacerdozio comune domanda peraltro di istituire un vincolo stretto tra questa forma di partecipazione al sacerdozio di Cristo e quella propria del sacerdozio ministeriale, come si evince dal passaggio notissimo – e controverso – di *LG 10*: «Il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano per essenza e non tanto per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, perché l'uno e l'altro partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (*LG 10*).

Una lettura 'dal basso', nell'intento di superare una concezione sacrale del ministero nella Chiesa, ha preteso di ridurre le distanze tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo attraverso una 'differenza per grado' che ha finito per trasformare il sacerdozio ministeriale in un servizio di rappresentanza della comunità²⁴. Una controlettura a difesa del sacerdozio ministeriale ha di fatto negato l'importanza del sacerdozio comune, restituendo l'asimmetria della relazione. Al contrario, il concilio ha affermato la necessaria relazione tra due modalità radicalmente distinte di partecipare al sacerdozio di Cristo: una fondata nel battesimo, che riguarda la capacità del popolo santo di Dio, raccolto in assemblea, di offrire a Dio con Cristo-Capo il culto pubblico integrale; l'altra fondata sull'ordinazione *ad sacerdotium*, che abilita il ministro ad *agere in persona Christi*, in modo che, per suo tramite, si compia sacramentalmente l'azione della «comunità sacerdotale» (*LG 11*). Mai uno senza l'altro. Nella reciprocità ambedue conservano e portano a pieno esercizio la loro specifica partecipazione al sacerdozio di Cristo. È questo il modello di sacerdozio che il concilio consegna alla Chiesa e che trova nella necessaria relazione di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale il criterio e la condizione di esercizio.

Alle affermazioni di fondo sulle funzioni del sacerdozio ministeriale – «formare e dirigere il popolo sacerdotale, compiere il sacrificio *in persona Christi* e offrirlo a Dio a nome di tutto il popolo» (*LG 10*) – si possono ricollegare tutti gli sviluppi sulla sacramentalità dell'episcopato, sul nuovo equilibrio tra gli ordini, sulla riconfigurazione del ministero secondo il quadro della Chiesa antica. In linea con questa prospettiva, *LG 21* afferma che il Vescovo «svolge *eminenti ac adspectabili modo* la parte dello stesso Cristo maestro, pastore e sacerdote e agisce in sua persona»; la medesima capacità, «secondo il grado del loro ministero», la ricevono i presbiteri, i quali «esercitano la loro sacra funzione soprattutto nel culto eucaristico o sinassi, dove,

24. Il testo più conosciuto che va esplicitamente in questa direzione è senz'altro E. Schillebeeckx, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981, seguito da: *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986.

agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro Capo» (LG 28). PO dice la stessa cosa con una circonlocuzione: «resi partecipi in modo speciale del sacerdozio di Cristo, nelle sacre celebrazioni agiscono come ministri di colui che nella liturgia esercita ininterrottamente il suo ufficio sacerdotale in nostro favore per mezzo del suo Spirito» (PO 5).

Si può cogliere nel principio dell' *agere in persona Christi*, la caratterizzazione cristologica del sacerdozio ministeriale, la specificità che lo distingue dal sacerdozio comune. PO 2 lo dice espressamente, affermando che Cristo costituì alcuni «quali ministri che nella comunità dei fedeli avessero la sacra potestà dell'Ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, ed esercitassero a favore degli uomini in forma pubblica il sacerdozio in nome di Cristo». Questo non significa una sorta di *reductio ad unum* del ministero sacerdotale, quasi consistesse –come per Trento– nella sola funzione di santificare. Il concilio ha fortemente insistito sull'unità e inseparabilità dei *tria munera* –*docendi, sanctificandi, regendi*– nell'unico ministero, sia per i vescovi²⁵ che per i presbiteri²⁶. Il fatto di insistere per i presbiteri su una dimensione più pastorale del ministero²⁷ nulla toglie a quel principio cristologico, ma ne mostra l'efficacia e la fecondità, che si allarga a tutti gli aspetti del ministero.

Il problema, semmai, si coglie al momento di riconfigurare l'intero quadro del sacramento dell'Ordine. Le difficoltà si registrano su due versanti: quello del ministero stesso e quello della sua collocazione nel modello di Chiesa disegnato dal concilio.

Sul versante del ministero, l'esercizio della funzione sacerdotale di Cristo enunciato in SC 7 trova il suo punto di equilibrio nella relazione tra 'sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico' come distinte modalità di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. Per quanto la relazione sia posta come necessaria, si avverte –già nei testi conciliari²⁸ e in modo crescente nel magistero post-conciliare²⁹– la difficoltà a trovare un vero equilibrio tra i

25. LG 20, 21, 25, 27, CD 12, 15, 16.

26. LG 28; PO 2. 4-6.

27. Questa è la prospettiva assunta soprattutto da *Presbyterorum ordinis*. Sorprende il numero delle ricorrenze del termine: *minister/ministerialis* ricorre 15 volte su 50 totali (9 in LG); *ministerium* ricorre 48 volte su 149 totali (23 in LG): X. Ochoa, *Index Verborum cum Documentis Concilii Vaticano secundi*, Roma 1967, 302-304.

28. Si veda LG 18 e PO 2, quando si tratta di chiarire il rapporto tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo.

29. Basterebbe una veloce ricognizione sulle diverse edizioni della *Ratio fundamentalis*: dopo il riferimento esplicito nella prima edizione, le successive non menzionano più il sacerdozio comune e si riferiscono unicamente al rapporto dei presbiteri con i laici.

due termini, soprattutto a pensarli 'insieme', come due funzioni che trovano nella reciprocità –in quanto «*ad invicem ordinantur*» (LG 10)– il loro pieno esercizio. Evidentemente l'abitudine a istruire la questione a partire dai ministri ordinati impedisce non solo di valorizzare il sacerdozio comune (anche per la fatica a considerare la funzione attiva di un soggetto collettivo), ma anche di pensare il sacerdozio ministeriale come una forma –anzi, la forma più radicale– di servizio nella Chiesa³⁰.

Ma è sul versante ecclesiologico che si incontra la questione più intricata e difficile da risolvere. In effetti, il concilio mostra difficoltà a restituire in forma stabile il «ministero divinamente istituito, esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi» (LG 28). Il problema non è dato dalla riconfigurazione dei singoli ordini, ma dalla collocazione dell'episcopato –dal quale dipende l'intera questione– nel quadro ecclesiologico proposto dal concilio. L'affermazione sulla sacramentalità dell'episcopato, in effetti, ha determinato un doppio sviluppo: sul piano della comprensione degli ordini, ma anche sul piano della trasformazione del modello ecclesiologico. Ora, se il vescovo ha «il tralcio della radice apostolica» (LG 20), la *portio Populi Dei* che gli è affidata non è una circoscrizione territoriale della Chiesa universale, ma «una Chiesa particolare nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). LG 23 recepisce questo dato quando, senza negare in nulla il primato del Vescovo di Roma, «visibile principio e fondamento si unità» della Chiesa tutta, afferma che «i singoli vescovi sono il principio di unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica». La portata dell'affermazione è tale che il concilio conclude all'idea tutta patristica della Chiesa come «il corpo delle Chiese» (LG 23).

Queste affermazioni aprono uno scenario ecclesiologico diverso da quello declinato sul registro della collegialità. Le affermazioni sul collegio quale soggetto di suprema autorità sulla Chiesa, sempre con il suo capo e mai senza il suo capo (LG 22), portano a declinare il modello della Chiesa sul registro dell'universalità; le affermazioni sulla funzione di 'capitalità' dei vescovi domanda invece di pensare la Chiesa come «corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23). In base

30. LG 24, che dice: «Questo ufficio, che il Signore ha affidato ai Pastori del suo Popolo è un vero servizio, che le Sacre Scritture chiamano significativamente 'diaconia' o ministero (At 1,17 e 25; 21,19; Rm 11,13; 1Tm 1,12).

ai due modelli di Chiesa si sviluppano anche due modi di pensare il ministero ordinato. Sul primo versante, la necessità di riequilibrare le affermazioni del Vaticano I sul primato petrino ha portato il concilio a parlare soprattutto del collegio dei vescovi o dell'ordine dei vescovi e, per attrazione, di «ordine dei presbiteri, quali saggi cooperatori dell'ordine episcopale» (LG 28). Cambia profondamente lo scenario quando il riferimento è alla Chiesa particolare, perché il rapporto avviene tra il vescovo e i presbiteri che «formano con lui un unico presbiterio» (LG 28).

7. CONCLUSIONI APERTE

Sul ministero, il concilio ha consegnato alla Chiesa un cantiere aperto. Volutamente ho concluso la mia ricognizione mostrando elementi che non sembrano chiariti a sufficienza, non per incertezza degli aspetti dottrinali sul sacerdozio, ma del contesto dentro il quale sono sviluppati.

Va detto che gli elementi di carattere cristologico sono chiarissimi e costituiscono il punto fermo per lo sviluppo dell'intero discorso. In questa direzione, *PDV* recepisce con tutta evidenza il dato conciliare del sacerdozio di Cristo, e perciò della capacità e funzione, propria del 'sacerdozio ministeriale o gerarchico' di *agere in persona Christi capitis*. Per l'esortazione apostolica post-sinodale sta qui «la conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale come partecipazione nella Chiesa del sacerdozio stesso di Gesù Cristo come il presupposto irrinunciabile e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al sacerdozio ordinato» (*PDV* 11). Si basa qui l'affermazione dottrinale che «il presbitero trova la verità piena della sua identità nell'essere una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso, sommo ed unico sacerdote della nuova ed eterna alleanza: egli è un'immagine viva e trasparente di Cristo sacerdote» (*PDV* 12). Ma si avverte come un discorso impostato in chiave unicamente cristologica tenda subito a enfatizzare a tal punto il sacerdote come immagine di Cristo, da ripetere più lo schema tridentino dell'*alter Christus* –che si sviluppa sul registro dell'*esse*– che dell'*agere in persona Christi*; più la logica della sostituzione che della ripresentazione di Cristo.

La questione è se il registro cristologico basti per ripensare il ministero ordinato. Molti tentativi sono stati fatti in questa direzione, che non di rado hanno imboccato la via di un'assolutizzazione cristologica del sacerdozio

ministeriale³¹. All'aspetto cristologico –questa è la mia convinzione– va sempre associato quello ecclesiologico. Lo dimostra il fatto che basta un diverso quadro ecclesiologico per modificare la comprensione degli elementi costitutivi del ministero ordinato. Una comprensione che non si limita a dettagli secondari, ma riguarda aspetti decisivi del ministero ordinato. L'attenzione alla dimensione ecclesiologica del ministero è richiesta peraltro –che si tratti di episcopato, presbiterato o diaconato, ma anche di carismi e ministeri che procedono dal battesimo– dalla natura stessa di queste funzioni, tutte a servizio del popolo santo di Dio. Per questo, anche quando si postuli a monte la medesima radice cristologica, lo scenario muta, e non poco dentro i due modelli ecclesiologici, quello della Chiesa universale e quello delle Chiese particolari, «nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23).

La prima prospettiva sceglie con decisione la via cristologica, considerandola risolutiva in ragione della chiara funzione –l'*agere in persona Christi*– attribuita al ministro. Così dominante è questa idea, da determinare una specie di *reductio ad unum* degli ordini sotto la medesima categoria interpretativa, al punto di sostenere che non solo vescovi e presbiteri, ma anche i diaconi «sono costituiti ministri sacri, consacrati e destinati a pascere il popolo di Dio, adempiendo nella persona di Cristo Capo, ciascuno nel suo grado le funzioni di insegnare, santificare e governare» (can. 1008). In questo modo si produce una sovrapposizione indebita tra l'ordinazione *ad sacerdotium* e quella *ad ministerium*, chiaramente enunciata dal concilio al momento della restituzione del diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia» (LG 29). Per il resto, questa lettura sembra faticare non poco a dare spazio effettivo al sacerdozio regale, attendendo il rinnovamento della Chiesa ancora e sempre dal ministero dei sacerdoti: in questa linea si colloca PDV. La correzione imposta al Codice³² può essere l'indizio di un tentativo di soluzione, riproposto di frequente nella teologia post-conciliare del ministero ordinato: trovare una categoria interpretativa unica che spieghi la differenza degli ordini su una scala –ascendente o discendente poco importa– di partecipazione a una medesima funzione, sia essa declinata su un versante più sacerdotale o più ministeriale. Questo probabilmente spiega perché in

31. In questa direzione va chiaramente PDV.

32. In materia è intervenuto Benedetto XVI, con il *motuproprio* «*Omnium in mentem*» (15 dicembre 2009), che modifica il testo precedente come segue: «*Qui constituti sunt in ordine episcopatus aut presbyteratus missionem et facultatem agendi in persona Christi Capitis accipiunt, diaconi vero vim populo Dei serviendi in diaconia liturgiae, verbi et caritatis*»: can. 1009, 3.

queste proposte le relazioni non sono tra le persone, ma tra gli ordini, pensati in un rapporto di subordinazione gerarchica che ripropone, sotto altra forma, la scala degli ordini della teologia tridentina³³.

Non sorprende che una lettura del ministero in chiave cristologica scelga di preferenza –quando non si pensi addirittura di esplicitarla– un’ecclesiologia universalista: dentro questo orizzonte il principio cristologico dell’*agere in persona Christi* funziona ai diversi livelli del corpo ecclesiale. Ma esiste anche un’altra lettura, che parte dal principio ecclesiologico della Chiesa come «corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali esiste l’una e unica Chiesa cattolica», peraltro vincolato alla funzione unica e insostituibile del vescovo quale «principio e fondamento visibile di unità nella sua Chiesa» (LG 23). Anche qui vale il principio cristologico dell’*agere in persona Christi*, applicato «in modo eminente e visibile» nel vescovo (LG 21), «secondo il grado del loro ministero nei presbiteri» (LG 28), «*suo peculiari modo*» nel popolo santo di Dio, partecipe del sacerdozio di Cristo. Dentro questo quadro, il rapporto tra gli ordini è pensato a partire dal vescovo, sullo schema binario dell’ordinazione *ad sacerdotium* e *ad ministerium*. Il vescovo, per svolgere «in modo eminente e visibile la parte di Cristo maestro, pastore e sacerdote» a favore del popolo a lui affidato, possiede «la pienezza del sacramento dell’ordine», che consiste nella «somma del sacro ministero», cioè della funzione *ad sacerdotium* e della funzione *ad ministerium*. La prima consiste nella capacità di *conficere Eucharistiam*, che egli condivide con il suo presbiterio; la seconda nella cura del corpo ecclesiale, che svolge lui stesso, abitualmente attraverso i suoi diaconi, che sono ordinati *ad ministerium Episcopali*. Nella sua Chiesa, egli potrebbe –dovrebbe– avere la possibilità di istituire tutti i ministeri ecclesiali utili alla cura del popolo di Dio a lui affidato, in un orizzonte di Chiesa veramente ministeriale.

Dove sta la differenza? Nella prima lettura il punto di partenza unico e obbligato è il sacerdozio stesso, assunto come principio ordinatore dell’intero discorso: si tratta di un nucleo resistentissimo, che rischia però di configurare ogni elemento del quadro secondo una logica deduttiva che non tiene nel dovuto conto la composita ricchezza della Tradizione, che include il sacerdozio e gli ordini sacerdotali dentro il sacramento dell’Ordine, a sua volta collocato dentro una ministerialità più vasta della Chiesa, fondata non

33. In verità, anche nei testi conciliari si coglie questa tendenza, soprattutto quando si parla dei presbiteri, preziosi cooperatori «dell’ordine episcopale» (LG 28). Lo schema dei due ordini scompare quando la figura del vescovo è legata invece alla sua funzione di principio e fondamento di unità nella Chiesa particolare: in quel caso emerge la figura del presbitero (LG 28c; PO 7-8).

nel sacramento dell'Ordine, ma nel battesimo. La seconda lettura, partendo dalla Chiesa e dal suo pastore, sembra in grado di mettere in unità dinamica tutti gli elementi in gioco, senza rinunciare al principio cristologico della partecipazione al sacerdozio di Cristo, che anzi trova un suo pieno esercizio in tutti i soggetti che articolano il corpo ecclesiale.

A mio parere, questa potrebbe essere la via per la quale incamminarsi. Non si tratta di una via alternativa, che metta a rischio le affermazioni fondamentali della lettura cristologica; semplicemente, le contestualizza e le traduce in relazioni dinamiche, che rendono possibile un esercizio effettivo della ministerialità ecclesiale distintamente fondata sulla differente partecipazione al sacerdozio di Cristo. Per questa via, sono peraltro convinto che *PDV* ritroverebbe un suo rilievo, come documento che testimonia un amore forte alla Chiesa, alla quale il Papa chiede, di fronte alla crisi delle vocazioni sacerdotali, «un atto di fiducia totale nello Spirito Santo» (*PDV* 1); atto tanto più necessario alla Chiesa di oggi che non solo sta vedendo consolidarsi uno scenario opposto a quello vagheggiato da *PDV*, ma ha dovuto constatare la fragilità di molti progetti che sembravano restituire la centralità e la grandezza del ministero sacerdotale. Invece di cedere alla delusione, già sarebbe un atto di coraggio tornare ad approfondire e a sviluppare la visione ecclesiologicala del Vaticano II e, a partire da quella, il corrispondente modello di ministero ordinato.

BIBLIOGRAFIA

- Agostino, *Enarr. in Ps.* CXXXVIII, 2, in *Corpus Christianorum XL*, Turnholt 1956, 1991.
- Castellucci, E. (a cura di), *La spiritualità diocesana. Il cammino dello Spirito nella Chiesa particolare*, Gorle (Bg) - Rivoli (To) 2004.
- Catechismo del Concilio di Trento*, Roma 1961.
- Cislaghi, G., *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Milano 2004.
- Congregazione per i Religiosi e gli Istituti secolari-Congregazione per i Vescovi, Nota direttiva *Mutuae relationes* (14 maggio 1978), in *AAS* 70 (1978) 473-506.
- Derian, J., *La Chiesa è il mistero dell'effusione dello Spirito negli ultimi tempi. Una nuova chiave di lettura della Lumen Gentium a partire dall'intervento di mons. Ignatius Ziade*, Roma 2021.
- Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1995), in *AAS* 84 (1992) 657-804.
- Interlandi, R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Roma 2016.

- Maraldi, V., *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Casale Monerrato (Al) 1997.
- Ochoa, X., *Index Verborum cum Documentis Concilii Vaticano secundi*, Roma 1967.
- Paolo VI, Motu proprio *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), in *AAS* 64 (1972) 529-534.
- Schillebeeckx, E., *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Brescia 1981.
- Schillebeeckx, E., *Per una Chiesa dal volto umano. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa*, Brescia 1986.
- Sinodo dei Vescovi, Seconda Assemblea generale straordinaria, a 25 anni dal concilio Vaticano II, *Relatio finalis «Ecclesia sub verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro salute mundi»* (7 dicembre 1985), III/C.1, in *Enchiridion Vaticanum* 9, 1800.
- Vitali, D., *Diaconi, che fare?*, Cinisello Balsano (Mi) 2019 (traduzione spagnola: *El diaconado. Nuevas perspectivas*, Madrid 2021).