

Il prete: “uomo di comunione” perché “uomo vero”?

Profili canonistici dell’identità e della missione del presbitero

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Nel mese di giugno 2009 le solennità del Sacratissimo Cuore di Gesù e dei Santi Apostoli Pietro e Paolo, coincidenti con l’apertura dell’Anno Sacerdotale e la chiusura dell’Anno Paolino, hanno offerto più di un’occasione a Papa Benedetto XVI per riflettere sull’identità e la missione del presbitero. E queste sue insistenti riflessioni sul dittico consacrazione-missione dei ministri sacri sono sempre sfociate nell’identica conclusione: il presbitero altro non è «se non un uomo convertito e rinnovato dallo Spirito» e perciò «un uomo di unità e verità, consapevole dei propri limiti e, nel contempo, della straordinaria grandezza della vocazione ricevuta»¹. Estremamente interessante è poi notare come le sue conclusioni sull’identità e la missione del presbitero siano profondamente radicate nell’essere stesso di ogni cristiano, di ogni battezzato. Anche per i presbiteri – afferma il Santo Padre – vale quanto già scritto nell’Enciclica *Deus caritas est*: «All’inizio dell’essere cristiano non c’è una decisione etica o una grande idea, bensì l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»². A livello sia teologico che giuridico non è dunque possibile staccare la riflessione sull’identità e missione del presbitero da quella sull’identità e missione del cristiano. Tanto il sacerdozio comune di ogni battezzato come quello ministeriale di ogni presbitero sono infatti espressioni ecclesiali – sia pure sostanzialmente diverse³ – dell’unico sacerdozio di Gesù Cristo, come ci insegnano sia l’esperienza paradigmatica dei primi discepoli,

¹ BENEDETTO XVI, *Udienza generale del 1° luglio 2009*, in L’Osservatore Romano, 2 luglio 2009, 1. Cfr. pure l’omelia del Giovedì Santo, 9 aprile 2009 (ora pubblicata in BENEDETTO XVI, *Il nostro essere sacerdote: un nuovo e radicale modo di unificazione con Cristo*, Città del Vaticano 2009).

² BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 1.

³ Cfr. LG 10,2.

in particolare di Pietro e Paolo, sia la teologia del Concilio Vaticano II e del nuovo Catechismo della Chiesa Cattolica.

1. Fonti e fondamenti dell'identità del presbitero

1.1. La «ferita metafisica» di ogni battezzato: punto di partenza per ogni riflessione sul sacerdozio ministeriale

«Ferito dal desiderio della bellezza» è l'espressione usata dal Cardinale Joseph Ratzinger per definire l'identità e la missione di un presbitero, grande educatore di giovani generazioni alla fede cristiana, nell'omelia alle esequie di Mons. Luigi Giussani, il 24 febbraio 2005⁴. L'immagine di una «ferita metafisica» era già stata usata dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della fede nell'introduzione al primo volume sulla storia del Movimento ecclesiale di Comunione e Liberazione⁵. Questa stessa immagine non è estranea alla mistica cristiana e tanto meno priva di fondamenti teologici nel Nuovo Testamento.

Ad esempio, quando una straordinaria mistica come santa Teresa d'Avila parla delle «grandi grazie» che il Signore le ha elargito, evidenzia a chiare lettere due loro caratteristiche: la prima che il Signore, in via generale, «si faceva vedere da Risorto» e poi che lei, una volta confidate al Signore le sue pene, usciva «dalla preghiera piena di consolazione e di nuove energie»⁶. Ora, come insegnava Giovanni Paolo II, ogni cristiano nella misura in cui vive e si lascia modellare dallo «“stupore” eucaristico»⁷, può fare un'esperienza analoga. Infatti, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 2014 afferma che tutti i battezzati, mediante i sacramenti, sono chiamati a vivere un'unione sempre più intima con Gesù Cristo e che questa unione si chiama «mistica».

Naturalmente ciò non significa che a tutti i battezzati è concessa una grazia straordinaria come la «ferita d'amore» o «trasverberazione del cuore», esperimentata da santa Teresa d'Avila, bensì che tutti i cristiani in forza del dono sacramentale dello

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Innamorato di Cristo. In un incontro, la strada*. Omelia, in Tracce-Litterae Communianis 3 (2005) 20; qui citato da M. CAMISASCA, *Don Giussani. La sua esperienza dell'uomo e di Dio*, Cinisello Balsamo 2009, 17.

⁵ Cfr. M. CAMISASCA, *Don Giussani*, 17, nota 1.

⁶ S. TERESA DI GESÙ, *Vita* 29, 4.

⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera encyclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), n. 6.

Spirito Santo devono lasciarsi guidare nel loro cammino di conversione dall'amore alla presenza del Risorto nella loro vita, spirituale e concreta⁸.

L'esperienza mistica di santa Teresa è straordinaria, unica, e proprio per questo punto di riferimento da cui attingere criteri di discernimento validi anche oggi per distinguere esperienze mistiche da illusioni derivanti da situazioni di fragilità psichica, autentiche maturazioni spirituali da facili autosuggestioni d'origine psicologica⁹, effettivi cammini pastorali da momentanei successi organizzativi. Non a caso la grande Madre mendica ardentemente la necessità di un discernimento, che le permetta di evitare ogni inganno o illusione; con lacrime abbondanti supplica l'intercessione di san Pietro e san Paolo, i modelli per antonomasia dei pastori e dei teologi, entrambi consumati dalla «carità apostolica», che altro non è se non una «ferita d'amore», un desiderio delicato, struggente e attento di amore al destino ultimo di ogni uomo.

Lo scopo del sacerdozio cristiano, ed in particolare di quello ministeriale è dunque quello di aprire il cuore di ogni uomo ad abbracciare Gesù Cristo, Colui che si è manifestato come «via, verità e vita» (cfr. Gv 14,6). Ce lo attesta fin dal suo discorso di Pentecoste, Pietro, il «Pescatore d'uomini»¹⁰ per eccellenza, il Principe degli Apostoli: «All'udire queste cose si sentirono *trafiggere il cuore* e dissero a Pietro e agli altri apostoli: che cosa dobbiamo fare fratelli?» (At 2,37). L'Apostolo delle genti condivide questa concezione del ministero sacro e laddove ne parla più diffusamente lo definisce appunto sia «ministero di riconciliazione», sia «ministero della paternità spirituale»¹¹. Ed è guardando a questa esperienza dei primi discepoli, in cui si riflette paradigmaticamente quella di Gesù Cristo in Croce, che Papa Benedetto XVI riesce a descrivere con un «realismo inaudito»¹² lo «stesso essere ed operare» di ogni presbitero. Quest'ultimo è un «vero pastore d'anime» nella misura in cui vive il suo sacerdozio ministeriale come uno strumento dello Spirito Santo atto a «trafiggere»

⁸ A tale riguardo cfr. L. GEROSA, *L'ottavo giorno. Spunti di spiritualità cristiana*, Castel Bolognese 2007, 149-152.

⁹ Cfr. a tale riguardo A. M. SICARI, *Nel "Castello interiore" di Santa Teresa d'Avila*, Milano 2006, 199-201.

¹⁰ Sul significato di questa espressione, che Gesù applica a Pietro il mattino della sua chiamata (cfr. Lc 5,10), cfr. J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Servitori della vostra gioia. Meditazioni sulla spiritualità sacerdotale*, Milano 2008, 76-77.

¹¹ A tale riguardo cfr. F. MANZI, *Seconda lettera ai Corinzi*. Nuova traduzione, introduzione e commento, in *Lettere di Paolo*, a cura di B. MAGGIONI – F. MANZI, Assisi 2005, 399-637, soprattutto 405-406. Non solo gli esegeti, ma anche i dogmatici attribuiscono un carattere universale a questo compito della riconciliazione attribuita dall'Apostolo Paolo al Ministero, cfr. W. KASPER, *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – servizio sacerdotale*, Brescia 2007, 131-134.

¹² Cfr. BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus caritas est*, n. 12.

il cuore degli uomini ed aprirlo al destino ultimo di tutti, perché – come insegnava san Gregorio Magno¹³ – il ministro sacro in quanto predicatore «deve intingere la sua penna nel sangue del suo cuore» se vuole arrivare «all'orecchio del prossimo», al cuore di chi l'ascolta.

L'essenza di questa «esperienza mistica» comune ad ogni battezzato è alla base della stessa lezione conciliare sulle due dimensioni del sacerdozio cristiano, quella comune e quella ministeriale.

1.2. La lezione del Concilio Vaticano II sul sacerdozio ministeriale

«Mediante la rigenerazione e l'unzione dello spirito Santo» tutti i battezzati acquistano un sacerdozio santo per «poter così offrire in sacrificio spirituale tutte le attività umane del cristiano» (LG 10,1) ed assieme formano il nuovo Popolo di Dio, organicamente strutturato come una «comunità sacerdotale» (LG 11,1). Con queste affermazioni, fondate nell'insegnamento dell'apostolo Pietro¹⁴, i padri conciliari non vogliono far propria l'uguaglianza stabilita da Lutero fra l'essere cristiano e l'essere prete¹⁵, bensì liberare la teologia cattolica sul sacerdozio ministeriale o gerarchico dagli accenti troppo apologetici, che l'hanno purtroppo caratterizzata dal Tridentino fino al Codice piano-benedettino. Questa nuova collocazione ecclesiale del sacerdozio ministeriale presenta una notevole rilevanza anche sul piano giuridico: essa permette infatti da una parte di superare ogni forma di clericalismo, dall'altra di indicare la strada verso una corretta comprensione di entrambe le forme ecclesiali dell'unico sacerdozio di Cristo Gesù ed in particolare del sacerdozio ministeriale.

a) Il sacerdozio ministeriale è al servizio del sacerdozio comune

Innanzitutto, il nuovo Popolo di Dio, che è la Chiesa, secondo il Concilio Vaticano II è per sua natura un «popolo sacerdotale» (LG 10,2), perché «restando uno ed unico, deve estendersi a tutto il mondo e lungo tutti i secoli, affinché si compia ciò che la volontà di Dio si era riproposta quando in principio creò la natura umana una,

¹³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Catechesi di mercoledì 4 giugno 2008*, in L'Osservatore Romano, 5 giugno 2008, 1.

¹⁴ Cfr. 1 Pt 2,4-10.

¹⁵ È soprattutto nello scritto *De captivitate babylonica ecclesiae*, pubblicato nel 1520, che Martin Lutero stabilisce questa equazione; su come la teologia cattolica sul sacerdozio ministeriale sia stata troppo a lungo condizionata dalla preoccupazione anti-riformatrice, cfr. J. RATZINGER, *Il sacramento dell'ordine*, in Communio 59 (1981) 40-52, qui 51; K. LEHMANN, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums*, in *Existenzprobleme des Priesters*, hrsg. von F. HENRICH, München 1969, 121-175, qui 150.

e decise di raccogliere alla fine nell'unità i suoi figli che erano dispersi» (LG 13,1). All'interno di questo uno ed unico popolo sacerdotale le differenziazioni sono sempre secondarie, strutturalmente ordinate l'una all'altra, funzionali e relative alla missione sacerdotale ed universale di tutto il nuovo Popolo di Dio¹⁶. Così si spiega anche la differenza «di essenza e non soltanto di grado» (LG 10,2) fra sacerdozio comune di tutti i fedeli ed il sacerdozio ministeriale dei fedeli investiti dell'ordine sacro. Nel sacerdozio comune di tutti i battezzati si realizza la partecipazione *suo modo* e pro sua parte (LG 31,1) di ogni «fedele battezzato» alla dimensione soggettiva del sacerdozio di Cristo; nel sacerdozio ministeriale, invece, si realizza la partecipazione dei «fedeli ordinati» al sacerdozio di Cristo nella sua dimensione oggettiva. Queste due forme di sacerdozio consistono in una diversa partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo e come tali non possono essere né disgiunte, né contrapposte. La corretta interpretazione dei testi del Concilio Vaticano II impone di considerare la loro distinzione «come frutto di una particolare ricchezza dello stesso sacerdozio di Cristo»¹⁷. Ciò non significa però fondare teologicamente questa *distinctio* nell'affermazione un po' pragmatica «secondo cui il sacerdozio ministeriale ha come funzione specifica di rappresentare Cristo in quanto capo del Corpo Mistico, che è la Chiesa, mentre il sacerdozio comune ha come compito il rappresentare Cristo secondo una ragione più generica»¹⁸. Nella Chiesa non c'è principio di rappresentazione ecclesiologica che non sia contemporaneamente anche cristologica, perché il principio *in persona Ecclesiae* non è come tale possibile nella realtà sacramentale a prescindere dal principio *in persona Christi* e viceversa. Così pure la semplice constatazione che il sacerdozio ministeriale è conferito con il sacramento dell'ordine, mentre il sacerdozio comune è conferito dal sacramento del battesimo, pur essendo esatta non spiega in modo esaustivo sotto il profilo teologico la differenza degli effetti sacramentali dell'ordine e del battesimo. La ragione teologica discriminante della differenza di essenza fra le due forme concrete di sacerdozio cristiano va dunque ricercata nella

¹⁶ Per un approfondito commento di tutto il secondo capitolo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen gentium*, 2 voll., Milano 1969, qui vol. 1, 119-196.

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Novo incipiente. Ad universos Ecclesiae sacerdotes adveniente feria V in coena Domini* (8 aprile 1979), in AAS 71 (1979) 392-417, qui citato da EV, vol. VI, n. 1296. Precedentemente anche la *Commissio Theologica Internationalis* nel suo documento *Themata selecta de ecclesiologia*, pubblicato il 7 ottobre 1985 in occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II, aveva esplicitamente affermato: «Evidens est utrumque habere suum fundamentum et fontem in unico sacerdotio Christi» (EV, vol. IX, n. 1688).

¹⁸ E. CORECCO, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in *Popolo di Dio e sacerdozio*, a cura di ATI, Padova 1983, 80-129, qui 80.

natura stessa dell'unico sacerdozio di Cristo, cui partecipano in modo diretto, nella rispettiva specificità, sia il sacerdozio fondato sul battesimo che quello fondato sull'ordine sacro: «ambedue infatti, ognuno nel suo modo proprio, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10,2).

Come sia possibile che l'unico sacerdozio di Cristo si comunichi direttamente in due modi diversi, reciproci e complementari, lo si può dedurre dai testi dei capitoli terzo e quarto della *Lumen gentium*, dove i padri conciliari parlano della diversa modalità di partecipazione dei laici e dei ministri ordinati ai *tria munera Christi* secondo una prospettiva terminologicamente caratterizzabile come soggettiva ed oggettiva¹⁹. Riassumendo: Gesù Cristo è sacerdote perché nell'essenza della sua struttura personale Egli è colui che si dona totalmente al Padre. È in questo amore di Cristo al Padre, pienamente realizzato nell'obbedienza totale della Croce, che si esprimono entrambi i due aspetti fondamentali del suo sacerdozio: quello soggettivo di colui che si offre, e quello oggettivo di colui che si lascia sacrificare; quello soggettivo della dedizione e dell'amore verso il Padre, proprio del sacrificante, e quello oggettivo dell'obbedienza o oblazione al Padre, proprio del sacrificato o della vittima in croce per l'espiazione dei peccati di tutti gli uomini. Nel sacerdozio di Cristo, questo secondo aspetto oggettivo di obbedienza espiatoria non è aggiunto in modo estrinseco ed accidentale come nell'Antico Testamento, ma costituisce assieme al primo aspetto, quello soggettivo dell'amore, l'essenza stessa dell'unità della persona di Cristo, il quale è una sola sostanza con il Padre.

In Cristo, e solo in Cristo, si realizza l'unità perfetta fra sacrificante e sacrificato: «L'Agnello sarà il loro Pastore e li guiderà alle fonti delle acque della vita» (Ap 7,17).

Nel passaggio dal sacerdozio di Cristo a quello della Chiesa i due elementi si distinguono ancora una volta, ma a differenza di quanto avviene nell'Antico Testamento, essi rimangono strettamente complementari e non estrinseci l'uno dall'altro. In forza del principio dell'immanenza reciproca, implicata dalla struttura di *communio* caratterizzante la realtà ecclesiale a tutti i livelli, la Chiesa come Popolo di sacerdoti non può rinunciare ad una delle due forme concrete di sacerdozio cristiano senza contemporaneamente eliminare anche l'altra.

Infatti, come il fedele battezzato, per realizzare il proprio sacerdozio comune secondo tutta la radicalità soggettiva postulata dall'amore, ha bisogno di un'autorità

¹⁹ A livello dogmatico il tentativo più convincente di spiegazione di questo aspetto fondamentale dell'insegnamento conciliare sul sacerdozio di Gesù Cristo è certamente quello elaborato da H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Einsiedeln 1977, 145-202.

oggettiva che sia legittimata a provocarlo concretamente come il Padre ha provocato il Figlio fino alla morte in croce, così il ministro ordinato ha bisogno dei battezzati, o per lo meno dei catecumeni, per svolgere concretamente la funzione di servizio propria del sacerdozio ministeriale all'interno della *communio ecclesiale*.

In questo senso, l'unità perfetta in Cristo dell'elemento soggettivo con quello oggettivo del sacerdozio della Nuova Alleanza, a livello ecclesiale trova un suo riscontro analogico nel duplice fatto seguente. Da una parte il sacerdozio comune dei fedeli, in quanto partecipazione all'aspetto formale soggettivo del sacerdozio di Cristo, continua a sussistere in chi riceve anche il sacerdozio ministeriale, che è a sua volta la partecipazione all'aspetto formale oggettivo del sacerdozio di Cristo. Dall'altra, il sacerdozio ministeriale pur non sussistendo nel sacerdozio comune di tutti i fedeli non può, a sua volta, prescindere da esso perché nella Chiesa il *sacerdozio ministeriale* «non existit nisi in ordine ad exercitium sacerdotii communis»²⁰. Infatti, nell'economia della Nuova Alleanza, il sacerdozio ministeriale non è necessario per offrire il sacrificio per interposta persona, come nelle religioni precristiane, o in nome del Popolo, come nell'Antico Testamento, ma affinché i fedeli, insieme a Cristo, possano offrire sé stessi nella piena oggettività dell'obbedienza al Padre.

La sottolineatura di questa complementarietà sostanziale e di questa correlazione reciproca spiega come la differenza *essentia et non gradu tantum* (LG 10,2) fra le due forme concrete di sacerdozio cristiano non implica né una separazione netta, né tantomeno un'opposizione fra di loro.

La disgiunzione fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale è solo parziale. Cogliere nell'elemento soggettivo ed oggettivo del sacerdozio di Cristo la ragione teologica ultima di questa disgiunzione parziale non significa per nulla, come si è brevemente illustrato, affermare che il sacerdozio cristiano «... nel ministero avrebbe lo scopo di comandare, mentre nel sacerdozio dei fedeli avrebbe lo scopo di obbedire»²¹. Simile giudizio più che critico appare come una grossolana riduzione dell'insegnamento conciliare, secondo cui nella Chiesa non c'è missione o *plantatio Ecclesiae* che non sia realizzazione della comunione ecclesiale universale, in un posto concreto e particolare, come non c'è esperienza autentica di comunione nel particolare senza l'apertura alla missione universale. Questa realizzazione della comunione ecclesiale, che trova la sua massima espressione nella *communio eucharistica*, non si dà senza il servizio del sacerdozio ministeriale verso il sacerdozio comune. Quest'ultimo è ride-

²⁰ COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiologia*, in EV, vol. IX, n. 1734.

²¹ S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984, 87.

stato dal primo in ordine alla costruzione della comunione ecclesiale e dal canto suo il primo rimane autentico servizio, e non scade mondanamente in potere, proprio grazie al sacerdozio comune di tutti i battezzati.

b) Il sacerdozio ministeriale appartiene alla costituzione della Chiesa e svolge un suo ruolo specifico

In secondo luogo, una volta proclamato il carattere sacerdotale di tutto il Popolo di Dio e con esso la priorità costituzionale del sacerdozio comune di tutti i battezzati su quello ministeriale, totalmente al servizio del primo, il Concilio Vaticano II afferma a chiare lettere che entrambi sono ordinati l'uno all'altro e differiscono *per essentia et non gradu tantum* (LG 10,2). Questa formula significa che il sacerdozio sacro ministeriale né deriva dalla comunità, né rappresenta un semplice incremento del sacerdozio comune di tutti i fedeli, bensì costituisce una diversa partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo. In quanto tale il sacerdozio ministeriale *pertinet ad structuram essentialem Ecclesiae*²² e possiede una sua specificità. Esso svolge una funzione particolare all'interno della comunione ecclesiale, radicalmente diversa da quella del sacerdozio comune e realizzata secondo un'intensità crescente nei suoi tre gradi: diaconato, presbiterato ed episcopato²³.

Alla luce dell'ecclesiologia di comunione insegnata dal Concilio Vaticano II, anche se i decreti *Optatam totius* e *Presbyterorum ordinis* – il primo sulla formazione sacerdotale ed il secondo sul ministero e la vita dei presbiteri – non riescono a superare del tutto la visione cultuale-sacerdotale del *Tridentinum*, è possibile rintracciare nell'insieme dei testi conciliari gli elementi essenziali della funzione ecclesiale specifica del sacro ministro. Già in LG 10,2 si afferma che il sacro ministro compiendo il sacrificio eucaristico in persona di Cristo «lo offre a Dio in nome di tutto il popolo» e poi in LG 28,1 viene precisato che i presbiteri «agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono i voti dei fedeli al sacrificio del loro capo». Nei due citati decreti, infine, i padri conciliari precisano ad un tempo sia il fondamento teologico di questa specificità, sia in che cosa essa concretamente consista. Innanzitutto, attraverso l'imposizione delle mani da parte del vescovo, i presbiteri sono «resi partecipi in modo speciale del sacerdozio di Cristo» e perciò «nelle celebrazioni eucaristiche

²² COMMISSIONE THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Themata selecta de ecclesiologia*, n. 1735.

²³ Questa distinzione in gradi non va perciò confusa con la differenza di essenza fra le due forme di sacerdozio cristiano; cfr. E. J. DE SMEDT, *Das Priestertum der Gläubigen*, in *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution "Über die Kirche" des II. Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. BARAÚNA, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1966, 380-992, qui 382.

agiscono come ministri di colui che nella liturgia esercita ininterrottamente il suo ufficio sacerdotale in nostro favore per mezzo del suo Spirito» (PO 5,1). La specificità della funzione di presbiteri nella realizzazione della comunione ecclesiale consiste dunque nella loro partecipazione, conferita dal sacramento dell'ordine, all'«autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2,3). Proprio perché tutti i sacri ministri, ed in particolare i vescovi avendo ricevuto la pienezza dell'ordine sacro (LG 21,1), con la *sacra potestas* di cui sono rivestiti formano e dirigono il popolo sacerdotale (LG 10,2), nella loro educazione e formazione occorre tendere a farne dei «veri pastori d'anime» (OT 4,1), affinché raggiungano «la santità nel modo loro proprio» (PO 13,1).

Questa nuova definizione della funzione ecclesiale specifica del presbitero è una conseguenza della concezione dinamica e comunitaria che i padri conciliari hanno dell'ordine sacro²⁴. Infatti tale sacramento non solo opera una particolare configurazione a Gesù Cristo, ma arricchisce «di una speciale effusione dello Spirito Santo» (LG 21,2), che imprime il *sacrum characterem* e rende partecipe ai *tria munera* di Cristo sacerdote, maestro e pastore, ossia alle funzioni di santificare, insegnare e governare. Questa triplice missione del sacro ministro «divinamente istituito» (LG 28,1) viene esercitata innanzitutto dai vescovi, a cui è conferita «la pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21,2), e poi dai presbiteri, che partecipando «dello stesso ed unico sacerdozio e ministero di Cristo» (PO 7,1) sono i *necessarios adiutores* (PO 7,1) del proprio vescovo. Infine, ma in modo diverso ed in grado inferiore vi partecipano anche i diaconi, ai quali vengono imposte le mani «non per il sacerdozio, ma per il servizio» (LG 29,1). Questa precisazione, ripresa nella formula consacratoria del diaconato, evidenzia non solo il ruolo specifico del diacono nella comunione ecclesiale, ma anche la dinamica interna specifica del potere sacro esercitato da vescovi e presbiteri, ossia il «servire». La *sacra potestas* non è un potere come gli altri, perché il suo tratto essenziale e caratteristico è il servire²⁵.

Per svolgere la missione conferitagli dal sacramento dell'ordine, il ministro – sempre secondo il Concilio Vaticano II – viene inserito in una realtà di comunione gerarchica di natura sacramentale. In particolare i presbiteri «costituiscono insieme con il loro vescovo un unico presbiterio» (LG 28,2) e formano così una «fraternità sacramentale» (PO 8,1).

²⁴ È il giudizio di H. MÜLLER, *Die Ordination*, in HdbKathKR, 715-727, qui 715.

²⁵ A tale riguardo cfr. L. SCHEFFCZYK, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien – Diakone – Priester*, in IKZ Communio 25 (1996) 499-513, qui 506-507; L. GEROSA, *L'interpretazione della legge della Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano 2001, 188-190.

Tanto l'*elemento dinamico* della gradualità della partecipazione all'esercizio della funzione ecclesiale del ministro sacro, quanto l'*elemento comunitario* del modo di realizzare tale missione informano anche la concezione conciliare dello stato di vita clericale e del cammino di santificazione specifico dei presbiteri. Se in PO 13,1 si afferma inequivocabilmente che è l'esercizio dei *tria munera*, assolto con impegno costante ed instancabile, la fonte primaria dell'identità del presbitero e del suo specifico cammino di santificazione²⁶, il sinodo dei vescovi del 1990 indica «nell'unità del presbiterio diocesano attorno al vescovo»²⁷, il luogo privilegiato per acquisire tutti gli strumenti e gli aiuti necessari alla realizzazione della propria missione ed alla santificazione personale nel proprio stato di vita particolare. È solo nella coniugazione libera, responsabile e concreta del primo elemento, l'esercizio della «missione ecclesiale» conferita dal sacramento dell'Ordine, con il secondo elemento, l'esperienza della «fraternità sacramentale» vincolata dall'inserimento in un *ordo*, che i presbiteri o ministri sacri diventano in modo autentico «veri pastori d'anime» (OT 4,1), ossia «uomini veri» capaci di generare ed edificare «comunione ecclesiale». Le norme del Codice di diritto canonico in vigore favoriscono questa coniugazione?

2. I principali profili del presbitero emergenti dal CIC del 1983

2.1. Le norme codiciali sui “ministri sacri” come strumenti costituzionalmente al servizio della comunione ecclesiale

Nel nuovo Codice le norme sul sacramento dell'ordine sono raggruppate in tre capitoli: la celebrazione ed il ministro dell'ordinazione (cann. 1010-1023); gli ordinandi (cann. 1024-1053); l'iscrizione e l'attestazione dell'avvenuta ordinazione (cann. 1053-1054). Ad essi il legislatore ecclesiastico ha premesso due canoni di notevole importanza per capire in che misura la lezione conciliare sull'identità ecclesiale del presbitero sia stata recepita nelle norme codiciali.

La prima di queste norme, il can. 1008 recita: «Con il sacramento dell'ordine alcuni tra i fedeli, per divina istituzione, sono costituiti sacri ministri con il carattere

²⁶ Purtroppo né il Concilio, né il CIC hanno saputo trarre tutte le conseguenze di questo principio a livello delle norme che regolano la formazione e l'educazione del clero, cfr. E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in Servizio Migranti 11 (1983) 354-372, soprattutto 355-356.

²⁷ SINODO DEI VESCOVI (1990), *La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*. Lineamenta, n. 7; cfr. pure CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per ministero e vita dei preti*, Città del Vaticano 1993, n. 19 e n. 27.

indelebile con cui sono stati segnati; essi cioè sono consacrati e deputati, ciascuno secondo il suo grado, adempiendo in persona di Cristo Capo gli uffici di insegnare, di santificare e di governare, a pascare il popolo di Dio». Sotto il profilo costituzionale la prima novità, rispetto al can. 948 del CIC/1917, è quella contenuta nell'espressione *inter christifidelis*²⁸. Con essa il legislatore ecclesiastico intende sottolineare il legame di connessione esistente fra i sacri ministri e gli altri fedeli, membri della comunità ecclesiale, al cui interno vige una *vera aequalitas* (can. 208). Ogni fedele coopera all'edificazione della Chiesa secondo la propria collocazione nella *communio* e la propria funzione, fondata nel dono di un carisma o nel sacramento. Nel caso dei ministri sacri la differenza con gli altri fedeli è determinata dal sacramento dell'ordine ricevuto dai primi, che conferisce loro in modo indelebile una funzione di servizio, quella della paternità spirituale di fronte a tutta la comunità. Si tratta dunque di una differenza funzionale, ossia strutturalmente finalizzata alla realizzazione effettiva della comunione ecclesiale.

La seconda novità, pure ispirata dall'insegnamento conciliare sul sacramento dell'ordine, consiste nella messa in risalto del fatto che tale sacramento deputa i sacri ministri ad essere autorità nella comunità ecclesiale, ossia all'esercizio *in persona Christi Capitis* della *sacra potestas* in tutti gli ambiti della vita ecclesiale, ed in particolare a livello della funzione di insegnare, santificare e governare²⁹. A questo proposito due canoni del CIC del 1983 acquistano una particolare importanza nel disegnare il profilo canonistico del presbitero: il can. 274 § 1 ed il can. 129 § 2. Il primo recita: «Solo i chierici possono ottenere uffici il cui esercizio richieda la potestà dell'ordine o la potestà di governo ecclesiastico». Il secondo precisa: «Nell'esercizio della medesima potestà, i fedeli laici possono cooperare a norma del diritto».

Dall'accostamento dei due canoni si delinea nel CIC un profilo del presbitero conforme all'insegnamento del Concilio Vaticano II: identità e missione del presbitero nella comunione ecclesiale sono definite non solo dal sacramento dell'ordine, ma anche dalla conseguente strutturale collaborazione col vescovo nel servizio a tutti i fedeli, in particolare ai fedeli laici. Infatti, se da una parte il sacramento dell'ordine fa dei presbiteri dei *necessarii adiutores et consiliarii* del Vescovo (PO 7,1), al punto

²⁸ Essa ricorre anche nel can. 207 che, sia pure in modo più equilibrato rispetto al suo antecedente can. 107 del CIC/1917, parla della differenza fra laici e chierici.

²⁹ Su come i cosiddetti *tria munera* altro non siano che i campi di applicazione della *sacra potestas*, cfr. L. GEROSA, *Vollmacht und Gemeinschaft in der Kirche*, in S. DEMEL – L. MÜLLER (hrsg.), *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Trier 2007, 39-55.

che quest'ultimo è tenuto ad ascoltarli³⁰; dall'altra non solo i parroci, ma tutti i presbiteri sono tenuti a «riconoscere» e «promuovere» il sacerdozio comune dei fedeli laici³¹. Lo conferma in modo inequivocabile l'espressione *cooperari possunt* del can. 129 § 2, che contiene il concetto teologico-giuridico di «cooperazione». Quest'ultimo non ha certamente un significato equivalente a quello di «partecipazione», contenuto nelle parole *partem habere possunt* dello *Schema 82*, poi modificate nel testo normativo definitivo³², ma tuttavia non può essere sminuito nella sua portata giuridico-pastorale. Anzi, sarebbe sbagliato considerarlo una semplice riduzione, perché il termine *cooperatio*, pur non avendo una risonanza altrettanto attiva del termine *participatio*, ha un suo «peso teologico»³³ specifico, che corrisponde meglio a livello operativo alla dimensione ontologica sinodale della *sacra potestas*, la quale postula sempre una corresponsabilità da parte di tutti i fedeli, in forza dei sacramenti del battesimo e della confermazione. In questa prospettiva la proposta, che durante i lavori per la redazione del testo codiciale definitivo aveva fatto l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, anche se poi è stata rifiutata, oggi può tuttavia essere letta come una sorta di interpretazione quasi «autentica» ed anticipata. Essa recita: «In exercitio eiusdem potestatis ii, qui ordine sacro non sunt insigniti, suo modo ad normam iuris *adiuvare et cooperari possunt»*³⁴. Parlare della «cooperazione» come di un «aiuto» non significa sminuire l'apporto dei fedeli laici, ma semplicemente collocarla a livello dell'*esercizio* della *sacra potestas* e non a quello del suo *possesso*, come avrebbe lasciato intendere l'uso del termine «partecipazione». Del resto una simile interpretazione è confermata anche dalla scelta del legislatore di dividere i contenuti normativi del can. 129 in due paragrafi distinti: il primo tratta del «possesso» o «abilitazione» dei ministri sacri, ossia ordinati, alla potestà di governo; il secondo semplicemente della «cooperazione» a livello dell'*esercizio* di tale potestà³⁵.

³⁰ Il can. 384 usa il termine *audiat*; cfr. a tale proposito il commento di E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, cit., 363.

³¹ Cfr. can. 275 § 2 del CIC.

³² A tale riguardo vedi l'analisi di U. BETTI, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, in Antonianum 58 (1983) 628-647, qui 635.

³³ È l'espressione usata da U. BETTI, *ibid.*, 636.

³⁴ J. RATZINGER, *Gutachtliche Stellungnahme*, del 16 settembre 1982, 3, qui citato da U. BETTI, *In margine al nuovo Codice di diritto canonico*, 636, nota 20.

³⁵ A tale proposito cfr. W. AYMANS – K. MÖRSDORF, *KanR 1*, 399. Il fatto poi che il legislatore ecclesiastico accanto al libro sul *munus sacrificandi* (cann. 834-1253) e a quello del *munus docendi* (cann. 747-833) non abbia previsto un libro sul *munus regendi* legittima le seguenti conclusioni: 1. Lo schema dei *tria munera* non può essere considerato in senso stretto ed esclusivo; 2. La *cooperatio* di tutti i fedeli non è qualcosa

Certo, questa chiarificazione sarebbe stata normativamente e pastoralmente più incisiva se nel can. 129 del CIC il legislatore ecclesiastico non si fosse limitato a parlare semplicemente della *cooperatio* di tutti i fedeli nell'esercizio della *potestas regiminis*, che è e rimane solo un aspetto della *sacra potestas*. Tuttavia il fatto che nel can. 979 § 1 del CCEO il legislatore ecclesiastico non usi più l'espressione *potestas iurisdictionis* come analoga a quella di *potestas regiminis* lascia intendere che, da una parte il *munus regendi* non è riducibile alla potestà di governo³⁶, dall'altra che la norma generale contenuta nel can. 129 § 2 circa la *cooperatio* di tutti i fedeli *in exercitio potestatis* può essere legittimamente intesa come una semplice *executio potestatis*, estendibile a tutti i *munera* o ambiti in cui si applica l'esercizio personale e sinodale della *sacra potestas*, e come tale corrispondente sia all'origine sacramentale di quest'ultima, sia al suo essere costantemente informata dal principio costituzionale della *communio*.

2.2. Pregi e limiti delle norme codiciali su statuto giuridico e formazione dei presbiteri

Lo strutturale orientamento del sacerdozio ministeriale al servizio di quello comune, insegnato dal Concilio Vaticano II ed ancorato nel CIC del 1983 come si è visto nel paragrafo precedente, dovrebbe informare tutte le norme codiciali relative alla «missione qualificata» del ministro sacro nell'edificazione della comunione ecclesiale di tutti i fedeli, emergente in modo emblematico nella comunione eucaristica. Dovrebbe informare in modo particolare sia lo *statuto dei diritti e doveri* dei presbiteri che la loro *formazione*. Se a livello del primo non mancano elementi positivi, sia pure ancora perfezionabili, a livello della seconda le norme codiciali sono alquanto carenti.

Benché il catalogo dei diritti e doveri di tutti i fedeli (cann. 208-231) sia sostanzialmente valido anche per i chierici, il Codice di diritto canonico del 1983 dedica un intero capitolo agli specifici «obblighi e diritti dei chierici» o ministri sacri³⁷. La prima e più importante novità di questo catalogo è l'assenza di «privilegi clericali» ed il suo essere costantemente orientato all'esercizio corretto e fecondo del servizio

che concerne solo ed esclusivamente il *munus regendi* e pertanto il principio generale contenuto nel can. 129 § 2 può essere esteso anche agli altri campi o ambiti di applicazione della *sacra potestas*.

³⁶ Su tutta la questione relativa all'esercizio della potestà sacra nella Chiesa, cfr. L. GEROSA, *La "sacra potestà" dei pastori e la "cooperatio" di tutti i fedeli al suo esercizio nella comunione ecclesiale. Appendice*, in P. KRÄMER, *Servizio e potere nella Chiesa*, Lugano 2007, 195-219, soprattutto 210-213.

³⁷ Cfr. cann. 273-289.

presbiterale all'interno della comunione ecclesiale³⁸. Il legislatore ecclesiastico del 1983 non solo elenca come propri dei presbiteri alcuni diritti fondamentali, come il diritto di associarsi (can. 278), il diritto di proseguire gli studi e la propria formazione teologica (can. 279), il diritto a praticare una certa forma di vita comune (can. 280), il diritto ad una remunerazione adeguata, alla previdenza sociale (can. 281), nonché ad un tempo conveniente e sufficiente di ferie annuali (can. 283 § 2), ma evidenzia pure come la «necessaria fedeltà all'esercizio delle funzioni ricevute come sacerdote e pastore non annulla gli ampi spazi di libertà e autonomia di cui gode il presbitero, principalmente nella dimensione diocesana dell'esercizio del ministero ordinato»³⁹. Infatti, come risulta dai commenti più autorevoli ai cann. 273 e 274 § 2, l'obbedienza canonica del presbitero verso il proprio Vescovo diocesano è legata all'esercizio del ministero sacro e perciò non solo implica una legittima autonomia per tutti gli altri ambiti di vita, compresa la vita spirituale, ma non è pure equiparabile al rapporto instaurato dal voto di obbedienza fra religioso e superiore del proprio istituto di vita consacrata⁴⁰. Del resto il Pontificio Consiglio per i testi legislativi ha recentemente precisato che il rapporto di comunione gerarchica tra Vescovo diocesano e presbiteri diocesani da una parte «è limitato all'ambito dell'esercizio del ministero e quindi agli atti ad esso direttamente connessi, nonché ai doveri generali dello stato clericale», dall'altra esso «è irriducibile sia al rapporto di subordinazione gerarchica di diritto pubblico nel sistema giuridico degli stati, sia al rapporto di lavoro esistente tra datore e prestatore di opera»⁴¹. D'altronde la stessa proibizione di «assumere uffici pubblici, che comportano una partecipazione all'esercizio del potere civile» (can. 285 § 3), nonché l'obbligo «di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli» (can. 277 § 1), sono descritti dal legislatore ecclesiastico del 1983 come «condizione e dono» per garantire al presbitero una più grande libertà ed una legittima autonomia nell'esercizio del proprio servizio ecclesiale⁴². Di conseguenza

³⁸ Questo duplice carattere positivo del catalogo codiciale di diritti e doveri del presbitero è messo in luce da P. KRÄMER, *Das Profil des priesterlichen Dienstes. Kirchenrechtliche Anmerkungen zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2009) 109-130, soprattutto 124-127.

³⁹ G. INCITTI, *Il Popolo di Dio. La struttura giuridica fondamentale tra uguaglianza e diversità*, Roma 2007, 184.

⁴⁰ A tale riguardo cfr. ad esempio il commento di T. RINCÓN nell'edizione italiana del CIC diretta da J. I. Arrieta, Roma 2004, 235.

⁴¹ PONTIFICO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, Nota del 12 febbraio 2004, in *Communicationes* 36 (2004) 33-38.

⁴² A tale riguardo, cfr. P. KRÄMER, *Das Profil des priesterlichen Dienstes*, 125.

questo servizio pastorale informa pure tutta la spiritualità sacerdotale e diventa la via specifica grazie alla quale il presbitero può e deve camminare verso il raggiungimento della propria santificazione⁴³. In questo cammino un ruolo educativo particolarmente importante spetta alla cura del «vincolo di fraternità e di preghiera» (can. 275 § 1) ed alla «consuetudine di vita comune» (can. 280).

Il vincolo di fraternità e di preghiera fra presbiteri più che un diritto o un dovere è un criterio di giudizio da applicare prima e dopo l'ordinazione sacerdotale per garantire un esercizio del ministero sacro effettivamente capace di educare tutti i fedeli alla comunione ecclesiale⁴⁴. Questo criterio di giudizio ha un fondamento teologico che va sempre coniugato con la libertà del seminarista o del presbitero. Il fondamento teologico è stato richiamato da Papa Benedetto XVI nel suo discorso al clero di Roma del 13 maggio 2005, laddove afferma: «L'ascesi sacerdotale, che anche oggi è necessaria... non va collocata accanto all'azione pastorale, come un peso aggiuntivo che rende ancora più gravosa la nostra giornata. Al contrario, nell'azione stessa dobbiamo imparare a superarci, a lasciare e donare la nostra vita». La libertà con cui questa ascesi sacerdotale va coniugata è quella relativa alla scelta del direttore spirituale, garantita dai can. 239 § 2 e 249 § 4 del CIC e richiamata dal n. 68 dell'Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*. Questa libertà non solo legittima l'accoglienza nei seminari diocesani tradizionali di candidati al presbiterato appartenenti a Movimenti ecclesiastici o Nuove Comunità, ma anche l'esistenza di nuovi itinerari formativi specifici, come quelli legati agli istituti religiosi o alla missione ecclesiale dei seminari *Redemptoris Mater*, nati dal Cammino Neocatecumenario⁴⁵. Questi criteri di fraternità e libertà sono anche il principio ispiratore delle norme codicinali sulla formazione dei presbiteri?

Se alla luce della lezione conciliare sulla struttura teologico-giuridica del sacramento dell'ordine i sacri ministri appaiono inconfondibilmente come «veri pastori d'anime» (OT 4,1) e, nella misura in cui sono investiti della «pienezza del sacramento dell'ordine» (LG 21,2), costituiscono addirittura il «Principio visibile ed il fondamento dell'unità» (LG 23,1) della Chiesa, le corrispondenti norme codicinali sulla formazione dei chierici (cann. 232-264) appaiono invece ispirate a ben altri principi.

Innanzitutto in conformità al principio stabilito dal Decreto conciliare sulla for-

⁴³ Cfr. PO 13 e 14 ed il commento di G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, Regensburg 2005, 276 ss.

⁴⁴ A tale riguardo, cfr. G. INCITTI, *Il Popolo di Dio*, 185.

⁴⁵ Su quest'ultimo argomento, cfr. L. GEROSA, *Il riconoscimento del Cammino Neocatecumenario: una nuova "chance" pastorale per le Chiese particolari in Europa?*, in Nuova Umanità 147-148 (2003) 387-406, soprattutto 396-397.

mazione sacerdotale secondo cui non essendo possibile in questo campo «sancire leggi se non di carattere generale» occorre elaborare in ogni nazione o rito una particolare *sacerdotalis institutionis ratio* (OT 1), sarebbe stato più legittimo attendersi una normativa codiciale ben più sobria e capace di lasciare ampi spazi alle *sacerdotalis rationes* delle singole Conferenze dei vescovi, la cui competenza è tuttavia riconosciuta al can. 242. In secondo luogo, alla luce dell'insegnamento conciliare non si capisce perché il legislatore abbia voluto spostare l'accento dalla formazione oggettiva a svolgere la funzione di pastori o sacri ministri a quella soggettiva dell'attitudine spirituale per esercitarla in modo spiritualmente fruttuoso. Dalle descrizioni della «formazione spirituale» e della «preparazione dottrinale degli alunni del seminario» (can. 244) si ricava la netta impressione che in generale nel CIC, e non solo nei cann. 245 e 258, «la fruttuosità dell'apostolato è vista prima di tutto in funzione della santificazione soggettiva. Evidentemente l'aspetto soggettivo e quello oggettivo sono interdipendenti, ma l'accento messo sul primo piuttosto che sul secondo è un'indicazione chiara del fatto che il CIC affronta il problema prima di tutto con la preoccupazione di formare gli alunni a vivere bene il proprio *status vitae*, quello clericale, piuttosto che la loro funzione apostolica, rimanendo legato ad una prospettiva più vicina a quella tridentina che a quella della ecclesiologia scaturita dal Vaticano II»⁴⁶. Indizi inequivocabili di questo orientamento non del tutto conforme all'insegnamento del Concilio Vaticano II, sono facilmente reperibili sia nelle norme sulla formazione dei chierici, sia in quelle riguardanti il loro stato di vita. Due esempi emblematici sono offerti dai cann. 276 § 2 e 245 § 2.

Nel primo il legislatore ecclesiastico, nel tentativo di formalizzare a livello normativo l'indicazione di PO 13,1 circa la centralità della funzione pastorale per tutta la vita del chierico e dunque anche per la sua santificazione, rispetto al testo conciliare all'avverbio *sincere* sostituisce *fideliter* ed al sostantivo *munera* sostituisce *officia* (nel senso di doveri di stato). Analogamente nel secondo il legislatore invece di riportare tale e quale l'espressione *necessarios adiutores et consiliarios*, usata in PO 7,1 per definire la collocazione ecclesiale dei presbiteri, parla semplicemente di *fidi cooperatores*. In entrambi i casi la prospettiva costituzionale dei testi conciliari, capace di ridefinire la funzione dei chierici all'interno della *communio fidelium* e dunque di indicare quest'ultima come criterio educativo e metodo della loro santificazione personale, viene ridotta ad un'esortazione morale, di tipo soggettivo, e come tale incapace di costituire un principio programmatico per la vita e la spiritualità del clero diocesano.

⁴⁶ E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, 356.

Questo principio è stato messo chiaramente in luce da Papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* del 1992, dove non solo definisce come «essenzialmente relazionale» l'identità del presbitero, ma afferma pure che proprio per questa ragione «l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo»⁴⁷, ed anche a livello formativo non si può «pensare al sacerdozio ordinato come se fosse anteriore alla Chiesa, perché è totalmente al servizio della Chiesa stessa»⁴⁸. Questo stesso principio non è però quello decisivo sia nella formulazione delle norme, eccessivamente dettagliate, che il CIC dedica alla formazione dei chierici (cann. 232-264), sia in quella della Costituzione Apostolica *Sapientia Christiana*⁴⁹. Mentre le prime non distinguono, e quindi non collegano in modo organico, la formazione accademica da quella spirituale-pastorale, le seconde sono ancora legate ad una unità di misura statica, come il numero degli anni, e non a quella dinamica, flessibile ed adattabile alle diverse situazioni culturali, degli ormai sempre più diffusi ECTS⁵⁰. Se per la formazione spirituale-pastorale, ma anche catechetica, è necessario prevedere nei seminari diocesani un periodo propedeutico o di noviziato⁵¹, in quella accademica è assolutamente necessario offrire finalmente percorsi differenziati, così da garantire sia la circolarità evidenziata da Papa Giovanni Paolo II fra filosofia e teologia, sia la coniugazione di fede e ragione messa in luce da Papa Benedetto XVI. Solo così sarà possibile superare le attuali difficoltà e garantire in futuro un cammino formativo per tutti i presbiteri, differenziato ed adeguato allo scopo di «pervenire a quella intelligenza del cuore che sa vedere prima ed è in grado poi di comunicare il mistero di Dio ai fratelli»⁵².

⁴⁷ GIOVANNI PAOLO II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 12, in AAS 84 (1992) 657-804.

⁴⁸ *Ibid.*, n. 16.

⁴⁹ Il testo si trova in AAS 71 (1979) 469-499.

⁵⁰ In merito alla necessità di ricostruire un'unità organica fra sapere teologico e vita di fede, cfr. L. GEROSA, *"Intellectus fidelis" und "communio" an der Theologischen Fakultät Lugano*, in Forum Katholische Theologie 20 (2004) 49-53.

⁵¹ È la proposta che S. E. J.-L. BRUGUÈS fa in un suo contributo pubblicato il 4 luglio 2009, in Die Tagespost. Forum n. 27, 17.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 51.

3. Conclusione

Il prete è dunque un “uomo di comunione” perché “uomo vero”? Sì, certo, perché sia sotto il profilo teologico che giuridico, la sua identità – umana ed esistenziale – è tutta informata dalla sua missione nella Chiesa. Come documentato dal suo ruolo nella celebrazione eucaristica, il presbitero è chiamato ad attivare il sacerdozio comune di tutti i fedeli in un'unica offerta, grazie alla quale a lui ed agli altri fedeli è possibile riaprire la “ferita metafisica” del battesimo ed abbracciare con tutta la propria persona Gesù Cristo, Colui che con il suo sacrificio in Croce redime l’umanità di ogni battezzato e la porta a compimento nella comunione ecclesiale. Quest’ultima non è né qualcosa di puramente formale, né un vago sentimento⁵³, ma una «realità complessa»⁵⁴, nella quale al presbitero spetta il ruolo di essere strumento dello Spirito Santo per coniugare la *communio fidelium* con la *communio cum Deo* nel cuore di ogni fedele. Come afferma Giovanni Paolo II nell’Esortazione Apostolica *Pastores dabo vobis*: «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 col 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 Cristo nello Spirito. In una parola, i presbiteri esistono e agiscono per l’annuncio dell’evangelo al mondo e per l’edificazione della chiesa in nome e in persona di Cristo capo e pastore»⁵⁵. E proprio perché, grazie al sacramento dell’ordine, è reso partecipe dell’azione direttiva di Cristo Capo e Pastore, il presbitero «è specificatamente abilitato ad essere, sul piano pastorale, *l'uomo della comunione*, della guida e del servizio di tutti»⁵⁶. In altre parole – come ha affermato Papa Benedetto XVI nel suo già citato celebre discorso al clero di Roma del 13 maggio 2005 – il presbitero «ha un rapporto costitutivo con il Corpo di Cristo, nella duplice e inseparabile dimensione di Eucaristia e di Chiesa, di corpo eucaristico e corpo ecclesiale».

⁵³ Cfr. NEP 2.

⁵⁴ LG 8.

⁵⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esort. apostolica *Pastores dabo vobis*, n. 15.

⁵⁶ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, Roma 2002, n. 9.