

## LA CONDIZIONE ATTUALE DEL PRESBITERO RELIGIOSO NELLA CHIESA\*

Il Concilio Vaticano II ha emanato tre decreti che sono stati paradigmatici per la vita dei presbiteri e dei religiosi negli ultimi 38 anni: il decreto *Presbyterorum Ordinis* (7-12-1965) sul ministero e sulla vita dei presbiteri, a cui si accosta quello sulla formazione sacerdotale *Optatam Totius* (28-10-1965), e quello dedicato al rinnovamento della vita religiosa *Perfectae Caritatis* (28-10-1965). A questo impulso iniziale dato dal Concilio hanno fatto seguito i Sinodi dei Vescovi. Il risultato è stato la promulgazione del documento *Ultimis temporibus* da parte del Sinodo dei Vescovi del 1971 per i presbiteri e, da parte del Santo Padre Giovanni Paolo II, di altre due esortazioni post-sinodali per promuovere e stimolare un necessario aggiornamento della vita religiosa (*Vita Consecrata*, 1986) e un'adeguata formazione dei sacerdoti (*Pastores dabo vobis*, 1992).

Se da questo contesto ecclesiale si va all'Annuario Statistico della Chiesa<sup>1</sup>, nell'anno 2000 il clero diocesano sommava 265.781 presbiteri nel mondo, mentre il clero religioso 139.397. Ciò significa che nel mondo su ogni tre presbiteri, uno è religioso. Un terzo dei presbiteri appartengono a istituti di vita consacrata, ma né il Concilio né i Sinodi posteriori hanno considerato i presbiteri religiosi come una realtà con una identità propria nella vita e nella missione della Chiesa. Sono sempre stati considerati ambigualmente come presbiteri diocesani, quando si trattava del loro ministero incarnato in una diocesi, o come religiosi quando si considerava la loro situazione in quanto membri di un istituto religioso. E tuttavia non sono né presbiteri diocesani né religiosi. Sono presbiteri religiosi.

Su questo sfondo il presente studio sviluppa nella prima sezione una rassegna delle valutazioni bibliografiche sulla situazione ecclesiale del presbitero nel dopo Concilio (1965-2002). Nella seconda sezione si presenta una ricerca bibliografica di quanto si è scritto di più significativo nello stesso periodo sul rapporto tra ministero ordinato (MO) e

---

\* Il presente studio è una totale rielaborazione compiuta dall'autore dell'articolo «Ministerio ordenado y vida consagrada» apparso nella rivista spagnola di spiritualità ignaziana *Manresa* 74 (2002) 371-400.

<sup>1</sup> SECRETARIA STATUS, *Annuario Statisticum Ecclesiae*, LEV, Città del Vaticano 2002, 171.200.

vita consacrata (VC). Infine, nella terza e ultima sezione si offre una sintesi interpretativa di quanto si è esposto nelle sezioni precedenti.

La motivazione di fondo è prendere atto dell'approccio attuale della teologia del ministero ordinato e della letteratura che vincola il MO e la VC con lo scopo di inserire in tale contesto teologico ed ecclesiale una riflessione sull'identità attuale del presbitero religioso nella Chiesa.

---

## 1 LA RIFLESSIONE TEOLOGICA SUL MINISTERO ORDINATO DAL CONCILIO VATICANO II AI NOSTRI GIORNI

---

La bibliografia sul sacerdozio cattolico e sul presbitero è sterminata. Qui offriamo soltanto un'analisi di alcune valutazioni bibliografiche fatte sul tema durante il post-concilio, in modo tale da prendere atto, seguendo queste valutazioni, dell'evoluzione che si è compiuta nella trattazione dell'argomento.

Nel 1970 l'attuale Arcivescovo di Milano, Dionigi Tettamanzi, pubblicò una bibliografia con studi e discussioni sia anteriori sia immediatamente posteriori al Concilio<sup>2</sup>. Come è noto, dopo il Concilio la ricerca si concentrava sull'identità del sacerdote e sul "sacerdozio ministeriale". Negli anni seguenti avviene un importante cambiamento di prospettiva, come indicato da Hervé Legrand O.P. in un articolo pubblicato nel 1974<sup>3</sup>. Si tratta della svolta ecclesiologica nella riflessione sulla Chiesa: tutti i fedeli sono responsabili della vita della Chiesa e non soltanto il sacerdote e la gerarchia. Alla fine degli anni settanta, Giorgio Gozzelino<sup>4</sup> pubblica una rassegna delle pubblicazioni sul sacerdozio, divenuto ormai "ministero ordinato" grazie alla svolta ecclesiologica, e la divide in 12 sezioni, mostrando così come si sono sviluppati e moltiplicati i temi sull'argomento.

Sedici anni dopo la conclusione del Concilio, Maurice Vidal<sup>5</sup> pubblica nel *Dictionnaire de Spiritualité* (1986) un articolo sul "Presbiterato" e non sul "sacerdozio", confermando così anche la svolta biblica realizzata nella concezione del ministero ordinato. Il suo articolo parte

---

<sup>2</sup> D. TETTAMANZI, «Saggio bibliografico sul ministero sacerdotale», in *Asprenas* 17 (1970) 202-222.

<sup>3</sup> H. LEGRAND, «Los ministerios. Ensayo de análisis del estado de las grandes líneas de investigación en la teología católica», in *Pro Mundi Vita* (E) 50 (1974) 7-15.

<sup>4</sup> G. GOZZELINO, «Teologia dei ministeri. Una bibliografia ragionata sui ministeri ordinati e sul sacramento dell'Ordine», in *Catechesi* (1979/3) 61-71; (1979/4) 89-96.

<sup>5</sup> M. VIDAL, «Presbytérat, VII: après le Concile Vatican II», in *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/2, Beauchesne, Paris 1986, coll. 2099-2106.

dal Sinodo del '71 sul sacerdozio. L'autore ritiene che la crisi del presbitero sia non solo una crisi d'identità o di spiritualità del clero, ma piuttosto una serie di problemi determinati da fattori sociali ed ecclesiali che si sono intrecciati determinando una crisi del "clero", una crisi del suo statuto sociale, culturale ed economico nell'ambito della società civile moderna (cf coll. 2103).

Nel 1990 Franco Giulio Brambilla pubblica uno studio sullo stato della ricerca intorno alla teologia del ministero ordinato<sup>6</sup>. Secondo l'autore, il passaggio dalla problematica sull'identità sacerdotale a quella sul ministero ordinato, durante gli anni '80, è dovuta soprattutto all'interesse dei teologi focalizzati sul rapporto tra l'esercizio del ministero e la comunità locale. Il nuovo orientamento si è sviluppato a causa della scarsità di clero che ha incoraggiato la riflessione sui ministeri alternativi, ma anche grazie alla ricerca dell'identità del presbitero nell'equilibrio tra la "deduzione cristologica e la fondazione ecclesiologica" e – ultimo, ma non meno importante – dovuto a una ricerca di identità spirituale: la spiritualità diocesana.

Il pensiero di Mario Caprioli O.C.D.<sup>7</sup>, che conclude la sua valutazione delle pubblicazioni sulla spiritualità sacerdotale (dal 1965 al 1990), coincide con Brambilla nel senso che il problema dell'identità del presbitero non è stato risolto, cioè non si è riusciti a dare un nuovo senso convincente al ministero dei presbiteri, così come alla loro spiritualità e al loro inserimento nella società civile.

Concludiamo questo primo paragrafo con un breve accenno a due studi di Erio Castellucci: il primo del 1996 e il secondo del 2002<sup>8</sup>. Questo autore presenta una buona sintesi del percorso evolutivo complessivo sul MO fino ai nostri giorni, ma offre anche una sistematizzazione teologica dell'intero processo. Perciò lo si può prendere come un importante punto di riferimento dell'intera riflessione post-conciliare.

Nel suo primo articolo l'autore segue l'evoluzione postconciliare della bibliografia sul MO, dividendola in sei tappe (cf 26-27). La prima com-

---

<sup>6</sup> Cf F.G. BRAMBILLA, «La teologia del ministero: stato della ricerca», in AA.Vv. *Il prete*. Identità del ministero e oggettività della Fede (*Disputatio* 2), Glossa, Milano 1990.

<sup>7</sup> Cf M. CAPRIOLI, «Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990», in *Teresianum* 42 (1991) 435-473; qui cf 472, dove fa riferimento al già citato articolo di Brambilla, 51. Per la revisione bibliografica degli ultimi anni si possono consultare le rassegne delle pubblicazioni sulla spiritualità sacerdotale realizzate dallo stesso autore nella *Rivista di Vita Spirituale* 46 (1992) 673-684; 50 (1995) 116-127; 51 (1997) 298-312; 53 (1999) 672-681; 55 (2001) 727-743.

<sup>8</sup> Cf E. CASTELLUCCI, «A Trent'anni dal Decreto *Presbyterorum Ordinis*. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale», in *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68.195-261; Id., *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002.

prende i commentari ai documenti conciliari (anni 65-68), mentre la seconda tappa verte sulla questione dell'identità sacerdotale (dagli ultimi anni '60 ai primi '70; sono del 1971 i documenti *Ultimis temporibus* del Sinodo dei Vescovi e "Il sacerdozio ministeriale" della Commissione Teologica Internazionale). Un terzo momento si estende dagli inizi degli anni '70 fino ai primi '80, con studi molto importanti sul sacerdozio, specialmente nel campo esegetico e dogmatico. Un quarto momento è segnato, agli inizi degli anni '80, dagli studi di E. Schillebeeckx sul diritto della comunità ecclesiale ad avere l'Eucaristia<sup>9</sup>. Segue un quinto momento di sintesi teologica sul MO, che secondo Castellucci è rappresentato da due lavori: quello di Gisbert Greshake, cristologico-dogmatico, e quello di Severino Dianich, di taglio ecclesiologico<sup>10</sup>. Infine, una sesta tappa – che in realtà si era iniziata timidamente negli anni '60, ma che acquista uno sviluppo considerevole a partire dalla metà degli anni '80 e specialmente con la *Pastores dabō vobis* –: quella della spiritualità del clero diocesano.

Castellucci è dell'opinione che la crisi d'identità del MO è in realtà il riflesso della crisi d'identità della Chiesa. Le differenti opinioni sul presbitero dipendono dalle diverse ecclesiologie soggiacenti. La posizione dell'autore è quella di mediare tra le due tendenze che oggi costituiscono le due linee di forza della concezione del MO, quella cristologica e quella ecclesiologica, che egli chiama la tensione costitutiva dell'ecclesiologia (cf 244). Essa consiste nell'armonizzare l'opera di Cristo e quella dello Spirito, conservandone le differenze, articolando così una teologia del ministero ordinato che riprenda le innovazioni postconciliari tenendo conto di tutto lo sviluppo posteriore. Egli porta avanti questo tentativo di ripresa sistematica nel suo libro pubblicato sei anni dopo l'articolo<sup>11</sup>.

Secondo Castellucci

«la questione fondamentale riguarda l'articolazione del riferimento cristologico con quello ecclesiologico, entrambi essenziali. Se viene assolutizzato il primo, il ministro si colloca "sopra" agli altri fedeli, come "mediatore" tra la Chiesa e Cristo; se viene assolutizzato il secondo, il ministro è semplicemente un "coordinatore" di doni che la comunità gestisce»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Cf E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa: servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981 (orig. olandese dell'anno 1980); *Id.*, *Per una Chiesa dal volto umano*. Identità cristiana dei ministeri nella Chiesa, Queriniana, Brescia 1986 (orig. olandese del 1985).

<sup>10</sup> Cf G. GRESHAKE, *Essere preti*, Queriniana, Brescia 1995<sup>2</sup> (la prima edizione tedesca è del 1982); S. DIANICH, *Teologia del ministero ordinato*. Una interpretazione ecclesiologica, Paoline, Roma 1984<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> Cf E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 289-345.

<sup>12</sup> *Ib.*, 289. In realtà bisognerebbe sfumare ancora la situazione, giacché all'interno delle due correnti si scontrano altre tendenze. Così, nella corrente cristologica si trovano presenti due tendenze: una *sacerdotale*, che segue un modello sacrale-culturale, e

Ma confrontando questa concezione con gli scritti normativi del Nuovo Testamento si ritrova

«l'esistenza di una diaconia, trasmessa con l'imposizione delle mani, che rifacendosi ai dodici e per loro tramite a Gesù, è finalizzata all'edificazione della Chiesa attraverso l'attualizzazione dei doni del Risorto; è dentro queste coordinate che si collocano i temi classici dell'istituzione e natura del ministero cristiano» (289).

Per cogliere l'importanza del MO bisogna mantenere questa tensione, in modo che a partire dalla dimensione cristologica risalti la dimensione trinitaria del MO e, contemporaneamente, dalla dimensione ecclesiologicala il ministero acquisti la sua collocazione locale e universale. «Da questa duplice relazione prende luce la "carità pastorale", come elemento spirituale specifico del ministero ordinato»<sup>13</sup>.

In conclusione, Castellucci riassume nella nozione di diaconia l'essenza del MO:

«Il ministero istituito da Gesù e attestato nel Nuovo Testamento è dunque quel carisma che, prolungando un aspetto della missione apostolica dei dodici, si specifica come servizio all'edificazione della comunità con l'autorità e l'esempio che vengono da Cristo morto, risorto e vivente» (302).

In questo senso, la diaconia ecclesiale costituisce la specificità della spiritualità del MO. Perciò gli sviluppi futuri della teologia del MO dovranno correre su un doppio binario: quello di maturare una teologia ed una spiritualità sia della chiesa locale (diocesi-parrocchia), sia della diaconia del MO al servizio di quella chiesa particolare. Le sfide di questo progetto saranno quelle di mantenere il primato dell'orientamento cristologico ed eucaristico, senza cadere in una visione sacralista e cultuale del MO, ma anche dedurre tutte le conseguenze dogmatiche, spirituali e pastorali di questa visione ministeriale-pastorale, cosa che fino ad ora non si è fatto (cf 347-350).

---

l'altra *rappresentativa*, di tipo piuttosto missionario-pastorale. Nella corrente ecclesiologicala si presentano due orientamenti: uno *coordinativo*, dipendente da un modello carismatico-funzionale, e un altro *sacramentale*, di tipo apostolico-missionario.

<sup>13</sup> *Ib.*, 290. Certamente la *diaconia* non è l'unica categoria che il Nuovo Testamento stabilisce tra Gesù, i dodici e i ministri: esiste quella di *sacerdozio*, di *pastore*, di *autorità*, di *missione* (cf 295-297). «Ma se vogliamo trovare l'*humus* in cui affondino le radici di queste prospettive, che le collochi nel loro contesto originario e, in definitiva, esprima al meglio la natura delle funzioni stabili neotestamentarie, dobbiamo ricorrere alla nozione di "diaconia". La *sequenza diaconale* è in grado di raccogliere gli elementi delle categorie precedenti, indicandone il senso e l'orientamento. Pastoralità, potere, missionarietà e anche (in seconda battuta) sacerdotalità, che connotano i ruoli comunitari del Nuovo Testamento – a partire dal compito di Gesù, attraverso quello dei dodici/apostoli, per arrivare alle numerose figure successive – hanno una *dimensione diaconale*: sono "servizi", cioè funzioni "relative" a Cristo da una parte e alla Chiesa dall'altra» (297) (corsivo e virgolette dell'A.).

Dalla promulgazione del Decreto *Presbyterorum Ordinis* alla pubblicazione del libro di Castellucci (2002) sono passati 38 anni durante i quali la Chiesa istituzionale non ha emesso nessun documento specifico sul rapporto tra MO e VC. Ma in questi anni, cosa hanno pensato su se stessi i presbiteri religiosi? Senza dubbio una risposta la si trova rivisitando la bibliografia sul tema<sup>14</sup>.

### 2.1. *Gli anni del dibattito sull'identità sacerdotale (diocesana)*

Negli anni '70 compaiono alcune pubblicazioni sul rapporto tra MO e VC. Per A. Favale<sup>15</sup> la vita religiosa è uno stato di vita e non un'attività o un ministero, tuttavia non incompatibile con il MO: il religioso presbitero può arricchire la sua esperienza spirituale partecipando al presbiterio diocesano, o ad un gruppo (o anche a un movimento), integrando alla sua spiritualità la sua esperienza pastorale. Secondo l'autore le modalità dell'esercizio del MO sono due: diocesana e religiosa<sup>16</sup>. J.B. Hirschmann<sup>17</sup> sosterrrebbe pure la legittimità di due tipi di clero, uno diocesano e l'altro religioso<sup>18</sup>.

Per H.J. Lauter O.F.M.<sup>19</sup>, la differenza tra i “due cleri” consisterebbe in questo: la pastorale del clero diocesano è ordinaria e continuata nel tempo e ha come oggetto della sua attività un gruppo stabile di fedeli, mentre la pastorale propria del clero religioso è straordinaria e intermittente, nel senso che va diretta a gruppi non stabili (corsi di esercizi spirituali, missioni diocesane e parrocchiali, peregrinazioni, ecc.). C'è da sottolineare che il clero religioso vive in comunità, ha una maggiore specializzazione di lavoro, è dedito in certa misura al lavoro di *équipe* e alla vita contemplativa (cf 134-135).

---

<sup>14</sup> Non consideriamo in questo studio il MO dei religiosi di vita contemplativa. Sul tema si può vedere la bibliografia elencata da F. TABORDA, «O Religioso Presbítero: Uma Questão Disputada: Reflexão Teológica a Partir da Tradição Jesuítica», in *Perspectiva Teológica* 31 (1999) 363-382, qui 377, nota 63.

<sup>15</sup> Cf A. FAVALE, «Presbitero (spiritualità del)» in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 3, Città Nuova, Roma 1990 (prima edizione del 1975), specialmente il paragrafo sul religioso presbitero (2026-2029).

<sup>16</sup> Cf A. FAVALE, «Presbitero...», *cit.*, 2028-2029.

<sup>17</sup> Cf J.B. HIRSCHMANN, «Ordenspriester und Gesamtpresbyterium in der Kirche», in K.W. KRAEMER - K. SHUH (Hrsg.), *Priesterbild im Wandel*, Essen-Werden 1970, 94-100.

<sup>18</sup> Cf *ib.*, 97; citato da F. TABORDA, «O religioso presbítero...», *cit.*, 373, nota 43.

<sup>19</sup> Cf H.J. LAUTER, «Der Ordenspriester», in *Ordenskorrespondenz* 13 (1973) 134-138.

P. Lippert C.Ss.R.<sup>20</sup> è del parere che per aggiornare l'identità del presbitero religioso si deve tenere conto principalmente di tre aspetti: si dovrebbe ripensare la funzionalità dei voti in una ecclesiologia rinnovata, favorire nella comunità religiosa tradizionale una nuova concezione della *leadership* e sviluppare una pastorale unica che metta in armonia la pastorale straordinaria delle comunità religiose e quella ordinaria del vescovo diocesano. Tuttavia rimane chiaro che la caratteristica del presbitero religioso è quella di vivere il sacerdozio in comunità e di lavorare in *équipe* (cf 39-43).

## 2.2. *Gli anni della svolta ecclesiologica: dall'identità sacerdotale al Ministero ordinato*

Durante gli anni del processo in cui si opera questa svolta, numerose sono le pubblicazioni. Per J. Bonfins<sup>21</sup>, il religioso presbitero riceve nel carisma e nella storia dell'istituto di appartenenza la sua identità; riceve una tradizione spirituale che deve conservare e aggiornare nelle circostanze concrete della vita e nelle condizioni storiche particolari. La differenza con il clero diocesano è quindi evidente: è una differenza storica, nella misura in cui il MO è anteriore alla VC; ed è istituzionale giacché tutte e due sorgono dallo stesso mistero del Cristo, ma si giustificano in modo diverso. Il religioso presbitero deve aggiornare costantemente la sua spiritualità e la sua fedele appartenenza al suo istituto mediante l'osservanza delle regole al fine di evitare la dissoluzione del carisma proprio nell'esercizio del MO.

P. Lippert C.Ss.R. elenca cinque ragioni per le quali è significativa la collaborazione del clero religioso nella diocesi<sup>22</sup>. Tuttavia, il religioso presbitero è un religioso che ha assunto, per l'ordinazione sacramentale, dei compiti che deve assolvere prima a favore della propria comunità e dopo per la chiesa particolare. Questa collaborazione ecclesiale porterà sempre con sé una tensione, perché è un servizio che si colloca

---

<sup>20</sup> Cf P. LIPPERT, «Zum Selbstverständnis des Ordenspriesters. Implikationen der neueren theologischen Diskussion über das Priesterbild und über das Ordensleben im Hinblick auf den Ordenspriester», in *Ordenskorrespondenz* 14 (1978) 32-45.

<sup>21</sup> Cf J. BONFINS, «Vie Presbytérale et vie religieuse», in *Vie Consacrée* 5 (1983) 277-291; cf ID., «Religieux et prêtres», in *Documents-Episcopat* (Bulletin du Secrétariat de la Conférence épiscopale française), Secrétariat général de l'épiscopat, Paris 1982, n° 4.

<sup>22</sup> La presenza del clero religioso in una diocesi è importante per la fortificazione della chiesa locale, per supplire alla mancanza di clero diocesano, per l'approfondimento della dimensione spirituale parrocchiale, per dare una testimonianza critica a partire dallo stile di vita più austero e, finalmente, per accogliere la diversità; cf P. LIPPERT, «Zur besonderen Berufung des Ordenspriesters in der Kirche», in *Ordenskorrespondenz* 27 (1986) 55-64, qui 61-62.

tra la fedeltà al proprio carisma e la lealtà alla pastorale locale della chiesa particolare dove si trova. Per l'autore la fonte dell'identità del religioso presbitero è la comunità religiosa a cui appartiene.

Da un punto di vista canonico H.J.F. Reinhart<sup>23</sup> si domanda se nel Codice di Diritto Canonico vi sia qualcosa di specifico sul religioso presbitero: sono in primo luogo presbiteri o religiosi? Secondo l'autore il codice non dà una risposta.

Di J. O'Malley S.I. abbiamo due studi<sup>24</sup>. Nel primo sul sacerdozio, il ministero e la vita religiosa, l'autore sostiene che il modo abituale di pensare la vita religiosa non si adegua alla realtà storica; tale inadeguatezza produce confusione, come succede nel modo di concepire il rapporto tra il MO e la VC nel così detto clero regolare. Sembrerebbe che oggi, d'accordo con l'ecclesiologia dominante, esista soltanto un modo di essere presbitero, e che le differenze all'interno di quel modo siano semplicemente delle sfumature dovute alle diverse spiritualità. Questo modo di pensare segue la tradizione tridentina che si fonda nelle lettere pastorali di Paolo e di Ignazio d'Antiochia, così come su Ambrogio e Agostino. In questo schema la base dell'azione pastorale della Chiesa è la parrocchia, portata avanti da un prete-pastore, cioè il parroco, il presbitero diocesano. Il Vaticano II ha rafforzato questa prospettiva, fino al punto da prenderla spontaneamente come normativa e, implicitamente, non ammettendo un'alternativa ad essa: la parrocchia è il luogo per eccellenza dell'esercizio del ministero ordinato (cf 256). I presupposti che soggiacciono a questa concezione, e che sembrano essere il supporto teorico della *Presbyterorum ordinis*, sono che il ministero si deve esercitare in una comunità stabile, che quella comunità deve essere di credenti e che il ministro è in comunione gerarchica con il suo vescovo. È un modello ecclesiologico di tipo patristico che trova difficoltà a riconciliarsi con il modello che tradizionalmente serve di supporto al ministero pastorale esercitato negli istituti religiosi (cf 250-251).

O'Malley mostra come a partire dal secolo XIII si fa strada con i frati mendicanti un tipo di ministero diverso dal diocesano. Tuttavia, egli osserva che troppo facilmente si trascura un periodo lungo e importante dell'evoluzione del presbitero nella storia, facendo silenzio sul modo in cui il MO è stato vissuto dall'epoca apostolica e patristica fino al Vaticano II, dimenticandosi quasi di 1.500 anni di storia. Ordinaria-

---

<sup>23</sup> Cf H.J.F. REINHARDT, «Die besondere Berufung der Ordenspriester im Dienst der Kirche - aus rechtlicher Sicht», in *Ordenskorrespondenz* 27 (1986) 65-78.

<sup>24</sup> Cf J. O'MALLEY, «Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations», in *Theological Studies* 49 (1988) 223-257; ID., «The Houses of Study of Religious Orders and Congregations: A Historical Sketch», in K. SCHUTH (ed.), *Reason for the Hope: The Future of Roman Catholic Theologates*, Glazier, Wilmington 1989, 29-45.

mente non interessa la pratica medievale del MO, ma quello che San Tommaso pensava sul sacerdozio. E non si considera mai nella riflessione sul MO il rapporto secolare tra MO e VC<sup>25</sup>. Si dimentica la riforma gregoriana (che libera la Chiesa dalla giurisdizione civile) e l'apparizione dello stile apostolico nell'esercizio del MO, in contrapposizione ai monaci e ad un clero che viveva di benefici legati a uffici. Domenicani e francescani non aggiungono alla loro vita religiosa l'esercizio del MO come una dimensione secondaria della loro vita apostolica: il sacerdozio fu sempre una dimensione di capitale importanza per l'autocomprensione della loro identità.

È di fondamentale importanza, per una concezione storicamente corretta dell'evoluzione del MO, ritenere come un dato certo che – dal secolo XIII in poi – appare un modo diverso di esercitare il MO, la cui diversità «non può essere ridotta a differenze nella spiritualità» (225). C'è stata piuttosto un'autentica divisione del lavoro (pastorale) tra i presbiteri diocesani e quelli religiosi. I primi si sono dedicati alla pastorale stabile di una comunità, mentre i secondi hanno operato specialmente con gruppi definiti e in momenti speciali (in molti casi tra non credenti). Questo modo “nuovo” non può essere concepito semplicemente come accidentale, ma deve essere considerato il riflesso di un modo di esercitare il MO che si è consolidato lungo i secoli.

Il secondo lavoro di O'Malley verte sulle case di formazione dei religiosi. L'apparizione del nuovo stile di MO suscitò il bisogno di preparare adeguatamente i giovani religiosi a questo esercizio. I gesuiti, per esempio, nel 1599 stabilirono la *Ratio Studiorum* come il mezzo per orientare l'educazione dei giovani gesuiti. Nella metà del '600 gli istituti di vita attiva hanno centri propri di formazione per i loro giovani in funzione dei loro apostolati specifici, senza regolazione episcopale o papale (cf 33-34).

Dopo il Vaticano II questa situazione è cambiata, specialmente grazie all'influsso della *Presbyterorum Ordinis*. Oggi si tende a una visione unitaria del MO, nella quale diocesani e religiosi ricevono la stessa formazione e nella pratica questo si traduce nell'adozione di un unico

---

<sup>25</sup> Cf J. O'MALLEY, «Priesthood, Ministry, and Religious Life...», *cit.*, 225-229. Per l'autore questo atteggiamento è fondato su diverse convinzioni come quella di credere che la chiesa tridentina è la *vera* Chiesa, o quella di sopravvalutare i documenti del Concilio di Trento e sottovalutare l'esperienza storica vissuta, considerando i documenti fondazionali degli istituti religiosi come documenti perfetti *in sé* non ulteriormente perfezionabili, evidenziando una concezione positiva della storia nella quale essa segue sempre una linea di progresso inarrestabile. «In armonia con questo modo di pensare, le riforme del Vaticano II si convertono in traguardi definitivi di sviluppi storici che sono congelati nella loro perfezione, lasciando di invitare a riflessioni e ulteriori azioni sulla realtà che, per definizione, non può mai raggiungere una espressione perfetta in questo mondo e che per questa ragione ha bisogno di costanti accertamenti» (229).

modello di formazione, quello diocesano. La *Ratio Fundamentalis* per la formazione del clero (1970) non distingue più tra *seminarium* (diocesano) e *studiorum domus* (religiosa), come non lo fa più l'attuale Codice di Diritto Canonico del 1983. Per O'Malley si tratta di una nuova autocomprensione del presbitero, sia per il contenuto dei documenti del Magistero ordinario, sia per l'unificazione della formazione dove non si considerano le differenze tra diocesani e religiosi<sup>26</sup>.

L'articolo di B.E. Daley<sup>27</sup> va anche nella scia della riflessione storica. L'autore distingue all'interno della comunità cristiana primitiva l'apostolo (come testimone autorizzato del Vangelo) dal discepolo, colui che segue radicalmente Gesù. Mentre ogni apostolo è discepolo, il discepolo non è considerato rappresentante autorizzato e autorevole della comunità credente. La comunità elegge il suo rappresentante per un ufficio, perciò non si dovrebbe parlare tanto di vocazione. Mediante l'esercizio di quell'ufficio si costituisce una gerarchia ordinata, diversa dal popolo laico. Ma risulta che all'interno del popolo credente ci sono stati sempre dei fedeli che hanno seguito uno stile di vita religioso, cioè caratterizzato dalla professione dei voti di povertà, castità e obbedienza. Così in realtà la comunità cristiana primitiva si costituisce con una gerarchia che assume la direzione della comunità e con dei religiosi che si dedicano alla ricerca di Dio.

Storicamente è avvenuto un processo di clericalizzazione dei religiosi, sia perché i monasteri di vita contemplativa avevano bisogno di ministri per l'amministrazione dei sacramenti all'interno del monastero, sia perché dei religiosi vollero dedicarsi a un tipo di apostolato per il quale c'è bisogno del sacramento dell'ordine (ordini mendicanti). Si

---

<sup>26</sup> «Riguardo a quest'ultimo punto [l'unificazione della formazione], così cruciale per l'autocomprensione che gli ordini religiosi hanno della loro missione e del loro ministero, si deve notare che sembra sia stato semplicemente concesso da parte loro, mai criticato o discusso sistematicamente», in J. O'MALLEY, «The Houses of Study...», *cit.*, 45. L'autore, nella pagina precedente, fa un bilancio della situazione negli Stati Uniti. Constata che gli ordini religiosi si sono trasferiti nelle città e hanno abbandonato la loro autonomia (*freestanding status*) amalgamandosi con istituzioni simili o mettendosi in rapporto con le università. Così, e in concomitanza con la diminuzione delle vocazioni, si sono create per la formazione dei religiosi istituzioni che hanno accolto personale da diversi istituti, sopprimendo alcune volte altre istituzioni preesistenti. In questa nuova situazione gli istituti religiosi non hanno più sentito il bisogno di formare giovani professori, anche perché i laici hanno cominciato ad avere una presenza consistente nelle scienze teologiche. Finalmente, nella pratica, il *curriculum* teologico della formazione per il MO è determinato dalla Conferenza Episcopale o dalla *Association of Theological Schools*.

<sup>27</sup> Cf B.E. DALEY, «The Ministry of Disciples: Historical Reflections on the Role of Religious Priests», in *Theological Studies* 48 (1987) 605-630.

trovano però anche dei ministri ordinati che si riuniscono per vivere insieme, come i canonici regolari agostiniani e premostratensi. I gesuiti rappresenteranno uno stile rinnovato di questa stessa tendenza.

In questo nuovo contesto l'apostolo non è soltanto uno dei Dodici, ma il predicatore itinerante inviato ad annunziare il Vangelo e a fondare nuove comunità. Nelle nuove fondazioni si svilupperanno delle strutture adatte per risolvere i bisogni della comunità. Lungo i secoli il MO si è assimilato e praticamente identificato con ruoli stabili, specialmente liturgici, arrivando fino al Medioevo dove si sacralizza la sua figura. Dalla funzione primigenia di testimoniare il Vangelo, il MO diventa uno *status* liturgico e sacrale a cui si ha accesso mediante l'ordinazione, sacramento che trasferisce all'ordinando il potere sacro di operare la salvezza (cf 615).

Sono due le componenti principali del MO che si possono riscattare: quello della predicazione e quello della presidenza sacramentale. Il ministro esercita il suo ufficio nella tensione tra il ruolo di chi trasmette una tradizione e quello di chi dirige una comunità di fedeli, tensione tra l'ufficio pastorale e quello istituzionale (carisma e funzione). Indubbiamente questa tensione si produce anche nel presbitero religioso, ma in realtà è una situazione paradossale: per il fatto di essere religioso egli dovrebbe essere coscienza critica dell'istituzione, ma precisamente il MO lo fa dipendente dall'istituzione della quale dovrebbe essere la coscienza critica. Così si aggiunge alla normale tensione pastorale-burocrazia la tensione tra vita attiva (esercizio ministeriale) e vita contemplativa (vocazione religiosa). Per Daley è chiaro che la congiunzione tra MO e VC inizia intorno al secolo IV (con Basilio di Cesarea, Eusebio di Vercelli e Sant'Agostino, così come con le comunità monastiche irlandesi del secolo VI e VII) e che d'allora è stata sempre vissuta con tensione<sup>28</sup>. La conclusione dell'autore è che essere presbitero religioso è vivere questo paradosso come una dimensione della propria particolare identità, arricchendo così la Chiesa con il proprio contributo specifico diverso da quello che potrebbe dare se fosse solo presbitero o solo religioso (cf 629).

---

<sup>28</sup> Secondo Daley è comprensibile che la situazione odierna del sacerdozio religioso (*religious priesthood*) sia incerta, visto che risente dei mutamenti secolari provenienti sia da parte della vita religiosa sia da parte dell'esercizio del MO. Ma l'incertezza è dovuta anche al fatto che il suo significato oggi e il suo ruolo futuro non possono essere attuati indipendentemente dai cambiamenti attualmente in corso nella Chiesa e nella società. «Tuttavia il ruolo caratteristico del religioso presbitero nella Chiesa sembra provenire dal fatto che ha avuto sempre un aspetto di paradosso vivente: egli, assumendo due realtà che sono sempre in tensione, si converte nel terreno di una tensione ancora più ovvia [...]. Il costo, la quasi insopportabile esigenza del sacerdozio religioso viene dal fatto che mette insieme discepolato e apostolato: esser *chiamato* ed essere *inviato*, il relazionale e lo strutturale, seguire Gesù nel suo cammino ed esser ufficialmente delegato da lui per fare il suo lavoro» (B.E. DALEY, «The Ministry of Disciples...», *cit.*, 625).

### 2.3. Negli anni del consolidamento dell'identità diocesana del MO

Nel 1990 l'argomento dell'VIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi fu la formazione sacerdotale. L'Associazione Belga dei Superiori Maggiori, in riferimento ai *Lineamenta* per il Sinodo, si lamenta che non ci sia un più chiaro riconoscimento dei diversi carismi con i quali si esercita il MO e che nel documento non appaia esplicitamente menzionata la diversità dei presbiteri religiosi<sup>29</sup>. L'Arcivescovo di Cincinnati (USA), Mons. Daniel E. Pilarczyk, afferma che una delle cose che il Sinodo deve risolvere è il contributo dei presbiteri religiosi alla vita della Chiesa (SV, 97).

Il n. 24 dell'*Instrumentum Laboris* del Sinodo presenta la specificità della spiritualità del presbitero religioso (o appartenente a un istituto di vita consacrata o a un'associazione di vita apostolica) come consistente «nel vivere la stessa “Vita Apostolica” e le esigenze evangeliche alla luce di un carisma fondazionale e secondo una regola di vita speciale segnata da impegni precisi, come sono i voti»<sup>30</sup>.

Il Ministro Generale dei Frati Cappuccini, P. Flavio Roberto Carro, OFMCap., riconosce una diversità effettiva di carismi che è paradigmatica per la formazione dei futuri ministri nelle diocesi e negli istituti religiosi, ma ricorda che

«L'unità dei religiosi nell'ordine sacerdotale si attua, mediante i superiori, con il Sommo Pontefice e con la Chiesa universale: di qui nasce il significato teologico dell'esenzione dei religiosi, e dell'approvazione pontificia dei diversi istituti» (SV, 278).

Il Cardinale Jean-Jérôme Hamer, Prefetto della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e per le Società di Vita Apostolica, è dell'opinione che negli istituti clericali l'esercizio del MO «appartiene alla natura stessa della vita religiosa (*Perfectae caritatis*, n. 8) e viene esercitato secondo la natura, il fine, lo spirito e l'indole propria di ciascuno di essi (C.I.C., can. 578). Ogni Istituto riconosciuto dalla Chiesa costituisce una certa unità indivisa» (SV, 307). Mons. Henry Goudreault O.M.I., Vescovo di Labrador City (Canada), sostiene che esiste soltanto un sacerdozio ministeriale e che esso non aggiunge niente alla vita reli-

<sup>29</sup> Cf G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1990*, Roma 1991, 25-26 (abbreviato SV, seguito dal numero della pagina).

<sup>30</sup> SV, 593. E più avanti: «I sacerdoti diocesani e religiosi saranno preparati a lavorare insieme. Nella Chiesa diocesana essi fanno parte del medesimo presbiterio, intorno al vescovo e sotto la sua autorità pastorale; essi sono globalmente responsabili della comunione ecclesiale e dell'annuncio del Vangelo. Questa collaborazione sarà facilitata da una comprensione reciproca delle vocazioni e dei carismi e da una stima vicendevole che sarà promossa nei seminari e nelle case di formazione religiosa» (n. 46, p. 612; corsivo del testo).

giosa in quanto tale perché è una vocazione completa in se stessa. Tuttavia c'è una differenza tra di loro che si radica

«nel carisma, nella testimonianza, nell'impegno che in genere è in linea col carisma, nella struttura e nei mezzi per vivere tale carisma. Tale differenza è importante anche per consentire l'incardinazione di un chierico in un istituto di vita consacrata o in una società di vita apostolica (can. 265). Queste entità sono di natura non gerarchica. Il loro apostolato, però, non sfugge affatto alla gerarchia»<sup>31</sup>.

Il P. Peter-Hans Kolvenbach S.I., Preposito Generale della Compagnia di Gesù, interviene nel Sinodo sul n. 16 dell'*Instrumentum laboris* ricordando la presenza plurisecolare di un tipo di presbitero che vive realmente la chiamata universale implicita nel sacerdozio ministeriale<sup>32</sup>. La extraterritorialità canonica rivela la portata universale del suo ministero, perciò

«avendo la sua origine in un dono dello Spirito, riconosciuto come tale dalla Chiesa, sarà sempre difficile definire il presbiterato di un Istituto di vita consacrata. Senza essere un franco-tiratore nei confronti dell'ordine episcopale, il sacerdote religioso mantiene il diritto e insieme il dovere, in virtù del carisma del suo Istituto, di lavorare molto spesso fuori delle frontiere delle Chiese locali» (SV, 349).

Nello stesso anno del Sinodo la Conferenza dei Superiori Maggiori degli Stati Uniti pubblica la dichiarazione *Priests and Religious* (1990)<sup>33</sup>, frutto dell'impegno di un'apposita commissione che lavorò su questo tema per dieci anni. Il documento rende pubblico l'atteggiamento degli

---

<sup>31</sup> Più avanti lo stesso Mons. Goudreault prosegue: «Il n. 24 dell'*Instrumentum laboris* dice che, nell'attività pastorale, tutti i sacerdoti devono operare "in stretto rapporto di comunione e obbedienza con il Vescovo e nell'ambito del presbiterio diocesano". In che senso vanno comprese queste ultime parole, per esempio trattandosi di predicatori, insegnanti, cappellani religiosi, ecc.? In comunione col Vescovo, è ovvio: ma "nell'ambito" del presbiterio diocesano? Esiste allora un clero regolare? E nelle diocesi in cui il clero, per l'80%, appartiene a istituti religiosi? Il documento non ci aiuta a chiarire tale questione, eppure la cosa è importante per i problemi che ne conseguono. Per esempio: una volta compiuta la prima evangelizzazione, tutto dovrebbe passare al clero diocesano? I religiosi servirebbero soltanto a occupare quei posti che il clero diocesano non può occupare? E se il sacerdote è essenzialmente missionario, perché i diocesani non potrebbero essere impegnati nella prima evangelizzazione? Il carisma di un istituto è incompatibile col ministero parrocchiale?» (SV, 330).

<sup>32</sup> «Il nuovo Codice dice chiaramente che per meglio provvedere al bene degli Istituti – cioè affinché essi possano mettere a servizio della Chiesa i carismi ricevuti a tale scopo – e alle necessità dell'apostolato, il Sommo Pontefice, in ragione del suo primato sulla Chiesa *universale*, può esimere gli Istituti di vita consacrata dall'autorità dell'Ordinario del luogo e sottoporli soltanto alla propria autorità o a un'altra autorità ecclesiastica (C.I.C., can. 591)» (SV, 349).

<sup>33</sup> Ci siamo serviti della traduzione francese: *La Documentation Catholique*, n. 2037 (1991) 954-956, a cui appartengono la divisione dei titoli e sottotitoli.

Istituti confederati di dedicarsi alle attività specifiche dei propri carismi istituzionali, sia per l'attuale scarsità di membri, sia per l'appello del Concilio rivolto agli Istituti di vita consacrata di tornare al proprio carisma fondazionale. Il fatto è che questi istituti si trovano molto impegnati nella vita parrocchiale nordamericana e questa situazione danneggia non solo l'identità religiosa dei particolari istituti, ma anche la Chiesa perché la priva del contributo carismatico proprio dei singoli istituti che si devono dedicare alla vita parrocchiale, investendo in quel tipo di apostolato – diverso da quello della loro fondazione – la maggior parte delle loro risorse umane. La Conferenza spera che questa situazione aiuti i religiosi ad essere se stessi spiritualmente ed apostolicamente con il fine di dare il loro contributo particolare alla vita della Chiesa mediante lo sviluppo del carisma specifico (cf 956). La tensione tra carisma e servizio alla chiesa locale si apprezza specialmente in un istituto che ha come fine lo studio, la preghiera comunitaria e l'apostolato, e che, per supplire alla mancanza di clero diocesano deve dedicarsi all'apostolato parrocchiale. Ma quando anche i religiosi siano numericamente pochi, deve questo istituto dedicarsi pienamente alla vita parrocchiale, tralasciando lo studio e la preghiera in comune, caratteristici della sua fondazione, per rendere quel servizio diocesano? La domanda rimane aperta.

Antonio Barruffo S.I., in un articolo sulla formazione dei religiosi al sacerdozio ministeriale<sup>34</sup>, riconosce che i religiosi si formano nell'*iter* stabilito per tutti i sacerdoti della Chiesa, ma osserva che «ci si può ancora chiedere quali sono le caratteristiche proprie, lo stile, le modalità che il sacerdozio riveste nei religiosi e come tutto ciò alimenta l'itinerario formativo e modella in permanenza il ministero» (250). La possibilità di una diversità ecclesiale si verifica nell'ecclesiologia di comunione del Vaticano II dove unità e diversità si intrecciano. In essa la pluralità non è esclusa: «i presbiteri sono uniti dall'unico sacramento dell'ordine e dall'unica appartenenza alla Chiesa nella collaborazione dell'ordine episcopale, ma le modalità con cui ci si prepara e si esercita il ministero sono diverse, dipendenti da grazie diverse» (*ivi*).

L'autore tiene a precisare che nel caso del sacerdote religioso non si tratta di due vocazioni, una segnata per i consigli evangelici e l'altra per il sacerdozio: «non costituiscono due vocazioni, ma due dimensioni di una unica vocazione» (251). Questa unica vocazione dà al sacerdote religioso la sua identità spirituale propria in quanto è radicata nell'Istituto di appartenenza, acquistando così un volto distintivo nei confronti

---

<sup>34</sup> Cf A. BARRUFFO, «La formazione dei religiosi al sacerdozio ministeriale», in *Seminarium* 1-2 (1990) 249-264. È interessante notare come l'autore commenta il documento preparatorio del Sinodo (*Lineamenta*): «non si sofferma sulla peculiarità della formazione sacerdotale dei religiosi. Ribadiscono che il tema stabilito per il Sinodo “riguarda l'insieme della formazione sacerdotale, che si realizza nei seminari, nelle case religiose o nelle università”», n. 1 (250).

di altri sacerdoti sia religiosi sia diocesani<sup>35</sup>. Per quanto riguarda la formazione, la specificità dell'Istituto orienta le norme dell'*iter* formativo proprio, ma adeguandosi a quelle che sono le norme generali di formazione nella Chiesa<sup>36</sup>.

P.J. Philibert O.P., nel suo articolo sul presbitero nel contesto della vita religiosa, inquadra il rapporto religioso-presbitero all'interno di quello che egli chiama la "dislocazione simbolica" (*symbolic dislocation*)<sup>37</sup>. Quando un istituto sorge storicamente, si stabilisce un vincolo simbolico con la Chiesa. Se questo vincolo si mantiene nei termini originali da parte di uno dei due, ma cambia nell'altro per i mutamenti inevitabili nel corso degli anni, si opera la dislocazione simbolica, cioè il rapporto tra l'Istituto e la Chiesa non è più empatico (come all'origine quando l'istituto fu approvato ecclesialmente). Per l'autore è chiaro che l'attuale rapporto religioso-presbitero soffre di questa dislocazione, perché la comprensione storica che la Chiesa ha di sé, del MO, della VC, dei carismi dei singoli istituti, delle condizioni necessarie per l'ordinazione sacramentale non è armonica (cf 77-82)<sup>38</sup>. Situare bene que-

---

<sup>35</sup> ID., «La formazione dei religiosi...», *cit.*, 253. «Se, in generale, il "carisma", come dice Paolo, è «una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune» (1Cor 13,7), dono di Dio e impegno dell'uomo per la crescita della Chiesa, il carisma di un Istituto religioso è una grazia dello Spirito dato a una famiglia religiosa, attraverso un fondatore, per renderla adatta e pronta per una missione specifica nella Chiesa. È quindi una grazia suscitata nella Chiesa e per la Chiesa. [...] Quando questa missione deriva anche dalla vocazione al sacerdozio, comporta una particolare impronta "spirituale" per vivere un'esistenza non fondata "sulla carne e sul sangue", ma nello Spirito del Signore risorto che si dona alla Chiesa».

<sup>36</sup> «La spiritualità particolare dell'Istituto, senza mettere in ombra nessun aspetto del ministero presbiterale come la Chiesa lo concepisce, ne evidenzia alcuni con un particolare accento evangelico derivante dal carisma proprio» (A. BARRUFFO, «La formazione dei religiosi...», *cit.*, 253).

<sup>37</sup> Cf P.J. PHILIBERT, «Priesthood within the Context of Religious Life», in D.J. GOERGEN (ed.), *Being a Priest Today*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1992, 73-96. La seconda parte sviluppa il contributo specifico della VC al MO: vita di preghiera, libertà spirituale, carisma e formazione propria.

<sup>38</sup> Un altro esempio è la situazione dell'Ordine dei Predicatori negli Stati Uniti. È un istituto conosciuto e riconosciuto per la sua secolare storia di apostolato intellettuale e missionario, ma non certamente per i suoi contributi allo sviluppo della pastorale parrocchiale. Tuttavia, negli Stati Uniti la prima fondazione fu una parrocchia e attualmente la maggioranza dei domenicani lavorano nell'ambito parrocchiale, da dove provengono anche il maggior numero delle loro vocazioni. Conclude l'autore: «Abbiamo pochi ricercatori e molto pochi predicatori itineranti in proporzione ai nostri numeri» (79). C'è una *dislocazione simbolica* nella misura in cui il carisma dell'istituto e la realtà pastorale dell'istituto non coincidono: per risolvere la situazione bisogna accettare di fatto la pastorale parrocchiale come parte integrante del carisma domenicano, ma originariamente non lo era. Un altro esempio è il caso di quegli Istituti che originariamente interpretavano la loro obbedienza alla Santa Sede come *cieca*. Dopo il Vaticano II c'è

sto rapporto implicherebbe, secondo l'autore, accettare che vi sono due modelli storici di presbiteri: uno orientato in senso veterotestamentario, modello di gran lunga predominante dal '500 in poi; l'altro orientato verso il servizio, che è un modello ristabilito dal Vaticano II. L'ipotesi dell'autore è che i religiosi appartengono più al secondo modello che al primo<sup>39</sup>. In conclusione, per Philibert l'identità del religioso presbitero deriva innanzitutto dalla sua condizione di religioso, più che dalla sua ordinazione sacramentale.

J.C.R. García Paredes C.M.F. dedica nel suo studio un paragrafo al rapporto tra MO e VC<sup>40</sup>. La vita consacrata, nata come un fenomeno laico, ha subito col tempo un processo di clericalizzazione, ma è anche vero che si è verificato il processo inverso: chierici che vivono a mo' di religiosi, come è il caso dei chierici regolari. Questa mutua ricerca tuttavia non evita il rapporto conflittuale tra ambedue, forse per il fatto che il MO si presenta come una dignità mentre la VC rappresenta la rinuncia ad ogni dignità e vuole sviluppare un sano atteggiamento critico verso l'istituzione nel senso che vuole essere testimonianza di una vita nascosta, di fratellanza, evitando le distinzioni tra i membri della comunità al punto di consentire che un religioso laico sia superiore di un presbitero religioso.

Nell'ambito di una considerazione storica più precisa, l'autore asseriva che il ministero itinerante del presbitero non legato più ad una chiesa particolare costituisce un nuovo rapporto tra MO e VC, come è avvenuto con lo sviluppo degli ordini mendicanti e poi con i chierici regolari o istituti clericali, nei quali predomina la dimensione apostolico-ministeriale su quella tradizionale dell'osservanza religiosa. Questo tipo di clero si caratterizza per l'esenzone, cioè per la sua non incardinazione in una diocesi, dipendendo direttamente dal Santo Padre per il servizio alla Chiesa universale. In questa dipendenza si evidenzia la sua dimensione profetica, dipendenza che si è rinnovata a partire dall'eclesiologia delle chiese particolari dopo il Concilio<sup>41</sup>.

---

una reinterpretazione di quella *cecità*: evidentemente il rapporto di obbedienza si mantiene, ma nel post-concilio non lo si interpreta più come nel pre-concilio. Mantenere nel nuovo contesto la vecchia interpretazione è una *dislocazione simbolica*.

<sup>39</sup> Cf P.J. PHILIBERT, «Priesthood within...», *cit.*, 85. Una conferma si troverebbe nel fatto che l'apostolato dei religiosi nordamericani si sia spostato a favore dei poveri e degli emarginati.

<sup>40</sup> Cf J.C.R. GARCÍA PAREDES, «Ministero ordinato», in *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Ancora Milano 1994, specialmente 990-992 (l'edizione originale spagnola è del 1992).

<sup>41</sup> Cf *ib.*, 992. L'autore fonda questa affermazione sul documento conciliare *Christus Dominus* (n. 34), anche se noi la troviamo difficilmente conciliabile con quella che è stata la tendenza ecclesiale ufficiale negli ultimi 35 anni.

Il libro sul MO nella VC, pubblicato sotto la direzione di P. Hennessy O.P. nel 1997, si avvale di varie collaborazioni<sup>42</sup>. Presentiamo di seguito tre di esse: la prima, quella di John O'Malley S.I.: «Un presbiterato, due tradizioni»; la seconda, «Teologia della vita religiosa e presbiterato», di David N. Power; e l'ultima, di R. Kevin Seasoltz, intitolata «Istituti di vita consacrata e ministero ordinato. Alcuni aspetti canonici».

John O'Malley<sup>43</sup> riprende il tema del suo articolo già commentato del 1988, ma approfondisce la sua argomentazione. Ribadisce la tesi che esistono due tradizioni presbiterali all'interno della Chiesa cattolica e che dopo il Vaticano II si è sottolineata soltanto una di esse (la diocesana) al punto di perdersi quasi la memoria dell'altra (quella del clero di Vita consacrata). Sostiene il suo punto di vista mediante la constatazione che, nella pratica, l'esercizio del MO deve adempire quattro condizioni: si deve esercitare tra credenti, in una parrocchia, in comunione con il vescovo, mediante l'ordinazione sacramentale che è l'autorizzazione ufficiale per esercitarlo (non solo culturalmente, ma anche pastoralmente). È bene però ricordare che i domenicani furono fondati per combattere gli albigesi; molti istituti clericali non hanno avuto parrocchie, ma scuole, ospedali, case di accoglienza, ecc.; l'ammissione agli ordini sacri dei religiosi dipende dall'istituto religioso, non dal vescovo; e, almeno nella Compagnia di Gesù, bastava entrare nell'Istituto per assumere impegni pastorali, includendo la predicazione.

Secondo l'autore la prassi degli istituti religiosi dovrebbe fare ripensare il ruolo del MO e cambiare l'attuale prospettiva e gli attuali metodi. Il presbiterato del religioso dovrebbe essere considerato come un elemento in più dell'evoluzione storica del MO. Bisogna considerare le differenze non solo dal punto di vista della spiritualità e del carisma particolare, prospettiva che i religiosi hanno adoperato spesso per sostenere la loro particolarità, ma spostare la discussione verso la prassi ministeriale<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cf P. HENNESSY (ed.), *A Concert of Charisms: Ordained Ministry in Religious Life*, New York 1997. I collaboratori sono: J. O'Malley, R.K. Seasoltz, D.N. Power, R.J. Faley, D. Gottemoeller, M.D. Ukeritis, D.J. Nygren e P. J. Philibert.

<sup>43</sup> Cf J. O'MALLEY, «One Priesthood: Two Traditions», in P. HENNESSY (ed.), *A Concert of Charisms...*, cit., 9-24.

<sup>44</sup> Cf J. O'MALLEY, «One Priesthood...», cit., 14. È importante in questa situazione considerare l'ampiezza dell'influsso del Concilio di Trento. Questo Concilio si centrò sulle parrocchie e sulla riforma pastorale del clero e dei vescovi. Basti ricordare San Carlo Borromeo e suo cugino, Federico. Tuttavia, è anche vero che contemporaneamente si sviluppò la pastorale parallela del clero *regolare*, sia degli ordini tradizionali, come i mendicanti, sia dei nuovi istituti come i cappuccini e i gesuiti. Le nuove istituzioni non nascono dal bisogno di applicare una norma disciplinare, ma dall'esperienza di un fondatore o dalla constatazione di un bisogno pastorale. In questo senso, ogni tradizione religiosa ha le sue sfumature nell'esercizio del MO e perciò è importante per esse ritornare costantemente al proprio carisma fondazionale per esercitare il MO in accordo ad esso.

Nella sua ricerca David N. Power afferma che l'ideale proposto al presbitero diocesano è quello della riforma gregoriana, mentre il contributo proprio del presbitero religioso all'identità del presbitero è il carisma proprio<sup>45</sup>. In questo ultimo caso, la domanda fondamentale da farsi è quali erano i carismi fondazionali e come si rapportavano con l'esercizio del MO. Questo è importante per chiarire se è veramente necessaria l'ordinazione sacramentale per l'esercizio di tale carisma o per stabilire fino a che punto la concezione del MO e del suo esercizio abbiano influito nel processo fondazionale e nello sviluppo ulteriore dell'istituto (cf 67).

Power offre anche un percorso storico dello sviluppo della teologia del presbiterato e identifica quattro modelli: l'agostiniano, il contemplativo, il mendicante e il sulpiciano. È caratteristica comune di questi modelli porre speciale attenzione ai bisogni pastorali e alla realtà del ministero, così come rapportare l'esercizio del MO in un determinato momento storico alla tradizione della Chiesa. Parallelamente l'autore identifica quattro modelli di sviluppo della vita religiosa: l'agostiniana, la monastica, la mendicante e la moderna missionaria. In ognuno di questi modelli la povertà è molto importante e ognuno ha cercato di adattare il MO al fine del proprio istituto, nella prospettiva di realizzare una vita evangelica (cf 81).

È necessario focalizzare l'attenzione sull'importanza della dimensione sacramentale della Chiesa e, in questo contesto, sull'importanza del MO e sul rapporto tra il MO e la Chiesa locale: il problema di fondo è discernere se l'ordinazione di un battezzato non legato a una chiesa locale sia un'aberrazione o meno (cf 84).

Per quanto riguarda lo sviluppo delle teologie della vita consacrata dopo il Concilio si è privilegiata la categoria di consacrazione, ma oggi sono più incisive le categorie di invio e di missione. Secondo l'autore la ragione è semplice: «dare priorità alla missione è usare una norma pratica piuttosto che teorica per avviarsi verso il futuro» (88).

In conclusione, per Power bisogna assumere un atteggiamento pratico tra l'essere presbitero e l'essere religioso: bisogna essere fedeli al carisma dell'Istituto in continuità con la sua storia. Non c'è una soluzione teorica possibile senza questo atteggiamento pratico che implica il valorizzare la storia e valutare il presente.

R. Kevin Seasoltz presenta uno studio canonico sul rapporto tra VC e MO a partire dal rapporto dei religiosi con l'attuale codice<sup>46</sup>. Second-

---

<sup>45</sup> Cf D.N. POWER, «Theologies of Religious Life and Priesthood», in P. HENNESSY (ed.), *A Concert of Charisms...*, cit., 61-103.

<sup>46</sup> Cf «Institutes of Consecrated Life and Ordained Ministry: Some Canonical Issues», in P. HENNESSY (ed.), *A Concert of Charisms...*, cit., 139-168.

do l'autore bisogna distinguere 1) tra l'essenze di un istituto religioso, che riguarda la sua organizzazione interna, e 2) la sua autonomia, che invece riguarda l'intera organizzazione dell'istituto e non solo l'organizzazione interna. Il fatto è che risulta molto difficile separare i due aspetti, dato che se un istituto offre il suo carisma a una chiesa locale, ciò può portare dei conflitti con l'Ordinario. Un altro problema è la giurisdizione dei religiosi non ordinati all'interno degli istituti con religiosi ordinati: sembra che si confondano la giurisdizione (*potestas*) con il potere sacramentale conferito nell'ordinazione. In queste situazioni appaiono evidenti i limiti del nuovo codice; tali situazioni richiedono una chiarificazione affinché gli istituti siano consci dei loro diritti e delle loro responsabilità<sup>47</sup>. I religiosi sono responsabili della salvaguardia della loro eredità spirituale e non dovrebbero né lasciarla corrodere né permettere che sia loro tolta:

«I membri degli istituti di vita consacrata devono preservare il loro legittimo patrimonio dalla erosione della legislazione canonica, che in alcune istanze può essere incongruente con la loro tradizione, in altre può essere semplicemente irrilevante e in altre ancora può chiamare a una purificazione alla luce di una ermeneutica canonica chiarificata» (140).

#### 2.4. *Alle soglie del nuovo millennio e di una nuova concezione plurale del MO*

L'ultimo articolo degli anni novanta è quello di F. Taborda S.I.<sup>48</sup> e ha come obiettivo «pensare il ministero ordinato dei religiosi alla luce dell'attuale teologia del MO (a partire dalla chiesa locale)» (364). L'autore riprende l'articolo di O'Malley dell'anno 1988<sup>49</sup> dove si sostiene che la differenza tra il presbitero diocesano e quello religioso non è soltanto dovuta a una spiritualità diversa, ma risponde a un modo di

---

<sup>47</sup> Ci sono altre situazioni che suscitano delle perplessità. Per esempio l'ordinazione diaconale di un religioso: il religioso si ordina avendo già fatto il voto di castità e di obbedienza e tuttavia deve anche promettere celibato e obbedienza all'ordinario del luogo e ai suoi successori. E per elencare ancora due situazioni di contrasto di minor rilievo: la prima è che normalmente i religiosi esercitano nelle loro case i ministeri minori relazionati con la liturgia (accolitato e lettorato) prima che vengano loro conferiti come transito obbligatorio verso il MO; come seconda situazione, è frequente nelle case dei religiosi che durante la celebrazione della Messa l'omelia sia condivisa tra quelli che assistono, quando dovrebbe essere riservata solo al celebrante principale (cf R.K. SEASOLTZ, «Institutes of Consecrated Life...», *cit.*, 160-161).

<sup>48</sup> Cf l'articolo citato a nota 14. Esiste una versione italiana senza le considerazioni proprie della tradizione gesuitica: «Il religioso presbitero: una questione discussa», in *Vita Consacrata* 38 (2002) 626-640 (la versione italiana è traduzione della versione portoghese abbreviata: «O Religioso Presbitero: Uma Questão aberta», in *Convergência* 35 [2000] 42-52).

<sup>49</sup> Cf nota 24.

verso di esercitare il MO. Taborda approfondisce la differenza facendola risalire fino al Nuovo Testamento. Il tentativo è particolarmente significativo perché nell'ecclesiologia attuale e specialmente nella teologia del MO non si riconosce l'esistenza di un presbitero che non appartenga a un presbiterio: in pratica non c'è spazio per giustificare che un religioso sia presbitero o diacono. In un primo momento Taborda, seguendo Schillebeeckx, delinea il MO secondo due modelli: quello del primo millennio (pneumatologico-ecclesiale) e quello del secondo (cristologico-individualista). L'ordinazione di religiosi non rappresenta un problema nel secondo caso, il problema si pone invece quando nel Vaticano II si vuole ritornare al primo modello. L'autore fa un ulteriore passo quando cerca di definire la condizione del MO nella prima tradizione ecclesiale. Allora si possono rintracciare tre modelli di esercizio: il locale-residenziale, l'itinerante-profetico e il martiriale. La tesi di Taborda è che si devono considerare tre modelli di presbiterato per la fondazione teologica di una pluralità nel modo di comprendere e di vivere il MO (cf 377). Il religioso presbitero troverà il fondamento del suo stile sacerdotale nel ministero della Parola, non nella direzione della comunità (senza perciò escludere che possa presiedere la celebrazione eucaristica).

In questa prospettiva, il MO del religioso potrebbe pensarsi in continuità con il ministero "straordinario" della presidenza eucaristica esercitata dai profeti itineranti della Chiesa primitiva, mentre i presbiteri del clero secolare sarebbero più nella linea dei ministeri locali "ordinari" nella direzione della comunità, integrando la triade gerarchica (vescovi, presbiteri e diaconi). La conseguenza logica è che sarebbe meno appropriato per il clero religioso assumere parrocchie o funzioni direttive stabili in una diocesi, favorendo la distinzione di vocazioni tra religiosi e diocesani. La revisione della legge del celibato aiuterebbe anche a questo chiarimento (cf 379-382).

Nell'anno 2000 M. Costa S.I. pubblica un lungo articolo che contribuisce a fare luce sul rapporto tra VC e MO<sup>50</sup>. In effetti, questo rapporto è un problema esistenziale che riguarda l'unità di vita del presbitero-religioso: è forse la sua una duplice vocazione, quella di essere presbitero e religioso insieme? Costa parte dalla considerazione generale che

«non dobbiamo pensare che sia il sacerdozio a determinare il carisma ecclesiale di un Istituto di vita religiosa, semmai è piuttosto il carisma ecclesiale dell'Istituto, ben più ricco e complesso, ad indicare il modo in cui il religioso deve essere sacerdote» (57).

---

<sup>50</sup> Cf M. COSTA, «"Sacerdote-religioso" o/e "Religioso-sacerdote"? Vocazione al sacerdozio e vocazione alla vita religiosa negli Istituti di vita consacrata», in *Informatio-nes* SCRIS 26 (2000) 55-87.

Una prima distinzione attinente per chiarire il rapporto tra MO e VC è prendere coscienza che ogni sacerdote ha ricevuto contemporaneamente all'ordinazione l'incardinazione, cioè è stato inserito in un contesto storico, sociale ed ecclesiale determinato nel quale eserciterà concretamente il suo ministero. Per questa ragione non si deve «identificare il carisma del ministero sacerdotale con il carisma della secolarità diocesana» (58), perché il MO si può concretizzare come un carisma diocesano o religioso, a seconda di dove è incardinato il presbitero (chiesa locale o istituto religioso). Come conseguenza di questa impostazione avremo che il presbitero diocesano è ugualmente invitato a cercare l'unità vitale tra MO e incardinazione, per non falsare la propria vocazione. Per quanto riguarda il rapporto tra MO e VC si può anche sostenere che un religioso è presbitero o che un presbitero è religioso. Nel primo caso (religioso presbitero) si distingue tra due religiosi, uno presbitero e l'altro no, mentre nel secondo (presbitero religioso) si dice che il presbitero è religioso e non diocesano.

Una seconda distinzione importante va fatta nell'ambito della vita consacrata. La VC, di per sé, non è né clericale né laicale, ma un Istituto è o clericale o laicale (CIC 588, § 1). Gli istituti clericali interpretano il MO come essenziale alla loro identità, anche se non tutti i membri sono ordinati e non è sufficiente per la loro identità il semplice esercizio ministeriale perché lo si deve realizzare in armonia con un determinato stile di vita:

«Negli Istituti strettamente sacerdotali, come per esempio la Compagnia di Gesù, la sacerdotalità prima di essere una questione di ministeri da espletare e da scegliere, consiste in uno stile di vita e in uno spirito che informa (= dà forma a) ogni attività e missione facendola essere ministero, e che pertanto, se forse nella sua forma più evidente si esprime in ministeri particolari, non necessariamente ad essi si riduce. I ministeri cosiddetti sacerdotali sono attività e modelli archetipi del servizio apostolico sacerdotale che il sacerdote religioso rende a servizio della missione apostolica della Chiesa» (64).

Si potrebbe porre però ancora un'altra distinzione negli Istituti di VC. I religiosi sacerdoti sono quelli che assumono la dimensione sacerdotale in modo più esterno, come un ministero, come una dimensione che si aggiunge alle altre della VC; il MO è al servizio della realizzazione della particolare vocazione apostolica dell'istituto. La dimensione sacerdotale è subordinata alla vocazione religiosa. Invece i sacerdoti religiosi interpretano la loro sacerdotalità come il principio che dà unità e senso alla vita personale e comunitaria<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> «Nel secondo caso, invece, anche quando l'Istituto fosse impegnato in maniera considerevole nel campo della promozione della giustizia e un buon numero dei suoi membri sacerdoti quasi solo episodicamente di fatto esercitassero un ministero pastorale strettamente legato al sacramento dell'Ordine, la dimensione sacerdotale della

L'autore, nella n. 19, fa una digressione molto interessante sul modo in cui ogni istituto è segnato dalle sue origini. Pone come esempio il caso della Compagnia di Gesù. Ignazio de Loyola seppe raggruppare intorno a sé giovani studenti di teologia che, una volta ordinati, lo elessero capo del loro corpo. Allo stesso modo, nel percorso formativo-incorporativo alla Compagnia, la professione si realizza dopo l'ordinazione. Questa pratica è in contrasto con il Codice di Diritto Canonico (cc. 265, 266, 1019, 1037), il quale suppone esattamente il contrario: il religioso, per essere ordinato, deve essere pienamente incorporato al suo istituto. Secondo Costa, questo fatto mostra l'attuale preferenza della Chiesa per il religioso sacerdote; come conseguenza c'è una maggiore difficoltà per comprendere la figura del sacerdote religioso. Tuttavia la

«minore stima e considerazione in cui è oggi tenuta la vita religiosa clericale nella Chiesa stessa non deve e non può, però, in nessun modo giustificare il mettere tra parentesi, da parte degli Istituti clericali, il carattere sacerdotale del carisma degli Istituti clericali, o addirittura, la rinuncia ad esso per una falsa concezione di aggiornamento o di adattamento alle particolari circostanze di tempo e di luogo che oggi si verificano» (66-67).

Una terza distinzione tra MO e VC si può stabilire a livello della persona. In un religioso sacerdote o in un sacerdote religioso si creano diversi poli di tensione. Il primo è quello che nasce a partire dal connubio tra il sacramento ricevuto e la vocazione religiosa. Un secondo polo è quello che riflette la tensione che si produce tra lo stile diocesano e quello religioso e che a un livello più generale si manifesta come tensione tra la Chiesa universale e la Chiesa particolare. Il clero religioso ha una visione universale del suo apostolato locale, mentre il clero diocesano ha una visione locale della sua missione, in un orizzonte universale (la Chiesa). Ma questa tensione tra particolare e universale opera anche all'interno della relazione MO-VC, perché il sacerdote religioso ha una visione più universale, mentre il religioso sacerdote ha una visione più locale: del primo è più normale essere nelle frontiere, del secondo, al contrario, rimanere in un posto fisso (cf 76).

---

vocazione del religioso viene ad integrarsi in un rapporto dialettico con la sua consacrazione religiosa al di là di un rapporto mezzo/fine o di subordinazione dell'una verso l'altra. Bisognerà, però che la vita dell'Istituto nel suo insieme come corpo-uno e, conseguentemente, quella di *tutti* i suoi membri in quanto partecipi del suo carisma, qualunque sia la concreta missione loro affidata dall'ubbidienza, sia vissuta ad un profondo livello di interiorità. Questo, poi, dovrà essere tanto più profondo e intensamente vissuto quanto più l'attualizzazione della missione si situi all'esterno, su un piano più propriamente secolare e lontano dall'esercizio del ministero sacerdotale esclusivo e proprio di coloro che hanno ricevuto il sacramento dell'Ordine. Solo in tal modo sarà possibile che la configurazione a Cristo capo, pastore e sposo, e la carità pastorale impregnino, motivino e creino il clima per tutta la loro esistenza e operatività, che potrà allora diventare sorgente di santificazione secondo le linee del carisma confidato e trasmesso dal fondatore» (M. COSTA, «Sacerdote-religioso»..., *cit.*, 65-66).

Ma il sacerdote religioso vive ancora un terzo polo di tensione: quella che si compie tra MO e il carisma del suo Istituto, tra il carisma e l'Istituzione. Ambedue danno forma alla sua vocazione: per il carisma è un sacerdote di una particolare spiritualità, per l'istituzione risulta un uomo che ha ricevuto una missione. La VC e gli Istituti clericali sono un carisma per l'Istituzione ecclesiale gerarchica: essendo diversi sono complementari. In ugual modo per il sacerdote religioso le due dimensioni formano parte della sua unica vocazione carismatica (religiosa) e ministeriale (gerarchica). Se la gerarchia ordina l'azione carismatica della VC, allo stesso modo nel sacerdote religioso il MO sarà ordinamento istituzionale per l'azione carismatica della sua consacrazione religiosa<sup>52</sup>.

Per queste ragioni Costa afferma che «la vocazione ecclesiale del prete membro di un Istituto religioso è una realtà originale e unitaria che preesiste sia alla sua ordinazione sacerdotale, sia alla sua consacrazione attraverso la professione dei voti» (81). Considerando perciò questa particolare chiamata dal punto di vista ecclesiale, essa ha un legittimo diritto di cittadinanza nella Chiesa. Ma se la si considera dalla prospettiva dell'Istituto o del membro particolare, bisogna distinguere tra il sacerdote religioso e il religioso sacerdote. Non è sufficiente semplicemente mettere insieme due poli (MO e VC), bisogna sfumarli perché rappresentano due carismi ecclesiali diversi. Sarà impegno di ogni Istituto particolare chiarificare la sua peculiare vocazione ecclesiale:

«nella Chiesa di Cristo ha diritto di cittadinanza non solo la presenza della vocazione sacerdotale e quella della vocazione alla consacrazione religiosa separatamente considerate, non solo la presenza all'interno del presbiterio diocesano o della fraternità tra sacerdoti a livello universale di un clero diocesano e di un clero regolare, ma, all'interno stesso di questo, hanno diritto di cittadinanza la figura del "sacerdote religioso" e quella del "religioso sacerdote"» (84).

L'evidente diversità dei carismi ecclesiali deve essere vista come una ricchezza: tra essi figura la particolare vocazione all'integrazione del MO con la VC. La condizione per tale realizzazione è che entrambe le dimensioni vengano vissute come complementari e funzionali verso un'unità vitale distinta da quella che si vive quando quelle dimensioni si realizzano separatamente. In caso contrario sarebbe impossibile parlare di una particolare vocazione ecclesiale.

---

<sup>52</sup> L'autore continua a sviluppare il tema sotto il profilo dell'integrazione personale delle due dimensioni (MO e VC) nel discernimento spirituale, sviluppo che sfugge al nostro interesse immediato. Tuttavia, l'unità tra MO e VC si realizza, secondo Costa, non soltanto per opera dell'intelligenza e della volontà, ma anche dell'affettività, la quale ha un ritmo proprio, quello della maturazione psico-spirituale. Perciò è dell'idea che insieme ad un'*ortodossia* e ad un'*ortoprassi* si dovrebbe aggiungere un'*ortopatia* (cf M. COSTA, «"Sacerdote-religioso"...», *cit.*, 79).

In conclusione, se è vero quanto si è sostenuto, bisogna ritornare ancora alla prima distinzione tra ordinazione e incardinazione. In quanto all'incardinazione religiosa c'è da considerare il particolare carisma di ogni Istituto (se è più religioso-sacerdotale o più sacerdotale-religioso) in modo tale che il singolo membro sia stimolato chiaramente verso un'integrazione di vita nella vocazione dell'Istituto al quale appartiene<sup>53</sup>.

Nello stesso anno 2000, Severino Dianich ha pubblicato un articolo in cui si propone «di studiare dal punto di vista teologico la complessa e problematica composizione nella stessa persona di componenti molteplici ed anche disperate tra loro»<sup>54</sup>. Si riferisce al presbitero religioso in quanto egli ha una vocazione comune a tutti i battezzati, ma la vive in un modo particolare, come consacrato a Dio in un istituto mediante la professione di voti, a cui si aggiunge l'esercizio del ministero ordinato vissuto secondo il carisma dell'istituto d'appartenenza. La sua considerazione si rivolge esclusivamente ai membri ordinati degli istituti religiosi (cf CIC 607, § 2)<sup>55</sup>, escludendo gli istituti secolari.

Dianich, dopo una seria considerazione sulla pluralità dei carismi e dei ministeri nella vita cristiana, conclude che «il problema del rapporto fra vita consacrata e tutti i possibili ministeri, compreso il ministero ordinato, può essere posto e risolto solo all'interno delle diverse istituzioni, perché antecedentemente ad esse è aperto a qualsiasi soluzione» (386). L'unica realtà, per così dire, che rimane comune a tutte le vocazioni nella Chiesa è quella dell'evangelizzazione (cf 386-394).

Non è pensabile oggi che un presbitero religioso eserciti il suo ministero rivolgendosi esclusivamente alla cura delle anime del proprio territorio (la parrocchia, per esempio). Il suo deve essere un ministero *ad gentes*, missionario, superando così la concezione tradizionale del presbitero diocesano chiuso nella sua comunità di credenti e centrato soltanto in un compito liturgico-culturale senza un'attiva partecipazione

---

<sup>53</sup> «Ponendoci nella prospettiva della singola persona, ci è sembrato più esatto parlare di dimensione sacerdotale e di dimensione religiosa di un'unica vocazione a partire dalla quale – come da un “tutto” che precede – si ridiscende a considerare i due poli come parti che si possono distinguere ma non separare, piuttosto che di due vocazioni diverse e separate che preesistono all'unità di vita» (M. COSTA, «Sacerdote-religioso»..., *cit.*, 87).

<sup>54</sup> S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», in *Homo Vivens* 11 (2000) 377-400, qui 377. «La figura del prete religioso è qualificata da due connotazioni non omologhe, in quanto l'essere prete dice un ministero che può essere esercitato in diversi stati di vita, mentre l'essere religioso dice uno stato di vita nel quale possono essere esercitati i più diversi ministeri» (380).

<sup>55</sup> «Comunque la questione dovrà essere collocata nel quadro più ampio del rapporto esistente nella vita del religioso fra il suo stato di “consacrato” e il ministero, qualunque esso sia, che egli esercita» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 380).

nella predicazione e nell'evangelizzazione<sup>56</sup>. Data la realtà sociale e religiosa attuale, il Ministero Ordinato dovrebbe essere articolato in modo diverso:

«Penso soprattutto ad un ministero tradizionale, di carattere più statico e più legato alla cura di comunità stabili, ad un ministero che si muova con più agilità all'interno della chiesa locale, destinato soprattutto al contatto con gli ambienti lontani dalla fede, e infine ad un ministero di tipo itinerante» (392).

Le caratteristiche elencate per ultimo hanno identificato durante i secoli i preti religiosi: «Il carattere dell'itineranza, la disponibilità alla varietà e mobilità delle forme del ministero, la possibilità di impegni più elastici e meglio articolati sono valori ben noti, caratteristici dei preti religiosi» (393-394). Tuttavia essi realizzano la loro missione evangelizzatrice all'interno di una visione universale della Chiesa e non è pensabile che la attuino «senza legami di dipendenza da alcuna chiesa locale» (392)<sup>57</sup>.

Secondo Dianich la situazione oggi sarebbe più o meno questa: da una parte, i preti diocesani hanno riscoperto la dimensione missionaria del loro MO, sia a livello parrocchiale o diocesano, sia a livello di missione esterna; da un'altra, è impensabile che i preti religiosi possano realizzare un'evangelizzazione universale se questa non avviene in una chiesa locale. Così, non è detto che i diocesani debbano essere costretti a esercitare il loro ministero diocesano nell'ambito del territorio in cui sono incardinati, mentre è detto che i religiosi non possono esercitare il loro ministero universale se non incardinati in una chiesa locale. In effetti:

---

<sup>56</sup> Le parole di Dianich sono pertinenti relativamente a questa concezione tradizionale del ministero presbiterale: «In questo quadro [tradizionale] i religiosi si sono affermati come i missionari mandati dal papa ad evangelizzare nuovi popoli. Il ministero ordinato del prete comune, inoltre, per la carenza di una sua dimensione missionaria, si ritrovava totalmente concentrato nelle sue funzioni culturali: la sua caratterizzazione sacrale esauriva il suo carisma al punto che il compito della predicazione sembrava non appartenergli neppure all'interno della sua comunità, dove saranno chiamati a predicare preti religiosi, sulla scia di una tradizione aperta dai mendicanti. In questo quadro la legislazione canonica riservava esclusivamente al papa la responsabilità dell'attività missionaria (cf CIC [1917] 1350 § 2)» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 391-392).

<sup>57</sup> E poi aggiunge: «Le ragioni che giustificano l'istituto della esenzione dei religiosi dalla giurisdizione del vescovo sono tali da farlo apparire quasi ovvio quando riguarda la vita interna delle comunità religiose e le attività dei religiosi non pertinenti al ministero ordinato. Dire che i religiosi in questi ambiti non dipendono dall'autorità diocesana è quasi come dire che i laici sono esenti dalla giurisdizione del vescovo nella loro vita familiare e nella loro attività professionale. Ma se hanno ricevuto da un vescovo l'imposizione delle mani e sono parte di un presbiterio, non si vede come si possa subordinare l'esercizio del loro ministero alle esigenze interne delle loro istituzioni» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 393).

«Nella visione ecclesiologica del Vaticano II tutta la ricchezza della cattolicità risiede nella chiesa locale ed è operante dal suo interno. Del resto, lo stesso ministero papale non è un ministero della chiesa universale, se non a partire dal fatto che il papa è vescovo della chiesa locale di Roma. Il papato non è un grado del sacramento dell'ordine superiore all'episcopato e, pur con il suo singolare carisma e le sue particolari prerogative, è e resta un ministero episcopale. Il quadro ecclesiologico globale, quindi, sembra esigere un ancoramento di ogni ministero ordinato ad una chiesa locale: non per niente è dal vescovo che il prete riceve l'imposizione delle mani. Il ministero viene dal sacramento ed ha bisogno di restare ancorato al sacramento, non di vagare nello spazio aperto di una giurisdizione universale» (394).

Da queste considerazioni l'autore arriva a quello che possiamo ritenere il *quid* dello *status questionis*: il presbitero religioso non può appartenere al presbitero di una chiesa locale che si raduna intorno al suo vescovo per celebrare l'Eucaristia e poi svolgere il suo ministero «esclusivamente nel quadro giurisdizionale della chiesa universale» (*ivi*). Oggi non si può più pensare nei termini di una doppia appartenenza: «quella dell'ordine sacramentale alla chiesa locale e quella dell'ordine giurisdizionale alla chiesa universale» (*ivi*)<sup>58</sup>. Certamente la celebrazione eucaristica non è l'unico servizio – anche se ne è il punto culminante – che il ministro ordinato, sia diocesano che religioso, compie a favore della chiesa locale. Il coinvolgimento integrale del MO a favore della comunità implica la sua cura pastorale e l'evangelizzazione all'esterno di essa. Perciò il rapporto del presbitero con la comunità che evangelizza e per cui celebra l'Eucaristia

«è un rapporto che lo impegna alla totalità della dedizione pastorale. [...] In forza del suo carisma sacramentale il prete appartiene alla comunità nella quale egli è posto, con il vescovo e in dipendenza dal vescovo, come il garante dell'unità nell'unica fede e nell'unica eucaristia» (397).

Dianich ammette la validità del “ruolo eucaristico” del presbitero dove manca “l'esercizio del ministero pastorale”, ma si tratta di un caso limite. Ammettere questa situazione come “normale”

«significherebbe inferire un *vulnus* non solo alla concezione del ministero ordinato, ma anche a tutto l'equilibrio sacramentale che si gioca essenzialmente sulla circolarità fra rito e vita, segno e significato e che non permette cortocircuiti fra sacramento e sacramento. Uno di questi cortocircuiti si verificherebbe qualora pensassimo il sacramento dell'ordine destinato alla celebrazione eucaristica senza passare attraverso la mediazione di una vita dedicata all'edificazione della comunità» (398).

---

<sup>58</sup> «Solo una concezione puramente professionale, che riducesse il ministero ordinato ad un mestiere, potrebbe far pensare il prete come un operatore esterno, che porta alla comunità del popolo di Dio la sua predicazione e la celebrazione dei sacramenti e poi vive la sua esperienza ecclesiale altrove» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 396). Nella pagina seguente Dianich critica J.M.R. Tillyard perché considera la comunità religiosa del presbitero religioso come “comunità di vita”, mentre le persone che si aggruppano attorno a lui come frutto del suo ministero formerebbero la sua *équipe de travail*.

L'autore conclude l'articolo affermando che sebbene il problema rimanga aperto, tuttavia nel futuro la chiesa dovrà fare una scelta tra il primato dell'ordinamento sacramentale e il primato dell'ordinamento giurisdizionale<sup>59</sup>.

Nel 2002 un volume della rivista *Synaxis*, pubblicata dallo Studio Teologico San Paolo (Catania), viene dedicato al tema "Chiesa locale e Istituti di vita consacrata", a seguito del convegno tenutosi a Catania il 20 novembre del 2001. Prendiamo in considerazione gli articoli, rispettivamente, di Conigliaro e Frattallone<sup>60</sup>.

Francesco Conigliaro<sup>61</sup> segue a grandi linee l'orientamento di Dianich per quanto riguarda il nuovo impulso evangelizzatore della chiesa locale e la situazione («non priva di ambiguità» [251]) del presbitero religioso dovuta alla sua doppia appartenenza: al presbiterio della diocesi e alla famiglia religiosa. L'autore afferma che questa appartenenza deve considerarsi prima dal punto di vista teologico e poi da quello giuridico, e constata che «nonostante le varie limitazioni provenienti dalla storia, tutti i presbiteri appartengono ad un medesimo presbiterio e prendono parte all'unica comunione presbiterale» (252-253). Conigliaro riconosce che «il ministero presbiterale è unico, come unico è il suo fine, ancorché il modo di esercitarlo possa essere molteplice. Ed un tipo di molteplicità è certamente costituito dall'appartenenza religiosa» (253). L'appartenenza religiosa specifica un determinato carisma che si manifesta come una spiritualità propria, che conferisce un'impronta particolare all'esercizio del MO<sup>62</sup>. L'autore conclude il suo saggio accennando all'ambivalenza che si evidenzia nel rapporto tra il presbitero religioso e l'ordinario quando la comunione liturgica realizzata all'altare con il vescovo non è seguita nella vita da una prassi di comunione con la pastorale della diocesi.

---

<sup>59</sup> «Non penso che la soluzione per forza debba assorbire un ordinamento nell'altro, ma che la chiesa debba in futuro fare una scelta per il primato dell'uno o dell'altro» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 399).

<sup>60</sup> Gli altri due articoli del numero, quello di A. NEGLIA, «Il carisma degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica nella chiesa locale», in *Synaxis* 20 (2002) 311-323, e quello di C. TORCIVIA, «Partecipazione dei membri degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica al progetto pastorale diocesano», in *Synaxis* 20 (2002) 325-340 sviluppano aspetti importanti del rapporto degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica con la chiesa locale, ma nella loro trattazione non toccano punti rilevanti per la presente ricerca.

<sup>61</sup> Cf F. CONIGLIARO, «Il presbiterio: un ministero per la chiesa locale», in *Synaxis* 20 (2002) 237-261.

<sup>62</sup> In questo senso l'autore presenta brevemente, per mostrare il rapporto tra MO e carisma, la spiritualità benedettina, francescana, servita, carmelitana, ignaziana, e quella del Boccone del Povero (cf F. CONIGLIARO, «Il presbiterio: un ministero per la chiesa locale», *cit.*, 254-258).

Raimondo Frattallone SDB<sup>63</sup> si propone «innanzitutto, di determinare la loro identità [dei presbiteri religiosi], avendo come duplice paradigma di riferimento il sacramento dell'ordine sacro e la realtà carismatica della loro vita religiosa» (263-264). Dai problemi che possono sorgere, data la differenza tra i presbiteri diocesani e religiosi, ma appartenenti a un medesimo presbiterio coinvolto nell'azione pastorale di una chiesa locale, appare necessaria una chiarificazione, anzitutto, tra MO e VC, e in seguito, tra le due categorie di presbiteri (diocesano e religioso). Riguardo a quest'ultimo punto l'autore sembra ammettere una doppia identità che sorge «dal duplice modo di incarnare il sacerdozio ministeriale» (264). Questo implica, a dire dello stesso autore, una rivoluzione copernicana perché implica il passaggio da una visione centrata sulla missione a una focalizzata sull'identità: «dall'ottica del fare all'ottica dell'essere» (*ivi*)<sup>64</sup>.

Nello stesso anno 2002 si pubblica in Spagna un volume che raccoglie tre *Simposi* celebrati negli anni precedenti (1995, 1997 e 1999 rispettivamente). Noi prendiamo in considerazione soltanto l'ultima parte dedicata al *Sacerdocio y monacato*<sup>65</sup>. Ma prima di concentrare l'attenzione sugli ultimi tre interventi è importante accennare al fatto che in essa si presentano quattro studi storici. Il primo di Manuel Guerra Gómez sui primi tre secoli della Chiesa<sup>66</sup>; il secondo di Nicolás López Martínez sul sacerdozio ministeriale dei monaci in Spagna (dal IV° al XII° secolo)<sup>67</sup>; il terzo sul rapporto tra vita monastica e vita sacerdotale nel post-concilio, di Bruno Marín OSB<sup>68</sup>; e l'ultimo di Jaime Pujol i Bardolet, sul

---

<sup>63</sup> Cf R. FRATTALLONE, «I presbiteri “religiosi” e la pastorale diocesana», in *Synaxis* 20 (2002) 263-309.

<sup>64</sup> Tuttavia, anche se nello sviluppo dell'articolo sono trattati i due punti sopra elencati, non si arriva all'esplicitazione dell'identità del presbitero religioso. Forse l'autore prende come nucleo dell'identità del presbitero religioso il carisma dell'Istituto a cui appartiene.

<sup>65</sup> Cf AA.VV., *Teología del sacerdocio*. Nueva evangelización, espiritualidad sacerdotal y monacato. Santos, Burgos 2002. Nello stesso volume (521-550) è pubblicato un contributo di S. DIANICH, «Religiosi e ministero ordinato. In tensione fra stato religioso, ministero ordinato e altri ministeri», che corrisponde al suo intervento nel Simposio del 1995 (cf nota 2, p. 524), ma apparso prima in Italia, cf *supra* nota 54.

<sup>66</sup> M. GUERRA GÓMEZ, «La aparición de los religiosos/as (monjes) en la Iglesia. Los laicos/as célibes en medio del mundo y los monjes en los tres primeros siglos de la Iglesia», in AA.VV., *Teología del sacerdocio*. Nueva evangelización, espiritualidad sacerdotal y monacato, Santos, Burgos 2002, 399-420.

<sup>67</sup> N. LÓPEZ MARTÍNEZ, «El sacerdocio ministerial de los monjes en España (s. IV-XII)», in AA.VV., *Teología del sacerdocio...*, cit., 421-465.

<sup>68</sup> B. MARÍN, «Vida monástica y vida sacerdotal: desarrollos desde le Vaticano II hasta nuestros días», in AA.VV., *Teología del sacerdocio...*, cit., 467-483.

rapporto tra MO e VC dal 600 fino al XX° secolo<sup>69</sup>. Per ragioni di spazio non possiamo commentarli, ma riteniamo questi lavori molto importanti per la comprensione evolutiva del MO del presbitero religioso, insieme all'articolo sulla storia del sacerdozio nella vita religiosa del *Dizionario degli Istituti di Perfezione*<sup>70</sup>.

I tre interventi che consideriamo mettono in rapporto il presbitero religioso con il diritto canonico (J.L. Acebal), con questioni ecclesio-logico-pastorali (J.A. Ramos Guerriera) e con il futuro del MO nella VC (C. Macisse), Juan Luis Acebal O.P., precisa all'inizio del suo contributo le condizioni per le quali un Istituto deve essere considerato clericale secondo il nuovo Codice di Diritto Canonico (*Codex Iuris Canonici*, CIC, c. 588, § 1) e riconosce il fatto che ci sono degli Istituti che sono *clericali* per definizione<sup>71</sup>. Accenna poi ad una tensione che non si può eludere: quella tra la fedeltà al carisma del proprio istituto e ai bisogni pastorali di una chiesa particolare. L'autore è molto chiaro nell'affermare che l'attuale Codice difende il carisma proprio di ogni Istituto religioso (cf 559). Ma è altrettanto chiaro nel riconoscere che il presbitero religioso è inserito nel clero della diocesi a pieno titolo, in questo senso anche lui è *diocesano* (cf 566-571). Perciò la sua *sottomissione* alla suprema autorità della Chiesa si deve armonizzare anche con la soggezione al Vescovo diocesano (cf 583). Secondo l'autore, attualmente con il nuovo CIC gli Istituti religiosi hanno più vantaggi per quanto riguarda l'autonomia dall'Ordinario della diocesi, e distingue questa autonomia dall'esenzione, che è un concetto superato (cf 578). Per Acebal non esiste oggi nella Chiesa un caso di vera e propria esenzione dalla giurisdizione del vescovo di una chiesa particolare, anche se ciò è possibile secondo il c. 591.

Per quanto riguarda le difficoltà pastorali reali nell'esercizio del MO del presbitero religioso, Ramos Guerriera<sup>72</sup>, presbitero diocesano, ribadisce quello che è una esperienza molto diffusa nella Chiesa: la difficoltà (salvate le eccezioni) di trovare schemi di azioni congiunte tra secolari e religiosi nel lavoro pastorale. Tale situazione, che provoca disagi a tutti, si può attribuire a tre cause.

---

<sup>69</sup> J. PUJOL I BARDOLET, FSC, «Formas de vida religiosa y ministerio sacerdotal desde el siglo XVI al XX», in AA.Vv., *Teología del sacerdocio...*, cit., 485-520.

<sup>70</sup> AA.Vv., «Sacerdozio: Il s. cristiano nella storia della vita religiosa», in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VIII, Ed. Paoline, Roma 1988, coll. 53-95.

<sup>71</sup> Cf J.L. ACEBAL, «Aspectos jurídicos del sacerdocio de los religiosos en el nuevo CIC», in AA.Vv., *Teología del sacerdocio...*, cit. 556.

<sup>72</sup> J.A. RAMOS GUERRERA, «La realidad diocesana: cuestiones eclesiológico-pastorales a propósito del ministerio sacerdotal de los religiosos», in AA.Vv., *Teología del Sacerdocio*, cit., 587-615.

La prima dovuta alla divisione pratica tra l'ontologia del MO e la sua funzionalità<sup>73</sup>. La seconda causa si deve al fatto che si considera la parrocchia come l'*analogatum princeps* del compito presbiterale in una diocesi<sup>74</sup>. E la terza difficoltà trovate per chiarire l'identità e ruolo pastorale della chiesa particolare, della parrocchia e del presbitero secolare.

In questo contesto problematico secondo l'autore: «Il ministero del presbitero religioso, [...] porta con sé una missione determinata nella Chiesa che oggi ci conviene chiarificare ed esplicitare» (593).

C. Maccise chiude questa rassegna di contributi con alcuni punti di riflessione sul presente e futuro del MO dei religiosi nel contesto del Sinodo sulla Vita Religiosa (1994)<sup>75</sup>. Nonostante che l'autore ammette che nel Sinodo non si toccò l'argomento dei presbiteri religiosi, accenna a dei punti importanti che mettono in rapporto la vita religiosa, il ministero ordinato e la missione della Chiesa.

Ciro García commenta gli interventi di questo simposio sul ministero sacerdotale e vita religiosa e confessa:

«la lettura degli atti mi ha lasciato molto perplesso dinnanzi alla varietà delle posizioni – alcune così divergenti – sul sacerdozio dei religiosi, verso il quale si mostrano contrari vari relatori, forse perché non conoscono bene il senso della vita religiosa. Questo vuol dire che siamo di fronte a un tema polemico, sul quale è necessario uno studio più approfondito, che va oltre i limiti di questo articolo»<sup>76</sup>.

Tuttavia l'autore valorizza il numero 30 dell'Esortazione post-sinodale *Vita Consacrata* a partire dalla quale non si può comprendere il ministero pastorale del presbitero religioso al margine del carisma della

---

<sup>73</sup> Ad esempio, vi sono stati momenti nella storia della Chiesa, non molto lontani da noi, in cui si riteneva il MO come una dignità e un onore ricevuto nell'ordinazione sacramentale, ma senza che necessariamente ci fosse un esercizio ministeriale conseguente (l'essere sopra l'agire). Oggi, si sottolinea la funzionalità del ministero (ministeri temporali, presidenza eucaristica di laici, ecc.), non senza sollevare problemi teologici importanti (l'agire sopra l'essere).

<sup>74</sup> I religiosi per partecipare alla pastorale diocesana devono necessariamente avere parrocchie? Nelli attuali condizioni pratiche, possono i presbiteri religiosi offrire un servizio sopraparrocchiale efficace a una diocesi quando essa è strutturata parrocchialmente? Queste e tante altre domande portano alla fine a una domanda di fondo: è la parrocchia una realtà assolutamente necessaria per la vita della Chiesa? Per RAMOS GUERREIRA («La realidad diocesana...», *cit.*, 595) è chiaro che la risposta è negativa: «il concetto pastorale di parrocchia come struttura unica si è rotto per dare spazio ad altre forme di lavoro ecclesiale e presbiterale che trovano nella vita diocesana il suo luogo di comunione con la vita delle parrocchie».

<sup>75</sup> C. MACCISE, «El Sínodo de 1994. Prospectivas de futuro sobre el ministerio sacerdotal», in AA.VV., *Teología del sacerdocio...*, *cit.*, 617-632.

<sup>76</sup> C. GARCÍA, «Religiosos», in *Diccionario del sacerdocio*, Facultad de Teología de Burgos, BAC, Madrid 2004 (*in stampa*).

vita consacrata e dell'Istituto d'appartenenza, così come ricorda che la vita consacrata non è *per se* né laicale né clericale.

Nell'ultima parte del suo articolo sviluppa il rapporto tra il presbitero religioso e la chiesa particolare e constata che i presbiteri religiosi appartengono a pieno diritto alla diocesi e sono perciò *diocesani*, condizioni che acquista la sua piena formulazione nella loro partecipazione al presbiterio diocesano.

---

### 3 SINTESI INTERPRETATIVA

---

1. La crisi dell'identità sacerdotale esplosa dopo il Concilio ha in realtà una radice unica: la comprensione che la Chiesa, e i ministri ordinati, hanno di se stessi e del loro ruolo all'interno della società secolarizzata (del primo mondo). In questo senso forse sarebbe più preciso dire che si è trattato e si tratta di una crisi del clero (cf i contributi di Vidal e di Castellucci alle nn. 5 e 8). In ogni caso è significativo che l'unica costituzione pastorale del Vaticano II, la *Gaudium et spes* (7-12-1965) sia stata preceduta da altre tre costituzioni, una liturgica e due dogmatiche, rispettivamente: la *Sacrosantum Concilium* (4-12-1963), la *Lumen gentium* (21-11-1964) e la *Dei Verbum* (18-11-1965). Per sapere cosa fare nella nuova situazione culturale e storica bisognava chiarire lo scopo e discernere i mezzi per raggiungerlo. Perciò, una volta che la Chiesa ha riformulato il modo di presentare liturgicamente i sacri misteri, che ha ripensato se stessa in quanto comunità credente e che ha riflettuto sull'essenziale della tradizione, si autopropone pastoralmente nel suo agire verso il mondo: un mondo che nell'Europa occidentale è diventato secolarizzato, cioè una società civile che costruisce la comprensione di se stessa senza riferimento al Dio rivelato nella tradizione giudeo-cristiana e indipendentemente dalla Chiesa.

In questo contesto europeo la Chiesa, e i suoi ministri ordinati, si chiedono: che cosa vogliamo da e per questa società secolarizzata? Chi siamo per essa? Cosa possiamo offrire? Cosa fare? Forse le prime domande hanno ricevuto una chiara risposta dal punto di vista dogmatico, ma non da quello relativo all'agire. La difficoltà non è gratuita. Infatti, dinanzi alla nuova situazione aperta dal Concilio, non si sapeva esattamente cosa fare: iniziava così il tempo degli esperimenti pastorali che furono avviati con il desiderio di trovare una via per realizzare il nuovo atteggiamento ecclesiale. Ma in questo slancio missionario il ministro ordinato trovò che il modo di comprendere se stesso non era recepito più nella stessa lunghezza d'onda e che la sua figura non era più interpretata spontaneamente in senso religioso all'interno della società civile. Chiesa e clero si rivolgono alla società, ma essa ha lentamente cam-

biato negli ultimi due secoli il proprio paradigma di autocomprensione: da religioso a secolarizzato. In questa nuova situazione culturale, quando la Chiesa si decide non solo ad aprire le finestre, ma anche a uscire nelle strade del mondo, lo fa con la coscienza che il paradigma teologico che l'aveva aiutata a resistere al processo di secolarizzazione della società non poteva più reggere e allora, con il suo vecchio paradigma frantumato, si tuffa nella società europea che la riceve con un chiaro messaggio di fondo non religioso: voi chierici siete uguali a noi in una società pluralista e democratica, dove tutte le idee hanno lo stesso valore. A questo punto, si produce la crisi d'identità, anche se non solo nell'Europa occidentale. Ma si produce dopo e non durante il Concilio: i Decreti *Optatam totius* (28-10-1965) e *Presbyterorum Ordinis* (7-12-1965) non offrono nessun segno di crisi sull'identità del ministro ordinato<sup>77</sup>.

Dopo trentasette anni di intenso lavoro teologico intorno all'identità del MO, Castellucci conclude che la linea di sviluppo della teologia sarà quella di armonizzare le due tendenze principali, la cristologica e l'ecclesiologica, centrando la riflessione sulla carità pastorale e la diaconia ecclesiale nell'edificazione della comunità, con l'autorità e l'esempio di Cristo: una diaconia ecclesiale, quella del MO diocesano, per una comunità ecclesiale, la Chiesa locale (diocesana e parrocchiale). E se a questo punto si riscatta il notevole sforzo dello sviluppo, ancora in corso, di fondare una spiritualità diocesana, si può apprezzare quanto siano diversi i venti odierni da quelli che soffiavano dopo il Concilio, almeno per quanto riguarda l'identità del clero diocesano.

Da una parte, nel 1965, le norme date per la formazione e per l'esercizio del MO dovevano essere quelle proprie del clero diocesano, con i dovuti adattamenti per il clero religioso. Da un'altra parte Castellucci nel 2002 afferma:

«Se la natura del presbiterato è la ministerialità, la sua traduzione tipica avviene in effetti nel presbitero diocesano, incardinato in una Chiesa locale: vescovo, presbitero e porzione di popolo di Dio a lui affidata; andrà dunque ridefinito il significato dell'ordinazione presbiterale conferita ai religiosi; tenendo conto della specificità del carisma "religioso", che in molti casi potrà meglio emergere se non viene affiancata al sacramento dell'Ordine o da esso "assorbito"»<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> «Il Concilio Ecumenico [...] afferma solennemente l'importanza somma della formazione sacerdotale, ne delinea alcuni principi fondamentali, diretti a riaffermare le leggi già collaudate dall'esperienza dei secoli, e ad inserirvi elementi nuovi rispondenti al tenore dei decreti e delle Costituzioni conciliari e alle mutate condizioni dei tempi» (*Optatam totius*, proemio). «In generale si coltivino negli alunni quelle particolari attitudini che contribuiscono moltissimo a stabilire un dialogo con gli uomini, quali sono la capacità di ascoltare gli altri e di aprire l'anima in spirito di carità ai vari aspetti della umana convivenza» (*ib.*, n. 19).

<sup>78</sup> E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., 335-336.

L'articolo di Dianich conferma pienamente questa tendenza e focalizza molto bene la tensione attuale tra presbiteri diocesani e religiosi nell'esercizio del MO<sup>79</sup>. L'autore riconosce che attualmente un terzo dei preti sono religiosi<sup>80</sup>, tuttavia è del parere che la Chiesa dovrà fare una scelta tra una visione del MO centrata sulla chiesa locale o meno. Ma non bisogna essere profeta per affermare che la scelta è già stata compiuta se si osserva la direzione in cui la Chiesa nella sua totalità si orienta dopo il Vaticano II. Di fatto l'ordinamento sacramentale «per il quale il prete appartiene al presbiterio della chiesa locale ed è “cooperatore dell'ordine episcopale” [*Presbyterorum Ordinis*, 2]» prevale già sull'ordinamento giurisdizionale su cui si appoggiano i presbiteri religiosi per edificare la loro identità ecclesiale<sup>81</sup>. A questo punto sembrerebbe che si tratti semplicemente di sancire quella che è stata la pratica negli ultimi decenni.

Si spera, piuttosto, che la Chiesa scelga, come avviene già da un millennio, non una delle due opzioni evidenziate da Castellucci e Dianich, che in realtà rappresentano due visioni teologiche diverse, ma la terza via dell'equilibrio tra di esse, cioè, la via del pluralismo, anche se ciò comporta tensione. Altrimenti, che senso avrebbe nella chiesa una istituzione come la Compagnia di Gesù in questa ecclesiologia di comunione? E che senso avrebbero salesiani, paolini, carmelitani, domenicani, francescani, e così via dicendo? Ma altrettanto si può chiedere dal versante diocesano: quale sarebbe la giustificazione ecclesiologica per il servizio che tanti vescovi e preti prestano durante lunghi anni nei dicasteri romani o nel servizio diplomatico della Santa Sede<sup>82</sup>?

---

<sup>79</sup> È interessante notare che tanto Castellucci quanto Dianich appartengono al clero diocesano.

<sup>80</sup> «Non si dimentichi che oggi nella chiesa cattolica romana un prete su tre è prete religioso e, quindi, ha alle sue spalle una tradizione che lo ha visto esercitare il suo ministero, in autonomia dal vescovo, in senso trasversale alle chiese locali e in stretta dipendenza dal ministero papale» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 393).

<sup>81</sup> Se da una parte è vero che non si può pensare oggi che un istituto di presbiteri religiosi faccia prevalere o imponga gli scopi istituzionali alla pastorale diocesana o parrocchiale, è anche vero che non si può pensare che un istituto rinunci a questi scopi pur di rimanere a prestare un servizio in una diocesi.

<sup>82</sup> Se la celebrazione dell'Eucaristia senza un rapporto pastorale con la comunità per cui si celebra rimane comunque legittima «questo avviene in forza della fede della chiesa nella trascendenza del sacramento: ma si tratta di un caso limite, ad affermazione, appunto, di quel valore misterico dell'eucaristia, che va al di là di ogni condizionamento umano» (S. DIANICH, «Ministeri e ministero ordinato nella vita dei religiosi», *cit.*, 398). Il MO di vescovi e presbiteri del corpo diplomatico della Santa Sede è forse un caso limite? Questi vescovi e preti, quali comunità di riferimento hanno? Quale è la comunità di riferimento del nunzio apostolico presso il governo italiano?

A quanto sembra, tutto sta a indicare che il progetto dei padri conciliari di centralizzare il MO nel presbitero diocesano con cura di anime è riuscito pienamente. In tale contesto diocesano e parrocchiale, quale futuro si può prospettare per il presbitero religioso?

2. Senza dubbio il futuro del presbitero religioso sarà quello che egli stesso potrà immaginarsi e concretizzare nella realtà della Chiesa e del mondo a partire dalla propria tradizione carismatica, ma è vero che dipenderà anche dal riconoscimento ufficiale che riceve dalla Chiesa. Per una maggior chiarezza conclusiva tenteremo una sintesi di quanto hanno detto di se stessi i presbiteri religiosi durante il post-concilio.

Sembra sia unanime, almeno tra gli autori studiati nella seconda sezione di questa ricerca, l'opinione secondo la quale l'unico ministero ordinato si esercita in due modalità ugualmente valide: quella diocesana e quella religiosa. Tuttavia non c'è pieno accordo circa il modo su cui fondare questa opinione, perciò si delineano due tendenze interpretative. La prima afferma che si tratta, mantenendo l'unità sacramentale originaria del MO, di una diversità dovuta, in primo luogo, alle svariate spiritualità che procedono dal carisma dell'istituto di appartenenza e, in secondo luogo, alla modalità organizzativa della pastorale dei religiosi, perché fanno vita in comune e lavorano in *équipe*. Così per Lauter (1973) la pastorale del presbitero diocesano è una pastorale ordinaria e continuata rivolta verso un gruppo stabile di fedeli, mentre quella del presbitero religioso si rivolge a gruppi non stabili ed è intermittente e perciò si può dire che non è ordinaria. È quello che O'Malley (1988) chiama «distinzione per divisione di lavoro» e che nel suo articolo pubblicato nel 1997 richiama come il centro verso il quale si deve spostare la discussione sul MO del religioso (dalla spiritualità alla prassi). Anche se Frattallone propone più una visione centrata sull'identità, sull'essere e non sul fare (dall'ottica del fare all'ottica dell'essere).

All'interno di questa corrente principale si possono distinguere quegli autori che accentuano la dimensione carismatica dell'istituto come nota distintiva del modo di esercitare il MO. Per Bonfins (1983) il carisma dell'istituto dà identità e perciò si deve aggiornare perché non si dissolva. Lippert (1978) opina che il religioso presbitero debba esercitare il suo ministero prima di tutto verso la sua comunità religiosa e dopo verso la Chiesa particolare, in una doppia lealtà: verso l'istituto e verso la Chiesa locale, per serbare intatta la sua identità. In questa linea vanno diversi apporti: gli interventi per il Sinodo del 1990 (a eccezione di quelli di Carraro e Kolvenbach, come vedremo più avanti), la posizione della commissione statunitense *Priest and religious* (1990), Baruffo (1990), García Paredes (1992), Philibert (1992).

Una variante di questo atteggiamento che sottolinea la dimensione carismatico-istituzionale è rappresentata dagli studi canonici dove l'esen-

zione propria dei religiosi ha un posto di rilievo. Se Reinhart (1986) afferma che nel CIC del 1983 non si trova niente sull'identità del presbitero religioso, Seasoltz (1997) sostiene che è difficile separare l'autonomia interna dei religiosi e l'esenzione esterna che teoricamente hanno: per questa ragione non sono infrequenti i momenti di disarmonia tra i presbiteri religiosi e la pastorale diocesana di una specifica Chiesa locale. In questa situazione i presbiteri religiosi hanno la responsabilità di salvaguardare la loro eredità. Una eredità che, a dire di Kolvenbach, include l'universalità come dimensione propria e che Carraro connette al Sommo Pontefice (1990).

La seconda tendenza di opinione, sostenuta soprattutto da O'Malley nei suoi diversi articoli (1988, 1989, 1997), da Taborda (1999) e da Costa (2000), ma anche con qualche sfumatura e con diversa intensità da Daley (1987) e da Power (1997), nega esplicitamente che la differenza nell'esercizio dell'unico MO sia data soltanto dalla spiritualità (diocesana o dell'istituto religioso) o dal modo di agire pastorale che ne consegue. Senza negare queste differenze, bisogna fondarle piuttosto sulla constatazione storica che si tratta di due stili completamente diversi di vivere il MO presenti già nel Nuovo Testamento e che con la nascita e sviluppo degli ordini mendicanti medievali hanno acquistato piena legittimità all'interno della Chiesa: un modo residenziale (diocesano) e un altro itinerante (religioso) di essere presbitero. La vocazione del presbitero religioso o del religioso presbitero sarebbe una vocazione tutta speciale che preesiste sia al MO come alla VC, e non deve assolutamente considerarsi la semplice congiunzione di tutte e due. Ma oltre ai tentativi di fondare il MO del presbitero religioso o del religioso presbitero sulle origini storiche del cristianesimo, o sulla particolare spiritualità e prassi pastorale, bisogna approfondire la riflessione sulla ragionevolezza in se stessa di queste vocazioni.

3. Le posizioni più incisive vengono da autori gesuiti (O'Malley, Daley, Taborda e Costa), ma non solo, come per esempio Philibert O.P. e Power O.M.I. Da parte nostra ci chiediamo se l'identità del presbitero religioso possa fondarsi solo sulla differenza della spiritualità o del modo di agire. Se la risposta è affermativa, si rimane ancora dentro lo schema conciliare, schema che bisogna superare perché non assume né la distinzione *de facto*, che si opera a livello dell'esercizio concreto del ministero, né quelle distinzioni *in re* proprie delle realtà che sono diverse (se continua ad essere vero che l'agire segue l'essere). Il fatto che il Concilio non abbia distinto tra i due modi *ex radice*, è ragione sufficiente per non farlo adesso?

L'ambiguità della situazione presente è evidenziata anche dal fatto che non esiste una giustificazione teologica e canonica dell'esistenza dei presbiteri religiosi, i quali finora hanno accettato passivamente l'assenza

di una loro specifica “identità ecclesiale”. E quando hanno voluto porre qualche rimedio al malessere diffuso che nasce dalla mancanza d’identità, l’hanno cercato in una sintesi tra il MO e la VC o sottolineando la dimensione religiosa della loro vocazione. Ma per i risultati ottenuti sembra che il rimedio non sia stato efficace. Gioverebbe molto in questa situazione evidenziare il significato dei presbiteri religiosi nella storia della Chiesa, ma soprattutto nell’evoluzione del MO. Il presbitero religioso vive una doppia crisi d’identità o, per dirlo con Philibert, soffre una doppia dislocazione simbolica: quella ecclesiale, in cui i presbiteri religiosi devono trovare la loro identità all’interno della Chiesa, dato che negli ultimi decenni si è posta l’enfasi sul presbiterato diocesano; e quella della società civile secolarizzata che esige dal presbitero religioso e da tutta la Chiesa l’aggiornamento dei carismi per compiere la loro missione nel mondo contemporaneo<sup>83</sup>.

Una via di uscita sembra quella indicata da Costa: riconoscere che il presbitero religioso e il religioso presbitero sono una vocazione speciale nella Chiesa, che non è quella di essere presbitero e religioso, o religioso e presbitero, ma un’unità chiara con una identità distinta preesistente. Essi non devono trovare la loro identità in una sintesi istituzionale o personale di quello che si dice del presbitero diocesano da una parte o del religioso da un’altra. È vero che gli istituti religiosi devono essere molto attenti sia al loro carisma particolare che alla loro evoluzione storica; recuperare questa memoria è essenziale per la sopravvivenza dell’istituto nella fedeltà alle intenzioni del fondatore e ai bisogni pastorali della Chiesa<sup>84</sup>. Però l’intenzionalità della ricerca deve essere quella di ritrovare un’identità propria nel presbiterio universale della Chiesa, identità che incontra, lo ripetiamo, difficoltà ad essere riconosciuta ufficialmente. Quale identità ritrovare, se non viene riconosciuta?

4. Tuttavia il più grande ostacolo per portare avanti questo programma, continua ad essere l’assenza di una teologia del MO del presbitero

---

<sup>83</sup> Bisognerebbe forse anche accennare al fatto che gli istituti presbiterali e religiosi dovrebbero aggiornare pure la loro idea di Chiesa, secondo quello che la Chiesa pensa di se stessa. È chiaro che questo è difficile da realizzare quando la loro identità non viene riconosciuta da colei che vuole essere accettata senza condizioni.

<sup>84</sup> Un tema proprio dei presbiteri religiosi vincolati agli istituti pontifici è l’essenzone, dato che rispecchia una dimensione propria della loro vocazione, quella dell’universalità. L’argomento meriterebbe di essere approfondito nelle sue implicazioni teologiche, così come nelle sue conseguenze canoniche pratiche (specialmente in rapporto con le chiese particolari). È interessante notare anche la preoccupazione crescente nel clero diocesano per sviluppare la dimensione universale della loro vocazione. Castellucci (cf «A trent’anni dal Decreto *Presbyterorum Ordinis...*», *cit.*, 255-257), per esempio, fa riferimento a una dimensione universale propria della missione del presbitero che non è contraria alla sua particolare vocazione per una chiesa particolare.

religioso, ancora da formulare. Essa dovrebbe provare storicamente, nella comunità apostolica, la presenza dei due modi di esercitare il MO, il residenziale e l'itinerante. Successivamente, seguire lo sviluppo di queste tendenze nella storia, specialmente nel Medioevo e nella modernità, affinché, a partire dall'elemento biblico e storico, si possa avviare una riflessione teologica nella prospettiva di una ecclesiologia di apertura e di comunione come quella promossa dal Vaticano II. All'interno di questo orientamento, recuperando le due tendenze principali nella teologia del MO, quella cristologica e quella ecclesiologica, si potrebbe ipotizzare che la prima corrisponda a un orientamento più religioso e la seconda a una tendenza più diocesana nell'esercizio del MO. Tuttavia questi sono indirizzi di studio che richiedono di essere approfonditi in vista di un'ulteriore e più matura conferma.