



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Castellucci, Erio

Modelli di ministero sacerdotale nella storia

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp. 285-308

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba-PR, Brasil

Disponibile in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748256002>

► Come citare l'articolo

► Numero completo

► Altro articolo

► Home di rivista in redalyc.org

redalyc.org

Sistema d'Informazione Scientifica

Rete di Riviste Scientifiche dell'America Latina, i Caraibi, la Spagna e il Portogallo

Progetto accademico senza scopo di lucro, sviluppato sotto l'open acces initiative



Modelli di ministero sacerdotale nella storia

Models of priestly ministry in the history

Modelos de ministério sacerdotal na história

Erio Castellucci*

Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna, Italia

Riassunto

Questo articolo vuole specificare i modelli di ministero sacerdotale più caratteristici nella Storia della Chiesa: missionario, cultico, sacrale, pastorale, presidenziale e funzionale. Di ogni modello l'Autore ci presenta l'origine, lo sviluppo storico-teologico, le possibili deformazioni, l'assunzione eventuale di qualche prospettiva o di certi elementi da parte del Vaticano II, nonché lo stato della sua ricezione nella Chiesa contemporanea. In questo caso, modello non viene inteso in senso prescrittivo, ma piuttosto euristico. Ciò nonostante, la verifica dei modelli può servire ad una più lucida percezione e una più oggettiva valutazione delle procedure ecclesiali, soprattutto quelle concernenti i ministeri.

Parole-chiavi: Ministero. Chiesa. Sacerdozio. Sacramenti.

* EC: dottore, e-mail: erio.castellucci@email.it

Abstract

This article aims to classify specific models of priestly ministry in the Church's History as: missionary, cultic, sacral, pastoral, presidential and functional. For each model the Author presents the origin, the historic and theological development, the deviations, the eventual assumption of its perspective or some of its elements present in the Second Vatican Council, also its contemporary reception in the Church. In this approach, models do not have a normative meaning, but heuristic. In this way, "model" can be useful to a better perception, and more objective evaluation of ecclesial practices, specifically on ministries.

Keywords: Ministry. Church. Priesthood. Sacraments.

Resumo

O artigo se propõe individuar alguns modelos de ministério sacerdotal ao longo da história da Igreja: missionário, cultural, sacral, pastoral, presidencial e funcional. De cada modelo se apresenta a origem, o desenvolvimento histórico e teológico, as deformações, a eventual assunção de sua perspectiva ou de algum elemento seu no Vaticano II e o estado de sua recepção na Igreja contemporânea. Modelos, aqui, não têm uma função prescritiva, mas heurística. Podem, contudo, ser úteis para uma percepção mais clara e uma avaliação mais objetiva das práticas eclesiais, especificamente, ministeriais.

Palavras-chave: Ministério. Igreja. Sacerdócio. Sacramentos.

Introduzione

Nella storia della Chiesa si possono individuare alcuni “modelli” di ministero sacerdotale, che si mescolano tra di loro e spesso danno origine a figure complesse di ministri: missionario, culturale, pastorale, sacrale, presidenziale e funzionale. Nessuno di questi modelli — pur essendo in qualche modo tutti agganciati al Nuovo Testamento — può ritenersi *da solo* in grado di identificarsi con una sorta di “modello neotestamentario”,

quasi che dai primi scritti cristiani emergesse un solo modello di ministero. Il Nuovo Testamento non ha infatti alcun interesse per una visione sistematica dei ministeri se non, in forma appena germinale, negli scritti tardivi detti “Lettere pastorali”.

La situazione generale dei ministeri nel Nuovo Testamento è infatti notoriamente dinamica e in movimento. La base comune della ministerialità è il mandato che Gesù affida ai Dodici e ai quali poi si riconnette anche Paolo, il quale si colloca — sebbene ultimo — sulla scia apostolica (1Cor 15,3-8). Gli *apostoli* scelgono poi, mentre ancora sono in vita, dei *collaboratori* che li affiancano e a volte li sostituiscono nel ministero; nelle Lettere Pastorali viene infine abbozzata una sorta di teologia della *successione*, con la menzione anche dell’importante gesto dell’imposizione delle mani per il ministero (almeno due testi sono sicuri: 1Tim 4,4 e 2Tim 1,6).

Dentro a questo quadro generale, però, non è facile cogliere la specificità delle diverse figure ministeriali che compaiono nel Nuovo Testamento, il loro reciproco rapporto ed il contenuto del loro servizio. La *terminologia* è infatti fluttuante ed imprecisa: oltre alla triade divenuta poi classica di sorvegliante-vescovo, anziano-presbitero e diacono-servo (tre ministeri non sempre distinguibili tra loro e in alcuni casi certamente sovrapponibili), compaiono molti altri termini: si parla dei Sette (At 6), di profeti, maestri, evangelisti, pastori, capi (*hegumenoi*) e presidenti (*proistamenoi*). L’indefinitezza della terminologia è dovuta ad un duplice motivo: l’attesa della parusia imminente, che sconsigliava una strutturazione troppo dettagliata dei ministeri, e la presenza diretta o indiretta degli apostoli che erano di fatto considerati i ministri delle comunità (CASTELLUCCI, 2006, p. 11-78).

Modello missionario: il ministro evangelizzatore per suscitare la fede

Data la fluidità dei dati neotestamentari, natura e funzione dei ministeri vi sono tutt’altro che definite: è comunque possibile dire con una certa sicurezza che né la presidenza eucaristica né quella della comunità rappresentano i compiti caratteristici dei ministri neotestamentari, bensì l’annuncio del Vangelo. Il ministro cristiano, specialmente nei primi

decenni dopo gli eventi pasquali, è essenzialmente colui che proclama la buona notizia di Cristo morto e risorto: è attorno ad essa che si raccolgono le comunità, si battezza, si celebra la cena del Signore, si vive la fraternità. E in un certo senso battesimo, eucaristia e vita fraterna facevano parte dell'itinerario di annuncio e accoglienza del vangelo.

Mi limito a richiamare, a questo riguardo, il fatto che per Paolo la celebrazione eucaristica stessa è parte della tradizione che lui ha ricevuto e che a sua volta trasmette; la formula della *paradosis* è utilizzata da Paolo in 1Cor due volte, la prima per trasmettere il gesto eucaristico di Gesù nell'ultima cena (1Cor 11,23-26) e la seconda, in una sorta di parallelismo teologico, per trasmettere il *kerygma* pasquale (1Cor 15,3-8); quasi a dire che eucaristia e *kerygma* sono i due pilastri della *traditio* cristiana, dell'annuncio che va trasmesso e custodito.

D'altra parte il vero gesto "sacerdotale" è per Paolo l'offerta dei pagani come sacrificio gradito a Dio: in Rom 15,16, Paolo utilizza l'intera gamma dei termini culturali per esprimere non più il sacrificio rituale ma l'azione evangelizzatrice; egli si definisce infatti "*leitourgòs* di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro (*hierourgéin*) del vangelo di Dio, perché i pagani divengano una oblazione (*prosphorà*) gradita, santificata dallo Spirito Santo"; il sacerdozio o ufficio sacro esercitato da Paolo non consiste quindi nell'offerta rituale ma nell'annuncio del vangelo ai pagani; il sacerdozio antico è ormai l'apostolato dell'annuncio (PONTHOT, 1986, p. 254-262; WIÉNER, 1963, p. 399-404).

L'annuncio del vangelo appare quindi la categoria onnicomprensiva del ministero apostolico, che ingloba anche la dimensione sacramentale-rituale e il compito di raccogliere la comunità. In alcuni termini, come "maestro" e "profeta", è evidente come sia l'annuncio a definire il ministero. In altri non è tanto evidente nella terminologia quanto nella prassi: se ad es. i Sette erano stati istituiti per il "servizio delle mense", in modo da lasciare liberi gli apostoli per la preghiera e l'evangelizzazione (At 6,1-4), di fatto poi il diacono Stefano appare un esperto esegeta e predicatore della parola (At 7) e il diacono Filippo si dedica esplicitamente all'annuncio del vangelo (At 8,5-6.26-40). Si comprende del resto il motivo del primato dell'evangelizzazione: nei primi decenni dopo la Pasqua la nuova fede deve essere dovunque predicata per poter radunare le comunità, solo

dopo — un “dopo” logico ma anche cronologico — ci si poteva dedicare alla celebrazione eucaristica e alla guida pastorale della comunità.

Il compito dell’annuncio mantiene una priorità, tra le funzioni del ministro, per tutta l’epoca patristica; anche quando si faranno strada il modello culturale e quello sacrale — come vedremo — i Padri portano avanti l’idea che il ministro, specialmente il vescovo, è “il difensore della verità” (MORESCHINI, 2000, p. 8-81). I grandi vescovi dei primi secoli cristiani infatti si percepiscono, a fronte delle eresie o della prevaricazione del potere politico, come i baluardi della fede contro i pericoli, a difesa del popolo che ne rimarrebbe schiacciato (PADOVESE, 1992).

Quando, con il sorgere e il diffondersi della forma parrocchiale di Chiesa, i presbiteri diventeranno per lo più “parroci” e i vescovi rappresenteranno i grandi amministratori della diocesi, la spinta evangelizzatrice si ridurrà e prenderà il sopravvento il modello culturale. La convinzione, diffusa nel basso Medioevo, che ormai tutti i popoli fossero entrati in contatto con il Vangelo, mise ulteriormente in sordina la prassi missionaria. Le parrocchie e le diocesi della prima metà del secondo millennio patiscono una grave incuria pastorale dal punto di vista dell’annuncio del Vangelo, anche a motivo dell’ignoranza dei preti, spesso ordinati solo per dire Messa, e della nomina di vescovi disinteressati alle diocesi loro affidate e tante volte neppure residenti in esse. La predicazione in certe zone venne affidata quasi esclusivamente ai religiosi — da quando nel XIII sec. nacquero gli ordini mendicanti — mentre il clero cosiddetto “secolare” la trascurava gravemente.

Riferendosi alla parrocchia prima del Concilio di Trento, scrive V. Bo:

Leggendo i testi dell’epoca si rileva che la catechesi è pressoché inesistente; l’omelia domenicale sporadica. Dietro e dentro le righe dei canoni conciliari di questo periodo si tocca con mano questo stato di abbandono delle popolazioni anche da parte dei parroci. Simili sono le condizioni materiali in cui versano gli edifici di culto. Non solo, ma in parecchie chiese — specie rurali — mancano arredi, paramenti, vasi sacri, rituali, messali... le finestre sono scompagnate, i tetti fatiscenti, le mura decrepite... (BO; DIANICH; CARDAROPOLI, 1986, p. 23).

Entro questo contesto si comprende anche la reazione di Lutero, che condensò la sua visione del ministero — sulla quale torneremo più avanti — in un breve scritto dal lungo titolo: “Secondo la Scrittura una assemblea o comunità cristiana ha il diritto e la facoltà di giudicare ogni dottrina e di chiamare, insediare e destituire i dottori” (VINAY, 1967, p. 639-651). Ogni battezzato per lui è annunciatore e interprete della parola di Dio e tuttavia è utile, per “ordinare” la vita della comunità, che qualcuno assuma a nome di tutti l’*ufficio del predicatore*; anzi, benché non fondato su un sacramento, esso risulta necessario nella pratica e in base al mandato missionario di Cristo. Dato che la comunità ha diritto alla predicazione, è necessario che elegga un uomo che svolga questo compito per un certo periodo:

Cristo [...] toglie ai vescovi, ai dotti e ai concili il diritto e il potere di giudicare della dottrina e lo dà a tutti i cristiani e ad ognuno di essi, dicendo, in Giovanni X: “Le mie pecore conoscono la mia voce” [...]. La comunità che possiede il Vangelo può e deve eleggere e chiamare dal suo seno chi al suo posto insegna la parola (VINAY, 1967, p. 643, 648).

Il Concilio di Trento reagì all’assolutizzazione luterana del compito di annunciare il Vangelo presentando, per reazione uguale e contraria, il compito di offrire il sacrificio eucaristico come elemento essenziale del “sacerdozio”. L’ufficio di predicare, nei decreti dogmatici di Trento, è menzionato solo in negativo, come condanna dell’idea che il sacerdozio sia dato in vista del *nudum ministerium praedicandi* (DS 1771). La predicazione della parola di Dio viene invece inserita da Trento fra i compiti sacerdotali nei decreti di Riforma, entro una concezione decisamente pastorale del sacerdozio, sulla quale ci fermeremo tra poco. Purtroppo le due parti — dogmatica e giuridica — non comunicano tra di loro nel *corpus tridentino*.

Occorre attendere il Vaticano II, con il pieno reintegro del *munus docendi* tra i compiti essenziali del prete e del vescovo, per vedere pienamente riabilitato il motivo missionario dell’annuncio del Vangelo (in particolare PO 5). Subito dopo il Vaticano II, e a seguito della sua dottrina, alcuni teologi hanno adottato la categoria di “missione” e il compito della predicazione come chiave di lettura globale del ministero ordinato.

Possiamo ricordarne due, molto diversi tra loro come formazione e impianto teologico: J. Ratzinger, che nel 1968 insisteva sulla novità del ministero cristiano rispetto al sacerdozio veterotestamentario e pagano, segnalando la “tentazione cattolica” di ristabilire un’eccessiva continuità tra le due concezioni, e assumendo invece la “missione” come filo conduttore del ministero neotestamentario (RATZINGER, 1968, p. 347-376); e K. Rahner, che deriva dalla sua idea di Chiesa che, in quanto “sacramento di salvezza”, è la permanente attualizzazione della “parola esibitiva” (che realizza ciò che proclama) pronunciata da Dio in Cristo: è per poter proclamare in tutte le concrete situazioni umane questa parola, che la Chiesa necessita di una guida al proprio interno; il ministero sacerdotale si comprende così come *l'autorevole proclamazione della Parola della Chiesa* ai singoli: nell’annuncio della parola consiste la sua essenza (RAHNER, 1966, 1969a, p. 91-118, 1969b, p. 194-197).

Modello culturale: il ministro uomo dei sacramenti

Tenendo ben presente, come sopra accennato, che nessun ministro cristiano viene chiamato “sacerdote” dagli autori del Nuovo Testamento, per marcare la differenza sostanziale rispetto al sacerdozio antico e la novità del ministero cristiano, è da rilevare come dentro all’indubitabile primato dell’annuncio, ai ministri cristiani vengano attribuiti esplicitamente anche compiti che oggi definiremmo “sacramentali”. Se non viene mai detto esplicitamente che un vescovo o un presbitero presiedano l’eucaristia, è però evidente — sulla linea del mandato ricevuto dai Dodici nell’ultima cena ed esercitato anche da Paolo (At 20,7-12) — che l’eucaristia celebrata nelle varie comunità doveva essere presieduta da un ministro riconosciuto; e perciò quando Ignazio di Antiochia, all’inizio del II secolo, presenterà il vescovo come presidente dell’eucaristia e della comunità, lo farà senza dare l’impressione che si trattasse di una *quaestio disputata*; ne possiamo dedurre che si trattava di una prassi già diffusa in varie e distanti zone dell’impero (CATTANEO, 2006, p. 497-539).

A partire dal III secolo con Tertulliano (per i vescovi) e dal IV secolo (anche per i presbiteri) si afferma poi sempre più chiaramente quella

“sacerdotalizzazione” del ministero che il Nuovo Testamento aveva intenzionalmente evitato. Il passaggio all’uso di *sacerdos* per indicare il ministro cristiano, vescovo e prete, è strettamente legato al tema della presidenza eucaristica. Gy (1957, p. 125-145), Tillard (1973, p. 481-514), Grelot (1998, p. 132-155), ed altri che hanno studiato l’evoluzione del ministero nei primi secoli, hanno evidenziato una sequenza di passaggi che ha condotto alla sacerdotalizzazione del ministero (valutando il fenomeno più o meno positivamente): il vescovo/il prete presiede l’eucaristia tenendo le parti di Cristo; ma l’eucaristia è l’atto supremo del sacerdozio di Cristo (teologia di Eb) ed è un sacrificio (a partire da *Didaché* XIV,1-3); quindi colui che la presiede compie un atto sacerdotale e può essere legittimamente chiamato “sacerdote”. Per Tillard (1973) si tratta di un caso di legittimo sviluppo del dogma, anche se occorre chiedersi se non sia necessaria una maggiore prudenza nell’adottare un linguaggio volutamente evitato dal Nuovo Testamento: dato che il linguaggio è strettamente connesso con il contenuto.

La sacerdotalizzazione del ministero raggiunge il suo culmine nell’epoca medievale, quando il “sacerdozio”, senza distinzione sostanziale tra prete e vescovo, consiste essenzialmente nell’offrire il sacrificio eucaristico e nell’assolvere dai peccati. Questa visione, già chiaramente teorizzata da San Girolamo (*Commentarium in Epistulam ad Titum* I,5; PL 26, p. 562-563; *Epistula* CXLVI, 1 a *Evangelus*; PL 32, p. 1194) con l’asserita uguaglianza sacramentale tra presbiteri e vescovi, raggiunge la sua forma compiuta in Tommaso d’Aquino, il quale afferma che dall’ordinazione sacerdotale deriva un duplice potere: il primo è dato in ordine al *Corpus Christi verum* e il secondo al *Corpus Christi mysticum* (CARPIN, 1988, p. 143-89). Di fatto gli unici due passi neotestamentari che influivano sulla teologia del ministero ordinato finirono per essere quello dell’istituzione dell’eucaristia nell’ultima cena e quello della consegna agli apostoli da parte dei Gesù del potere di rimettere/ritenere i peccati. La comunità rimaneva sullo sfondo, e non entrava teologicamente nella determinazione del ministero sacerdotale. Non dimentichiamo che i monaci e i religiosi ricevevano normalmente l’ordinazione sacerdotale, senza ricevere con ciò necessariamente l’abilitazione alla presidenza della comunità.

Il modello culturale entra a pieno titolo nel Concilio di Trento — dove serve a contrastare la negazione luterana del sacerdozio ordinato e la riduzione del ministero a delega comunitaria per la presidenza dell’annuncio. La dottrina di Trento si può riassumere in queste affermazioni della sessione XXIII sull’Ordine: Cristo ha istituito il sacerdozio, trasmettendo agli Apostoli e ai loro successori “il potere di consacrare, offrire e distribuire il suo corpo e il suo sangue, come pure di rimettere e ritenere i peccati” (DS 1764; can. 1, DS 1771). Da Trento al Vaticano II il modello culturale è dominante, tanto che si usa semplicemente “sacerdote” per indicare il presbitero sia nei documenti magisteriali sia nei manuali e nei libri di asceti. Il Vaticano II ribadirà un primato “ontologico” del *munus sanctificandi*, ma lo toglierà da quel trono solitario sul quale era stato posto da oltre un millennio.

Dopo il Vaticano II, tuttavia, non mancano teologi e commentatori che rilanciano la concezione culturale del ministero. Basterà ricordarne due: Miralles (1975, p. 409), dopo avere definito il sacerdote “uomo di Dio”, “strumento per dare alle anime la grazia, per comunicare a ciascuno la salvezza conseguita da Gesù Cristo”, afferma che il suo essere si manifesta nella celebrazione del culto, nel quale egli è mediatore, associato a Cristo, nei confronti degli uomini (1975, p. 413-4). Nicolau (1967, p. 125-146), in un suo commento a PO, interpreta il decreto nella linea di una deduzione diretta dalle caratteristiche del sacerdozio di Cristo a quelle del sacerdozio presbiterale; perciò i preti sono mediatori tra Dio e gli uomini, perché vivono tra gli uomini per innalzarli a Dio; e il loro sacerdozio si realizza essenzialmente nel compito di sacrificare, “che è lo specifico del sacerdote in tutte le religioni” (NICOLAU, 1967, p.130-131).

Modello sacrale: il ministro “uomo di Dio” e “alter Christus”

Una variante del modello culturale — o forse una sua specificazione che di fatto le si presenta inscindibile — è il modello sacrale, chiamato anche, da G. Moioli per primo, modello “dionisiano”. Se infatti elementi di sacralizzazione del ministero erano già presenti nel *Dialogo sul sacerdozio* di Giovanni Crisostomo (1978, III, 4-5), fu però l’opera pseudonima di

Dionigi Areopagita, diffusa in Occidente a partire dal VII secolo, a propagarla dovunque. Nella sua *Gerarchia ecclesiastica* il modello sacrale trasforma la persona del ministro in “mediatore” vero e proprio, considerandolo superiore ai “semplici fedeli” e capace di fare da ponte tra cielo e terra, mondo divino e umano. Scrive ad es. Dionigi (1981) parlando del vescovo:

la sacra guida deve partecipare e riempirsi dei beni che saranno donati da Dio ad altri per mezzo di lui: solo così li potrà comunicare ad altri [...]. Come infatti per influsso degli splendori solari le sostanze più fini e più trasparenti prima si riempiono del chiarore che entra in loro e poi alla maniera del sole trasmettono a quelle che vengono dopo la luce che le supera completamente, così non bisogna osare di trasmettere agli altri tutte le cose divine se non si è divenuti conformi a Dio in massimo grado in tutto il proprio stato.

Nel Medioevo il modello sacrale si sposò perfettamente con quello cultuale, tanto da costituire con esso “una carne sola”: e quando poi, nel XVII secolo, la scuola di spiritualità oratoriana sorta in Francia cercherà di elevare la spiritualità sacerdotale anche attraverso la prospettiva del “sacerdos alter Christus”, darà un altro contributo alla sacralizzazione della figura del prete (GERARDI, 1981, p. 111-123). All’“alter Christus” si accompagna spesso l’idea dionisiana — esclusa come vedremo da Agostino — del ministro come “mediatore” tra Dio e gli uomini. Nel magistero precedente il Vaticano II, da Leone XIII a Pio XII, vengono ripetutamente menzionate la prospettiva del “sacerdos alter Christus” e del sacerdote come “intermediario” tra Dio e il popolo, tra il cielo e la terra (CASTELLUCCI, 2006, p. 187-192).

Con questo modello si sposa perfettamente il sacerdozio esercitato dai monaci e dai religiosi, la cui vocazione costituiva uno “stato di perfezione” superiore: del resto la riforma gregoriana, a partire dall’XI secolo, aveva trasferito sui sacerdoti “secolari” — nell’intento di risollevarne i costumi — le forme della spiritualità monastica (SCHATZ, 1997, p. 165-180).

Il Vaticano II prenderà decisamente le distanze dal modello “sacrale”, rifiutando sistematicamente di inserire nei suoi testi sia l’espressione “sacerdos alter Christus” sia la prospettiva della “mediazione”, pur

entrambe richieste da diversi padri conciliari¹. E tuttavia, anche in questo caso, alcuni teologi e commentatori del Vaticano II attribuiranno questo modello sacrale allo stesso Concilio. È il caso, ad esempio, di uno studio di Leal Luque (1971, p. 37-55) sulla trasmissione del sacerdozio di Cristo nella dottrina conciliare, che prospetta una deduzione della trasmissione del sacerdozio da Cristo agli apostoli e da questi a vescovi, preti e diaconi. L'insistenza dell'autore è sulla trasmissione *diretta*, cioè non mediata dalla Chiesa. Così egli può scrivere: "è effetto comune ad ogni carattere sacramentale la configurazione con Cristo; però solo l'Ordine ha per fine specifico la configurazione con Cristo-Sacerdote-Ministro [...]. Un solo sacerdozio, del quale l'ordinato è sacramento, ministro, vicario, strumento vivo e *alter Christus*" (LEAL LUQUE, 1971, p. 42). Gli fa eco il canonista Pons (1966, p. 530-531), che ripropone come medicina contro il funzionalismo la visione del "sacerdos alter Christus", giungendo a dire che il Concilio ha inquadrato la missione del sacerdote nei termini di "mediazione di grazia", poiché egli "deve ottenere per gli altri quelle grazie che essi non sono in grado di ricevere per la loro debolezza".

Modello pastorale: il ministro pastore che dà la vita per il gregge

Che l'idea di "pastore" sia una di quelle più complete per tracciare una teologia del ministero ordinato è un dato di fatto: essa – come mostra uno studio di von Balthasar (1970, p. 39-45), permette di individuare un "filo rosso" che parte addirittura dal Dio-pastore del suo popolo (Ez 34), passa attraverso Gesù Buon Pastore che dà la vita (Gv 10; Ebr 13,20; 1Pt 2,24; 5,4), continua in Pietro inviato a pascere le pecore/gli agnelli di Gesù (Gv 21,15-17) e sfocia nei ministri cristiani detti "pastori" già nel Nuovo Testamento (At 20,28; 1Pt 5,2; Ef 4,11). Di fatto la componente pastorale del ministero è bene attestata fin dalle origini.

¹ Più volte i padri conciliari chiesero di inserire la formula "sacerdos alter Christus" (AS II, II, 270. 710; III, IV, 247. 344. 435. 462. 475-476. 549. 568. 572. 623. 931; IV, V, 315. 421. 514. 515. 548) e il concetto del sacerdote "mediatore" (AS II, II, 354. 837; III, IV, 568. 572. 626. 662. 855; IV, V, 25. 315. 414).

A partire però almeno da Agostino e da Gregorio Magno la categoria di “pastore” serve ad indicare un modello ministeriale ben distinto da quella cultuale e sacrale. Agostino, convinto che il *praeesse* del ministro sia finalizzato non all’aumento della sua personale dignità ma al *prodesse* (AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 19), rifiuta contro il donatista Parmeniano di applicare l’idea di “mediatore” al vescovo; Parmeniano aveva detto che i vescovi devono essere uomini senza macchia, perché se in loro si trova un peccato non possono essere “mediatori” e quindi trasmettere agli uomini i doni di Dio. Agostino gli risponde — conforme alla propria teologia sacramentaria — che la salvezza nella Chiesa dipende dal sacerdote eterno che è Cristo, il quale solo può essere detto “mediatore”, e non dai vescovi, che sono peccatori come gli altri uomini. Nemmeno l’apostolo Paolo, continua Agostino, si è mai arrogato il titolo di mediatore tra Dio e il popolo (AGOSTINO, *Contra Parmenianum*, II, 8, 16). Il vescovo di Ippona presenta invece una spiccata teologia “pastorale” del ministero.

Se infatti al vescovo è allestito un seggio più elevato, è perché tocca a lui sorvegliare, cioè custodire, il popolo [...]. Occorre una tale disposizione che, sebbene collocati quassù, in virtù dell’umiltà ci sentiamo sotto i vostri piedi, e insieme preghiamo per voi, affinché colui che conosce i vostri sentimenti vi custodisca [...]. Quanto a noi, infatti, è vero che vi custodiamo in forza dell’ufficio affidatoci, ma rispetto al sommo Pastore siamo delle pecore come voi. A considerare il posto che occupiamo, siamo vostri maestri, ma rispetto a quell’unico Maestro, siamo vostri condiscipoli e frequentiamo la stessa scuola. (AGOSTINO, *Expositiones in Psalmos*, CXXVI, 3)

Pur apprezzando l’elevatezza del *ministero* episcopale, Agostino evita la sacralizzazione della *persona* del vescovo. È il *locus* che occupa il vescovo ad essere “altus”, non la sua *persona*: la quale, anzi, deve porsi “sub pedibus vestris”, poiché anche il vescovo è “sub illo Pastore” e “sub illo Magistro”. Il motivo pastorale del ministero è poi ripetuto continuamente nella *Regola pastorale* di papa Gregorio magno, vero e proprio *vademecum* del vescovo e del prete per tutto il periodo medievale (LOVATO, 1995).

Il motivo pastorale non è mai andato perduto lungo la storia: persino nel momento di maggior splendore di quello cultuale-sacrale — il Medioevo e segnatamente Tommaso — è stato riaffermato e spesso coniugato con l'altro. Pensiamo alla riflessione tomista sullo stato di perfezione episcopale, dove il Dottore angelico si esprime in favore della superiorità dei vescovi sui religiosi e i monaci, in quanto questi ultimi si dedicano alla contemplazione che è di per sé superiore all'azione, ma i primi devono trasmettere ad altri le cose contemplate (Valsecchi, 1963, p. 413-438), che costituisce il germe di quella che poi diventerà la nozione di "carità pastorale" e trova prodromi persino nella visione angelica e sacrale del ministero che era portata avanti da Giovanni Crisostomo (1978, II, 4), quando afferma la superiorità dello stato episcopale rispetto a quello monastico: "colui infatti che si esercita nell'ascesi reca vantaggio solo a se stesso; il frutto invece della cura pastorale si allarga a tutto il popolo".

Se non è andato mai perso, è vero che però il modello pastorale è stato spesso riassorbito dal modello cultuale per tutta l'epoca medievale (ed anche oltre), essendovi un numero di preti ordinati di gran lunga eccedente il numero delle parrocchie, e vivendo costoro nel migliore dei casi dello *stipendium Missae*, continuava anche ad esistere il prete-non-parroco, che sostanzialmente "celebrava la Messa" e non aveva giurisdizione sul territorio né mandato di predicare.

Tipico è il Concilio di Trento, nel quale non si trova solo il modello cultuale — come sopra evidenziato — ma anche quello pastorale, là dove Trento afferma che i vescovi e i presbiteri devono essere appunto pastori del gregge loro affidato. Solo che mentre il modello cultuale viene recepito e rilanciato nella parte dogmatica, quello pastorale si trova quasi esclusivamente nei decreti di riforma. È qui che il presbitero e il vescovo vengono invitati ad essere "pastori" del loro gregge, e non solo funzionari o liturghi: l'obbligo della residenza per i parroci e i vescovi, il dovere della santità di vita, la prescrizione delle visite pastorali periodiche, l'istituzione dei Seminari come luoghi di formazione approfondita, e così via, indicano la precisa volontà, da parte del Concilio, di dare vita ad un clero inserito nel popolo di Dio, modellato sulla figura di Cristo pastore. Si legge nel lunghissimo e fondamentale can. 1 dei decreti sulla riforma della sessione XXIII:

siccome per divino comando tutti coloro ai quali è affidata la cura pastorale hanno il dovere di conoscere il gregge, offrire per esso il sacrificio, pascerlo con la predicazione della parola di Dio, con l'amministrazione dei sacramenti e l'esempio di ogni buona opera, mostrarsi paternamente premurosi verso i poveri e le altre persone bisognose, oltre che assolvere tutti gli altri impegni pastorali [...], il Santo Sinodo esorta insistentemente perché, memori dei divini comandi, essi siano di esempio al loro gregge, e lo governino e guidino in giustizia e verità (COD 744, 24-32, trad. nostra).

Da Trento esce quindi, per così dire, un ministero sezionato: dal punto di vista teologico il sacerdote — prete e vescovo — è essenzialmente l'uomo del culto e del sacrificio, mentre dal punto di vista pratico è sostanzialmente l'uomo dedicato al gregge. La “figura ideale” di vescovo (e di prete) dopo Trento è quella di Carlo Borromeo che ha profondamente e beneficamente influenzato gran parte dell'Europa, tanto da condurre gli storici a individuare un “modello carolino” (JEDIN; ALBERIGO, 1985). Resta la dicotomia teorica — felicemente risolta nella pratica ministeriale della maggior parte dei preti: si pensi solo al curato d'Ars e alle generazioni di preti che ha ispirato — tra le due presidenze: quella eucaristica, fondata sul sacramento ed avente quindi origini teologiche, e quella comunitaria, fondata invece sul diritto ed avendo quindi origini canoniche.

Il modello pastorale, oltre che essere pienamente accolto dal Vaticano II sotto la categoria di *munus regendi* o *pascendi* (PO 6), è fondamentale nella formazione dei Seminari nel mondo, come attesta il titolo stesso dell'Esortazione *Pastores dabo vobis* (EV, 13, p. 1154-1553).

Modello presidenziale: il ministro guida e “parroco” della comunità

Il modello presidenziale — i ministri guide stabili di una comunità — si può cogliere già nel termine *proistaménos*. Il Nuovo Testamento parla del compito di presidenza in Rom 12,8 e in 1Tess 5,12. In Rom è menzionato dopo altri cinque doni (profezia, diaconia, insegnamento, esortazione, “dare”) e prima di un altro (compiere opere di misericordia); il presiedere deve essere esercitato “con diligenza” (*en spoudé*). In 1Ts Paolo esorta la comunità

ad “aver riguardo per quelli che faticano tra di voi, che vi sono preposti (*proistaménous*) nel Signore e vi ammoniscono”. Dell’attività di questi “presidenti”, dunque, non si dice nulla, se non che “ammoniscono” i cristiani: se con ciò si debba intendere solo la cura dell’armonia nella comunità, oppure anche un annuncio esplicito del Vangelo, o magari entrambe le cose, è una questione aperta. Non risulta comunque neppure in questo caso una presidenza esplicita della celebrazione eucaristica e neppure si dice che questi presidenti siano i presbiteri. Si può ricondurre ad una funzione presidenziale anche il dono di “governare”, ultimo della lista dei carismi di 1Cor 12,28.

Già nella patristica del II secolo è testimoniata la stretta unione tra presidenza eucaristica e presidenza comunitaria. *Didaché* non è ancora su questa linea, poiché — senza mai menzionare i presbiteri — sembra comunque supporre che la prima era esercitata normalmente dai ministri itineranti (apostoli, profeti e maestri) e solo a modo di “supplenza” da ministri stabili (vescovi e diaconi: forse lo stesso ministero?), i quali appaiono in tal modo subordinati ai primi (*Didaché* X, 7; XVI, 1-2). La più antica sicura attestazione di una doppia presidenza presbiterale-episcopale si trova in *Clemente Romano*. Egli parla, oltre che dei diaconi, anche dei vescovi e dei presbiteri (forse ancora sovrapponendoli), indicandoli come guide-*hegoumenoi*, e attribuendolo loro anche il compito di portare le offerte (*Lettera ai Corinzi* XLIV,1-5). Per Ignazio di Antiochia, come è noto, la presidenza della comunità e dell’eucaristia spetta al vescovo, mentre il presbiterio, come sua corona, partecipa di questi compiti.

Un’esplicita affermazione della doppia presidenza da parte del *proestos*, si incontra nella *Prima Apologia di Giustino* (LXV e LXVII), dove questo ministro presiede la liturgia eucaristica post-battesimale, tiene l’omelia sulle Scritture lette nell’assemblea domenicale e riceve le offerte dei fedeli per distribuirle egli stesso ai bisognosi dopo la celebrazione eucaristica. Il *proestos* di Giustino è quindi una figura che, senza essere chiamato né vescovo né presbitero — non dimentichiamo che l’autore si rivolge a dei pagani e quindi evita termini ambigui e cerca di usare un linguaggio per quanto possibile “neutro” — è certamente il capo della comunità che ne presiede anche il raduno eucaristico. Dobbiamo pensare questa presidenza nel contesto urbano, e più precisamente nel contesto familiare delle “*Domus Ecclesiae*”, non esistendo ancora le “parrocchie”.

Dalla fine del IV secolo, quando si affermerà la forma parrocchiale di Chiesa, la figura più diffusa di “sacerdote” diventa gradualmente il “parroco”, ossia colui che presiede la vita ed attività ordinaria di una comunità decentrata rispetto al centro urbano in cui risiede il vescovo. Il prete-parroco che presiedeva sia l'eucaristia sia la comunità nelle sue varie espressioni — annuncio, celebrazione, relazioni personali — era comunque affiancato o disturbato dal prete “liturgo”, il “prete da Messa”, che presiedeva solo l'eucaristia in certe circostanze e non aveva legami stabili con alcuna comunità territoriale, vivendo della celebrazione di Messe in diversi luoghi o dei benefici di cappelle gentilizie.

Fu il Concilio di Trento che tentò, con buoni risultati, di riagganciare il prete e il vescovo al territorio, obbligando parroci e vescovi alla residenza e chiedendo ai vescovi di ordinare solo coloro che fossero davvero necessari ai bisogni della diocesi (Can. 16 *De Reformatione*, in COD 749, 37-750, 6). In questo modo Trento cercò di ritornare ad una maggiore coincidenza delle due figure di prete e quindi delle due presidenze.

Tuttavia il permanere dopo Trento di figure presbiterali dedicate ad ambiti pastorali non parrocchiali o ad aggregazioni laicali e soprattutto lo sviluppo del presbiterato dei religiosi e monaci — con l'affermarsi di un importantissimo ordine religioso come quello dei gesuiti che prevede normalmente la professione dopo l'ordinazione — mantennero anche in seguito la distinzione tra le due figure del “prete” e del “parroco”. La diffusione dell'ordinazione sacerdotale nei Monasteri prima e nei Conventi poi, portò infatti da un parte all'affidamento di comunità territoriali, anche estese, a monaci e frati e dall'altra all'aumento numerico degli ordinati che, senza avere giurisdizione territoriale, celebravano la Messa ed assolvevano dai peccati.

Si può dire insomma che il prete post-tridentino ideale è il parroco, ma che rimane uno spazio legittimo — ed anzi in certe circostanze è promosso per compiti specifici — per un prete-non-parroco. La doppia presidenza, dell'eucaristia e della comunità, restano così non solo di fatto ma anche in teoria sempre distinte, per quanto la “figura ideale” di pastore tenda sempre a riunirle.

È interessante la vicenda dell'elaborazione del Proemio di PO, dove vengono dichiarati i destinatari del decreto. A mano a mano che si guadagnava un'impostazione meno sacerdotale-sacrale e più ministeriale del presbiterato,

con l'emergere della pastoraltà e del legame con la Chiesa locale come note caratterizzanti il suo ministero e la sua vita spirituale (CASTELLUCCI, 1990, p. 92-139), veniva a delinearsi quasi spontaneamente il presbitero diocesano in cura d'anime come "tipo ideale" di presbitero e veniva sollevata, corrispettivamente, la domanda sul senso del ministero ordinato di quei presbiteri che non assumono cura d'anime, tra i quali vi sono specialmente presbiteri religiosi. Il testo definitivo del Proemio afferma: "ciò che qui viene detto si applica a tutti i presbiteri, specialmente a coloro che sono dediti alla cura delle anime, con i dovuti adattamenti a riguardo dei presbiteri religiosi". La figura presbiterale *oggettivamente* più completa, nel decreto, appare quella del presbitero diocesano "in cura d'anime", ossia del parroco.

Subito dopo il Vaticano II è stato soprattutto Kasper ad adottare la categoria di "presidenza" come chiave di lettura del ministero. Nel 1969 egli pubblica due studi (KASPER, 1969a, p. 164-170, 1969b, p. 102-116) nei quali, riferendosi alle diverse liste paoline dei carismi — e in special modo a 1Cor 12,28 — rileva l'esistenza di un carisma di servizio all'unità dei carismi; carisma non cumulativo ma integrativo, "responsabile della collaborazione ordinata e dell'unità di tutti i carismi" (1969a, p. 166). Questo carisma, che Kasper chiama "guida della comunità" (*Gemeindeleitung*) (1969a, p. 166), "funzione di unità" (*Einheitsfunktion*) (1969b, p. 111) o di guida (*Leitungsfunktion*) (1969b, p. 113), in cui consiste la natura del ministero, non esclude affatto le altre funzioni (annuncio della Parola e presidenza eucaristica): al contrario, le richiede come momenti qualificanti della costruzione della comunità. Kasper, quasi prevedendo critiche dalla sponda ontologista, rifiuta di collocare questa sua proposta nell'ambito funzionalista, affermando che occorre superare l'alternativa, perché *la funzione fa parte integrante dell'essere* del ministero (1969b, p. 111).

Modello funzionale: il ministro *leader* e coordinatore

Con Lutero fa il suo ingresso nella teologia del ministero una visione funzionale, "dal basso". Nessuna distinzione essenziale tra gerarchia e fedeli laici, tra sacerdozio ordinato e sacerdozio comune: con il battesimo, per Lutero, ciascuno è sacerdote. Scrive a proposito del sacramento

dell'ordine: "la Chiesa di Cristo ignora questo sacramento inventato dalla chiesa del papa: infatti non solo non contiene alcuna promessa di grazia, ma tutto il Nuovo Testamento non ne fa cenno neppure con una parola" (LUTERO, 1959, p. 328). Con l'introduzione dell'ordine, anzi:

È incominciata la detestabile tirannide degli ecclesiastici sui laici; a causa dell'unzione delle mani, della tonsura, dell'abito, si considerano superiori ai laici cristiani, che sono unti dallo Spirito Santo: non solo, ma li tengono quasi in conto di cani, indegni di far parte della Chiesa. Perciò osano comandare, esigere, minacciare, incalzare, opprimere. Insomma, il sacramento dell'ordine è una magnifica macchinazione volta a mantenere e difendere le mostruosità fatte finora e che ancora oggi si fanno nella Chiesa [...]; noi, avendo ricevuto il battesimo, siamo tutti sacerdoti [...]. Siamo dunque tutti sacerdoti, se siamo cristiani. Quelli che noi chiamiamo sacerdoti sono ministri eletti da noi, per agire a nostro nome, e il sacerdozio non è altro che un ministero. Ne deriva che chi non predica la parola di Dio, essendo chiamato proprio per questo nella Chiesa, non è affatto sacerdote e il sacramento dell'ordine non è altro che il rito attraverso il quale si elegge nella Chiesa il predicatore (LUTERO, 1959, p. 334).

Una democrazia "ante litteram", quella di Lutero, che troverà una compiuta traduzione socio-politica nella *Costituzione Civile* seguita di un anno alla Rivoluzione francese (SCHATZ, 1989, p. 446-52) che aveva lo scopo di integrare la Chiesa e il clero nello Stato rivoluzionario e democratico; a questo fine essa stabiliva tre obiettivi fondamentali: la riplasmazione delle parrocchie e delle diocesi sulle strutture civili; la democratizzazione intraecclesiale e l'adozione della struttura episcopale della Chiesa, contro il centralismo romano. Di particolare interesse per l'ecclesiologia sono gli ultimi due punti. La democratizzazione della Chiesa doveva avvenire attraverso la scelta dei vescovi e dei parroci con regolari elezioni a cui tutti i cittadini erano invitati; inoltre un Consiglio presbiterale (*Conseil des prêtres*) doveva in ciascuna diocesi limitare il potere del vescovo. In ogni regione poi dovevano esservi dei metropoliti ai quali i singoli vescovi erano tenuti a riferirsi, mentre il papa rimaneva solo un testimone dell'unità della fede e della comunione. In realtà non v'era molto di nuovo rispetto al gallicanesimo ecclesiologico, se non le forme ormai chiaramente modellate sulla democrazia.

La promulgazione di questa Costituzione determinò uno scisma nella Chiesa francese, dividendola tra i vescovi e preti *costituzionali* da una parte e quelli *refrattari* dall'altra. I costituzionali videro nel trinomio della Rivoluzione — uguaglianza, libertà e fraternità — dei valori evangelici; i refrattari, invece ammettevano l'autorità decisiva del papa e non accettavano di sottomettere le elezioni episcopali e le decisioni ecclesiastiche ai cittadini e allo Stato.

Dopo il Concilio Vaticano II la prospettiva del ministero "dal basso" viene ripresa con particolare forza da H. Küng che, facendo confluire nella sua proposta il modello luterano e quello democratico, pochi mesi prima dell'apertura del Sinodo del 1971 pubblica un volumetto dal titolo a tutto campo, *Preti: perché?* (KÜNG, 1971), che può essere considerato come il manifesto della democratizzazione e desacralizzazione del ministero. Küng, prendendo avvio da una descrizione della Chiesa come comunità nella libertà, uguaglianza e fraternità, prospetta l'esistenza di un ministero democratico al suo interno: questa figura di ministero corrisponde, a suo parere, ai dati del Nuovo Testamento, dove non c'è un ministero ma una molteplicità di funzioni che si concepiscono non in modo istituzionale (come ministeri) ma in modo carismatico (come diaconie); non esiste, tra queste funzioni, un sacerdozio, ma solo un compito di guida (*Leitungsdienst*), al quale *non* è riservata la successione apostolica, propria invece a tutta la Chiesa e ad ogni cristiano. Passando allo sviluppo storico del ministero, Küng traccia rapidamente le linee della sacerdotizzazione e clericalizzazione, sigillate dal Concilio di Trento, i cui pronunciamenti l'autore non ritiene garantiti dall'infallibilità. Il carattere derivante dall'ordinazione, che tanto peso ha avuto nella teologia degli ultimi secoli, è per Küng un'invenzione di Agostino. Verso la fine del suo libro l'autore distingue le variabili e le costanti del ministero di guida: alle prime appartengono la sua durata per l'intera esistenza, la separazione socio-religiosa del ministro, la preparazione teologica accademica, il celibato e l'esclusione della donna dall'ordinazione; delle seconde invece fanno parte: l'assunzione di un servizio permanente ad una comunità cristiana, la funzione di coordinamento e integrazione dei carismi, la mobilità, la connotazione di potere proveniente da Cristo nello Spirito. L'ordinazione, conclude Küng, non è il conferimento di un *quid* ontologico, bensì la pubblica chiamata

di un fedele al servizio di guida nella comunità: fedele nel quale la Chiesa riconosce e conferma la chiamata di Dio. Prendendo spunto varie volte dalle affermazioni conciliari, Küng ne abbandona subito il tenore e le sviluppa in direzione democratizzante.

Conclusione

Sulla base di istanze missionarie precise il Vaticano II evitò di ridurre l'istituzione del ministero ordinato alla sola ultima cena o, tutt'al più, al mandato di perdonare i peccati (come aveva fatto Trento) e comprese che Gesù ha istituito il ministero ordinato non in un momento ben preciso — come se esistesse una sorta di istituzione notarile — ma nella sua globalità e precisamente nell'intera missione da lui affidata ai Dodici e da questi, insieme a Paolo, estesa poi a dei collaboratori e successori. Per il Vaticano II (in particolare PO 2) è la globalità della missione apostolica data da Gesù prima e dopo la Pasqua ad istituire il ministero ordinato; questa missione non è di tipo solo culturale, ma è relativa anche all'annuncio e alla guida della Chiesa:

- in Mt 28 Gesù invia gli apostoli per l'annuncio del Vangelo a tutte le nazioni, il battesimo, e l'insegnamento dei suoi comandamenti che si compendiano nella carità;
- nell'incontro con Pietro prima e nell'esprimere poi le esigenze della vita comunitaria (Mt 16 e 18) Gesù dà il mandato di legare e sciogliere;
- nei racconti dell'ultima cena, Gesù dà agli apostoli esplicito mandato di ripetere il gesto eucaristico in sua memoria;
- nella lavanda dei piedi (Gv 13) egli dà lo stesso mandato in relazione a quel gesto di servizio;
- nell'incontro con i discepoli dopo la Pasqua, egli soffia lo Spirito e dà loro la missione di rimettere/ritenere i peccati (Gv 20).

Sono questi, dunque, i gesti che "istituiscono" il ministero ordinato: senza negare la pregnanza della presidenza eucaristica – affermata

anzi chiaramente sia in LG 28 che in PO 5 — il Concilio la colloca in un ventaglio più ampio di compiti, comprendenti l'annuncio, il battesimo, la vita di carità e di servizio, la missione, e così via. Ciascun modello coglie dunque un aspetto vero del ministero sacerdotale, ed è legittimo purché non venga isolato ma rimanga collegato agli altri modelli.

Riferimenti

- AGUSTÍN. *De Civitate Dei*. In: AGUSTÍN. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2007. v. 16-17.
- AGUSTÍN. *Contra Parmenianum*. In: AGUSTÍN. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1994. v. 32.
- AGUSTÍN. *Expositiones in Psalmos*. In: AGUSTÍN. *Obras completas*. Madrid: BAC, 2015. v. 16-17.
- BO, V.; DIANICH, S.; CARDAROPOLI, C. *Parrocchia e pastorale parrocchiale*. Bologna: Queriniana, 1986.
- CARPIN, A. *Il sacramento dell'Ordine: dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1988.
- CASTELLUCCI, E. *Il ministero ordinato*. 2. ed. Brescia: Queriniana, 2006.
- CASTELLUCCI, E. L'identità del presbitero in prospettiva cristologica ed ecclesiologica. *Seminarium*, n. 30, p. 92-139, 1990.
- CATTANEO, E. La figura del vescovo in Ignazio di Antiochia. *Rassegna di Teologia*, n. 47, p. 497-537, 2006.
- GIOVANNI CRISOSTOMO. *Dialogo sul sacerdozio*. Milano: Jaca Book, 1978.
- DIONIGI AEROPAGITA. *Gerarchia ecclesiastica III*. Milano: Rusconi, 1981.
- GERARDI, R. Alter Christus: la Chiesa, il cristiano, il sacerdote. *Lateranum*, n. 47, 111-123, 1981.
- GIOVANNI PAOLO II. *Enchiridion delle encicliche*. Bologna: EDB, 1998. v. 8.

SANTO GIROLAMO. *Commentarium in Epistulam ad Titum* I, 5. In: PATROLOGIA Latina. [s.l.]: 1844-1856. v. 26. Disponibile: <<http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-volumes-available-online/>>. Accesso: 8 sett. 2013.

SANTO GIROLAMO. *Epistula CXLVI, 1 a Evangelus*. In: . In: PATROLOGIA Latina. [s.l.]: 1844-1856. v. 32. Disponibile: <<http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-latina-pl-volumes-available-online/>>. Accesso: 8 sett. 2013.

GY, P. M. *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*. In: LEX ORANDI. *Études sur le sacrement de l'Ordre*. Paris: Du Cerf, 1957.

GRELOT, P. Il ministero cristiano nella sua dimensione sacerdotale. In: GRELOT, P. *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*. Casale Monferrato: Piemme, 1998.

JEDIN, H.; ALBERIGO, G. *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*. Brescia: Morcelina, 1985.

KASPER, W. Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes. *Concilium*, n. 5, p. 164-170, 1969a.

KASPER, W. Die Funktion des Priesters in der Kirche. *Geist und Leben*, n. 42, 102-116, 1969b.

KÜNG, H. *Preti perché?* Un aiuto. Bologna: EDB, 1971.

LEAL LUQUE, I. La transmisión directa del sacerdocio de Cristo según el Vaticano II. *Verdad y Vida*, n. 29, p. 37-56, 1971.

LOVATO, M. T. *La regola pastorale*. Roma: Città Nuova, 1995.

LUTERO, M. La cattività babilonese della Chiesa. In: PANZERI, G.; FIRPO, L. (Ed.). *Scritti politici*. Torino: UTET, 1959.

MIRALLES, A. Consacrazione e potere sacramentale dei presbiteri. In: CONCETTI, G. (Ed.). *Il prete per gli uomini d'oggi*. Roma: AVE, 1975.

MORESCHINI, C. *Gregorio di Nazianzo: tutte le orazioni*. Milano: Bompiani, 2000.

NICOLAU, M. El Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros. *Manresa*, n. 39, p. 125-147, 1967.

- PADOVESE, L. (Ed.). *I sacerdoti dei primi secoli: testimonianze dei padri sui ministeri ordinati*. Casale Monferrato: Piemme, 1992.
- PONS, P. Apostolato sacerdotale: attivismo o mediazione? *Rivista di Ascetica e Mistica*, n. 11, 1966.
- PONTHOT, J. L'expression cultuelle du ministère paulien selon Rom 15,16. In: VANHOYE, A. (Ed.) *L'apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère*. Leuven: University Press; Uitgeverij Peeters, 1986.
- RAHNER, K. *Vom Sinn des kirchlichen Amtes*. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1966.
- RAHNER, K. Theologische Reflexionen zum Priesterbild von heute und morgen. In: BLANK, J. *Weltpriester nach dem Konzil*. München: Kösel, 1969a.
- RAHNER, K. Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums. *Concilium*, n. 5, p. 194-197, 1969b.
- RATZINGER, J. Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes. *Geist und Leben*, n. 41, p. 347-377, 1968.
- SCHATZ, K. Die gregorianische Reform und der Beginn einer universalistischen Ekklesiologie. In: GARCIA Y GARCIA, A. et al. (Ed.). *La recepción y la comunión entre las Iglesias*. Salamanca: Departamento de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- SCHATZ, K. Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution. *Stimmen der Zeit*, n. 207, p. 445-459, 1989.
- TILLARD, J. M. La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien. *Nouvelle Revue Théologique*, n. 95, p. 481-514, 1973.
- VALSECCHI, A. La spiritualità del clero diocesano nella teologia da San Tommaso a Suarez. *La Scuola Cattolica*, n. 91, p. 201-255, 1963.
- VINAY, V. (Ed.). *Scritti religiosi*. Torino: UTET, 1967.
- VON BALTHASAR, H. U. Der Priester im Neuen Testament. *Geist und Leben*, n. 45, p. 39-45, 1970.

WIÉNER, C. Hiérourgéin (Rom 15,16). In: STUDIORUM Paulinorum Congressus: Analecta Biblica n. 18. Roma: P.I.B., 1963. v. 2.

Ricevuto: 04/08/2014

Received: 08/04/2014

Approvato: 27/11/2014

Approved: 11/27/2014