



ATTI CONVEGNO NAZIONALE

2020

CONVEGNO NAZIONALE

Il clero italiano a 55 anni dalla *Presbiterorum Ordinis la Presbiterorum Ordinis e la Parabola del Clero in Italia*

17-19 febbraio 2020

Lunedì 17 febbraio

- Ore 15,30 Accoglienza e sistemazione
- Ore 16,30 Saluto e presentazione dei lavori
- Ore 17,00 Relazione: *lettura sociologica della figura del prete*
- Ore 19,00 Celebrazione Eucaristica
- Ore 20,00 Cena
- Ore 21,00 Visita turistica in città

Martedì 18 febbraio

- Ore 8,00 Lodi
- Ore 9,00 Relazione: *la figura del clero in Italia*
- Ore 10,00 Coffee Break
- Ore 10,30 Relazione: *a 55 anni dalla PO.: Spiritualità e Teologia del presbitero diocesano*
- Ore 12,00 Celebrazione Eucaristica
- Ore 13,00 Pranzo
- Ore 15,30 Relazione: *Rapporto tra presbiterio e associazioni clericali*
- Ore 16,30 Coffee Break
- Ore 17,00 Laboratori a Tema
- Ore 19,00 Visita alla Cappella Sistina
- Ore 21,00 Cena

Mercoledì 19 febbraio

- Ore 8,00 Lodi
- Ore 9,00 Comunicazioni Partner
- Ore 10,00 Coffee Break
- Ore 10,30 Conclusione lavori
- Ore 11,30 Celebrazione Eucaristica
- Ore 13,00 Pranzo e partenza.



Via Leone XIII, 459, 00165 Roma RM

Prenotazioni: entro il 10 gennaio 2020

Contributo dei partecipanti: € 50,00

Bonifico bancario: Intesa San Paolo
IBAN: IT 29 N 03069 09606 100000009000

Causale: partecipazione al Convegno
FACI 17-19 febbraio 2020.

Federazione tra le Associazioni del Clero in Italia

Largo Card. Agostino Galamini, 7
00165 Roma
Tel. 06632831
Fax 0639388928
E-mail: adc@faci.net
Sito: www.faci.net

GIORNI INDIMENTICABILI!!!

Proprio così dal 17 al 19 febbraio 2020 sono stati giorni indimenticabili per la FACI, dopo molto tempo ci siamo ritrovati per un convegno nazionale a Roma con un buon numero di partecipanti. Giorni di formazione, di aggiornamento, di fraternità e di tanta tanta allegria...

È stato davvero bello incontrarci, confrontarci, fare progetti per il futuro e stare insieme da fratelli, anche con qualche momento di buon turismo serale in giro per Roma e la visita alla Cappella Sistina tutta per noi, con gli arazzi del Raffaello esposti dopo 500 anni.... Una felice coincidenza!

Ora pubblichiamo gli atti del convegno con le interessanti relazioni che gli studiosi che abbiamo invitato ci hanno offerto, rileggendole sicuramente troveremo ancora spunti di riflessione personale sugli argomenti trattati. Un grazie a tutti coloro che hanno partecipato, un grazie ai relatori che ci hanno guidato e un grazie a tutti coloro che hanno lavorato con entusiasmo alla realizzazione del convegno, la speranza di incontrarci ancora è grande, anche se subito dopo il nostro convegno ci siamo imbattuti in questa dolorosa pandemia che ci ha messo a dura prova, ma noi siamo forti e determinati e sicuramente rivivremo ancora giorni indimenticabili come questi!!!

Grazie di cuore alla Conferenza Episcopale Italiana per l'incoraggiamento e la presenza, a S.E. Mons. Stefano Russo Segretario generale, per essere stato con noi a presiedere una concelebrazione Eucaristica, a Mons. Roberto Malpelo, direttore dell'ufficio giuridico per la presenza, al Dott. Stefano Gasseri membro del Comitato per la promozione al Sovvenire alle necessità della Chiesa, a S.E. Mons. Gianrico Ruzza per aver presieduto una Concelebrazione Eucaristica. Grazie a tutti!

D. Maurizio Giaretti

Comitato organizzatore

Don Maurizio Giaretti

Mons. Sossio Rossi

Mons. Roberto Bizzarri

Don Marco Meraviglia

Pubblicazione degli atti: **Mons. Mariano Assogna** (Segretario FACI)

LETTURA SOCIOLOGICA DELLA FIGURA DEL PRETE

Franco Garelli



Non si può dire in assoluto che quella del prete sia una scelta anacronistica nell'epoca attuale, oggetto di scarsa attenzione nella società contemporanea, anche se è indubbio che si tratti di una condizione/vocazione percepita sempre più come particolare e controversa. Le statistiche, del resto, lo evidenziano da vari anni, anche in una nazione – come l'Italia – in cui il legame cattolico resta diffuso.

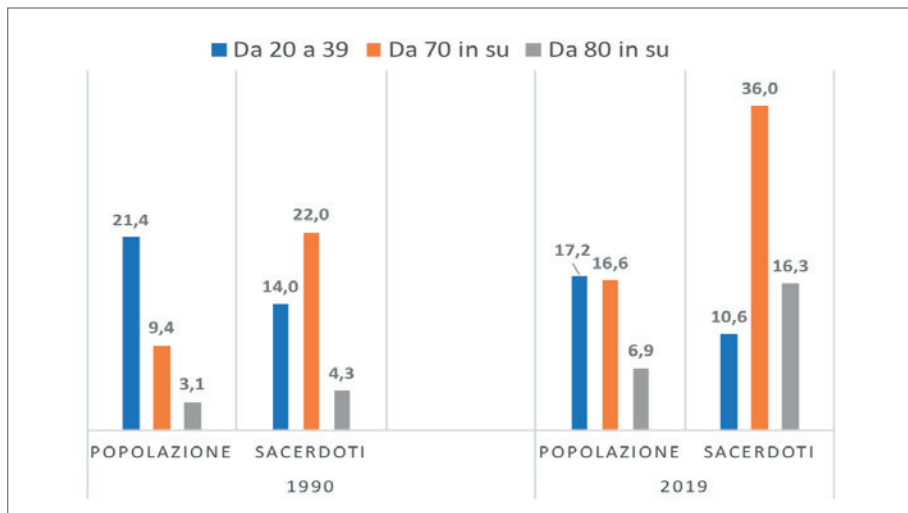
Riduzione del clero e la sua presenza sul territorio

Guardando ad esempio al clero diocesano (ma lo stesso si può dire per quello degli Ordini e delle Congregazioni religiose), si osserva che negli ultimi 30 anni il corpo sacerdotale ha perso il 16% dei suoi effettivi, passando dalle 38 mila unità del 1990 alle 32 mila del 2019.¹ Ma la riduzione di cui si parla (come sappiamo) è ben più accentuata se si tiene conto del forte processo di invecchiamento del clero, un fenomeno comunque non recente, ma iniziato subito dopo il Concilio Vaticano II. Se, per convenzione, consideriamo non più attivi (non più impegnabili in un ruolo pastorale ordinario) i preti con più di 70 anni, la riduzione dell'insieme del clero diocesano in Italia risulta – negli ultimi 30 anni – del 31%. I preti con più di 70 anni erano il 22% del clero nel 1990, mentre rappresentavano il 35% del clero nel 2019. (Graf. 1). In parallelo, il clero giovane ammonta oggi al 10% del clero, mentre tre decenni or sono era 1/6 di questo personale religioso.²

Il processo di invecchiamento del clero diocesano emerge anche da un'altra prospettiva, quella che registra la crescita dell'età media del

¹ Si tratta di dati assai aggiornati, gentilmente forniti dall'Istituto di Sostentamento del Clero italiano.

² Riprendo qui alcune indicazioni e considerazioni già esposte in una relazione tenuta al Convegno CÔP – Centro di Orientamento Pastorale di Torreglia (Padova), 24-27 giugno 2019; e al centro di un mio contributo "Il clero in Italia: sfide e riconoscimenti" comparso su SettimanaNews, 11 settembre 2019.



Graf. 1 - Distribuzione per fascia di età. Confronto tra la popolazione italiana e il clero diocesano.

Fonte: Istituto Centrale per il sostentamento del Clero. Dati: 1990-2019.

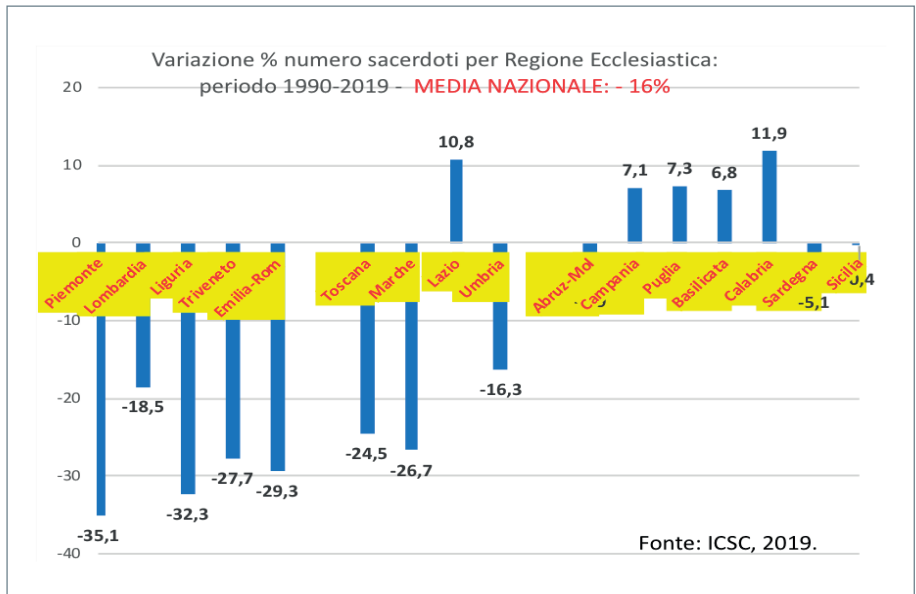
clero nell'arco temporale considerato. Essa era di 57 anni nel 1990, di 59 anni nel 2000, di quasi 60 nel 2010 e di oltre i 61 anni nel 2019. Mediamente, dunque, si è di fronte a un clero sulla soglia della pensione, se applichiamo a questa categoria sociale i criteri che valgono per la maggior parte dei lavoratori non solo nel nostro paese.

Dati assai interessanti emergono anche dalla distribuzione territoriale del clero, così come si è modificata negli ultimi decenni. A questo livello si riscontra un andamento diseguale mettendo a confronto le diverse macro-aree del Paese, in quanto la riduzione delle vocazioni e il processo di invecchiamento del clero hanno agito nel periodo più al Nord che al Sud; sono fenomeni che hanno interessato (o di cui hanno sofferto) più le Regioni ecclesiastiche del Nord che quelle del Sud; mentre il Centro sembra aver subito nel complesso minori variazioni.

Detto in modo diverso, questo maggior vantaggio del Sud rispetto al Nord Italia (in termini di presenza numerica del clero) sembra imputabile al fatto che negli ultimi 30 anni il clero del Sud è rimasto tendenzialmente stabile (o è leggermente cresciuto), mentre quello del Nord è fortemente diminuito e quello presente nelle Regioni del Centro Italia ha avuto un andamento intermedio: è diminuito, ma in modo meno marcato rispetto a quel che è avvenuto nella macro-area del Nord. In particolare, dal 1990 ad oggi, il clero del Nord si è ridotto del 27% circa, quello del Centro si è ridimensionato del 12% circa, a fronte del clero del Sud che ha conosciuto un incremento del 3,5% dei suoi effettivi.

Tra le Regioni ecclesiastiche più colpite si trovano il Piemonte (-35%), la Liguria (-32%), l'Emilia-Romagna (-29%), il Triveneto (-28%), le Marche (-27%), la Toscana (-25%); mentre nella maggior parte delle Regioni ecclesiastiche del Sud si contano, nel periodo degli incrementi d'un certo peso, in controtendenza quindi rispetto all'andamento medio nazionale: + 12% in Calabria, + 7% circa in Campania, in Puglia e in Basilicata. (Graf. 2) Anche nel Lazio vi è un segno positivo (+ 11%), ma perlopiù dovuto o al fatto che le diocesi di questa Regione usufruiscono maggiormente della presenza di preti stranieri inseriti nel servizio pastorale o alla particolare situazione della Diocesi di Roma, che nel tempo ha attirato da altre sedi un buon numero di sacerdoti impegnati negli uffici centrali della Chiesa italiana o della Curia romana.

Le tendenze qui descritte (circa la presenza del clero diocesano nello spazio e nel tempo) hanno indubbe ripercussioni nelle dinamiche e negli equilibri ecclesiali. Quanto pesa, nella scelte della Chiesa, nella sua capacità di rinnovamento, nelle sue chances comunicative, il fatto che oggi 1/3 del clero ha più di 70 anni, oltre 1/5 ha più di 80 anni, e soltanto il 10% ha meno di 40 anni? E inoltre, che significato assume a livello ecclesiale nazionale la maggior tenuta numerica del clero del Sud rispetto a quello del Nord? Da un lato si potrebbe affermare che il clero italiano si stia a poco a poco 'meridionalizzando', dall'altro, si può individuare in



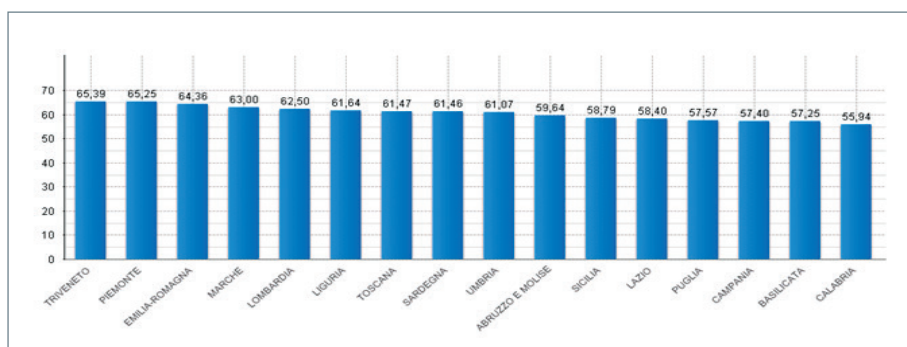
Graf. 2

un clero più diffuso e più giovane al Sud (Graf. 3) un fattore che spiega almeno in parte il più alto tasso di pratica religiosa che caratterizza il Mezzogiorno d'Italia rispetto al resto del Paese (e in parallelo, il maggior rilievo riconosciuto/esercitato dalla Chiesa e dalle sue istituzioni nelle regioni meridionali e insulari che nelle altre macro-aree nazionali). In termini più generali, questi dati sembrerebbero confermare l'idea che negli ultimi decenni il paese ha conosciuto un processo di secolarizzazione caratterizzato da un'intensità diversa, da una doppia velocità: più forte e pronunciato nelle regioni del Nord e del Centro Italia, e più dolce e attenuato nelle regioni meridionali e insulari. E ciò pur rilevando il prevalere nel Sud di una forma di Chiesa e di cattolicesimo dai tratti particolari, sia perché si esprime perlopiù in Diocesi di piccole dimensioni, sia perché religiosamente più in linea con la tradizione, dunque, meno abituata ed attrezzata a confrontarsi con le dinamiche della modernità avanzata.

Uno status sociale in crisi

Al di là di queste ultime considerazioni, i dati relativi alla consistenza numerica del clero italiano negli ultimi decenni (e alla sua distribuzione a livello territoriale) richiamano la crisi che coinvolge questo personale religioso in tutto l'Occidente, una crisi che gli studiosi tendono a definire sia oggettiva che soggettiva, sia di reclutamento che di identità.

Oggettiva, perché riflette il processo di secolarizzazione in atto nella modernità avanzata, l'attenuarsi (anche nella nostra nazione) di quel senso del sacro che rendeva centrale nelle società del passato il ruolo delle strutture religiose e dei suoi ministri. Ma anche soggettiva, in quanto non è facile oggi interpretare una vocazione e un ruolo che han-



Graf. 3 - Età media del clero diocesano italiano per Regione Ecclesiastica. Dati 2019. Fonte: ICSC.

no perso il riconoscimento sociale consolidato nel tempo; dando loro, nuova linfa nelle condizioni della società moderna.

Detto in altri termini, da un lato lo status sociale del prete (la sua condizione, il suo ruolo) si è indebolito nel momento stesso in cui si è ridotta la capacità di intervento della Chiesa nella società; per cui si tratta di una figura socio-professionale che perde di autorità, di prestigio, di potere locale; più orientata all'incertezza di vita (anche materiale) e alla discesa sociale che alla mobilità verso l'alto; dall'altro lato, questa perdita di 'status' a livello pubblico, genera non poche incertezze anche nel modo in cui il clero si auto-comprende e si autodefinisce nell'epoca attuale.

Tuttavia, non è affatto detto – come qualcuno ha sostenuto – che questa figura religiosa sia ormai marginale nelle attuali dinamiche sociali; che il prete non sia altro che il funzionario (o un white collar) di un lavoro pastorale che non incide più sul destino degli uomini ed, inoltre, che questo processo sia irreversibile.

Anche in una società in cui questa vocazione ha pochi seguaci, è curioso rilevare come la figura del prete sia continuamente al centro dell'attenzione e della riflessione pubblica. Magari per scandalizzarsi del fatto che vi sono preti che non si dimostrano all'altezza dei loro voti e impegni, o che “predicano bene ma razzolano male”, o si comportano più da burocrati della religione che da referenti dello spirito. Come a dire che nei confronti di questa scelta e di questo status le attese si mantengono elevate: dal prete ci si attende sempre alta coerenza con gli ideali che l'hanno ispirato, anche se si possono tollerare i suoi limiti umani e comprendere che qualcuno nel corso degli anni dia un indirizzo diverso alla propria vita. Ma oltre a ciò, è diffusa l'idea che – a fianco di preti 'anonimi' o che vivono nel grigiore – ve ne siano altri capaci di interpretare al meglio questa difficile vocazione/ruolo nelle attuali condizioni di vita.

Nell'insieme della popolazione – come si sa – prevale un'immagine negativa dei piani alti dell'istituzione ecclesiale, mentre per contro si tende perlopiù a rivalutare la Chiesa di base, i preti di strada, quelli che si spendono sul territorio, le figure religiose non conformiste. Alcune di queste sono apprezzate per il loro carisma, ma il consenso va anche a quei preti che agiscono in modo costruttivo nelle realtà locali pur con uno stile più ordinario e feriale, occupandosi dei giovani, tenendo aperti gli oratori, mostrandosi prossimi alle vicende degli ultimi. Del resto, l'umore popolare è ben colto da quel mondo della comunicazione che mette sovente una figura religiosa al centro dei programmi di intrattenimento, resa simbolo di un insieme di virtù (umane, relazionali, comunitarie) di cui si avverte un gran bisogno nella società tecnologica.

Un'attenzione ambivalente

Da questo affresco si possono trarre alcune prime e importanti indicazioni.

Anzitutto l'idea che quella del prete sia una figura/ruolo/condizione ancor oggi guardata con una buona dose di attenzione e di curiosità, ma più da una prospettiva profana che specificamente religiosa (si tratta ovviamente di un'ipotesi da meglio verificare). Perché la secolarizzazione delle coscienze spinge varie persone non tanto a riconoscere al prete il suo potere di intermediario dei beni religiosi, il suo essere un ministro del sacro; quanto a valutare perlopiù il modo umano e sociale con cui viene svolto questo compito. Si dà un po' per scontato che si tratti di figura che ha a che fare con la sfera del sacro, ma questo suo carattere 'sacrale' non è di per sé l'aspetto che più colpisce l'opinione pubblica, che per contro presta maggior attenzione sia alla particolarità di questa vocazione e condizione di vita, sia allo stile con cui i preti esercitano il loro ruolo. In questa linea, le domande più ricorrenti sembrano essere: perché un giovane oggi si avvia verso il sacerdozio, si orienta verso un impegno religioso che comporta una scelta di vita atipica, che sfida la cultura prevalente (la rinuncia a farsi una famiglia, una scelta di vita totalizzante, l'essere il quadro di un'istituzione, uno spendersi per gli altri più che per se stesso)? E inoltre, perché ci si avvia al sacerdozio pur in un'epoca in cui è possibile fare il bene (o vivere vocazioni impegnative) pur stando a pieno titolo nella società secolare? Insomma: molti oggi guardano a questa figura a partire da una pre-comprensione che tende a normalizzare quel mondo del sacro sino a ieri vissuto e percepito come una realtà altra e separata.

La seconda considerazione è che il prete oggi (ma questo è un processo già in corso da vari anni) non è valutato tanto per il carisma connesso al ruolo che ricopre, quanto per il carisma personale, per la capacità personale di interpretare il suo ruolo e impegno. Ciò significa che prevale una considerazione selettiva del clero, in rapporto alle sue qualità umane, sociali e ovviamente anche religiose e spirituali. L'essere persona consacrata, esponente della Chiesa, ministro del sacro, non è più fattore che garantisce automaticamente al prete prestigio sociale, che può essere invece riconosciuto alle figure che più se lo meritano, che meglio sanno interpretare questa singolare vocazione.

Sfide e tensioni per il clero impegnato in campo pastorale

Oltre a queste considerazioni di fondo, è opportuno riflettere sul contesto (religioso, ecclesiale, socio-culturale) in cui oggi operano i sacerdoti

nel nostro paese, in cui essi sono chiamati a esercitare il loro ministero. Un contesto non facile, in continuo movimento, non privo di sfide e di opportunità, ma anche denso di non poche tensioni, a cui sono esposti in particolare quanti svolgono ruoli pastorali nella chiesa locale. Accenno qui di seguito soltanto ad alcune di queste tensioni, che possono – almeno in parte – spiegare lo scarso appeal che questo tipo di vocazione e missione incontra oggi anche nel mondo giovanile più vicino agli ambienti ecclesiali.

Si può anzitutto osservare che i sacerdoti sono “operai di una Vigna del Signore” che non gode nell’Italia contemporanea di grande reputazione. È del tutto evidente infatti che oggi spira un vento anti-istituzione, anti-sistema, che coinvolge anche la Chiesa cattolica, che pur da noi è ancora assai radicata sul territorio e nelle dinamiche sociali. Molti prendono le distanze da una Chiesa che giudicano (facendo proprie immagini pubbliche negative) vecchia, stanca e malandata. Magari hanno alle spalle esperienze negli ambienti ecclesiali positive o perlomeno neutre, ma ciò nonostante sono condizionati nel loro giudizio sulla Chiesa da un’opinione pubblica tendenzialmente negativa. Questo clima, certamente, non aiuta i preti nella loro missione, né alimenta le vocazioni.

Quello del clero attivo è poi un ruolo oggi non facile, che – come s’è detto – non ha più i riconoscimenti del passato, che non gode più del carisma di ufficio. Da un lato esso partecipa della crisi che oggi coinvolge tutte le figure impegnate in un ruolo di mediazione nella società (cui si chiede – nel caso specifico – di interagire con fedeli di sensibilità religiosa diversa, di svolgere funzione ‘profetica’ ma anche istituzionale, di rispondere a domande sia sociali che religiose ecc.).

Dall’altro, il prete oggi impegnato in campo pastorale è alle prese con molte incombenze, che gli complicano la vita e possono offuscare il senso della missione. Prevale un prete che deve fare il pendolare tra più parrocchie, che ha responsabilità non solo pastorali ma anche amministrative e istituzionali, che è stato formato ad agire in proprio mentre oggi sarebbero necessarie comunità di preti che condividano la responsabilità di un quartiere o di una zona pastorale. E ancora, un prete medio che – per l’andamento demografico del paese e per la riduzione dei praticanti e del clero – risulta più impegnato a celebrare la morte dei fedeli (o dei quasi fedeli) che ad accogliere le nuove vite o a seguire le nuove famiglie. Così la pastorale delle esequie e del lutto (insieme a quella della salute) rischia di prendere il sopravvento, a scapito dell’azione a tutto campo che ha sempre caratterizzato la presenza delle parrocchie sul territorio: nella sfera educativa, nell’animazione dei giovani, la pastorale del lavoro, l’impegno socio-assistenziale ecc.

Mi sto chiedendo da un po' di tempo se anche il clero attivo non sia coinvolto in quel logorio oggi denunciato da molte professioni incentrate sul rapporto con il pubblico, per cui come i medici, gli insegnanti, gli amministrativi, possa sentirsi un po' delegittimato nello svolgimento delle sue funzioni: valorizzato più per alcuni servizi religiosi o per alcune funzioni sociali, che per le sue qualità spirituali. Anche quella del prete sta diventando una professione o un mestiere 'usurante'?

Un'ulteriore tensione che oggi si manifesta nel corpo sacerdotale è individuabile nella difficoltà a rapportarsi ad un mondo cattolico che si sta sempre più differenziando al proprio interno, in cui convivono anime e sensibilità religiose molto diverse. Dai cattolici impegnati ai cattolici che si dichiarano tali per l'educazione ricevuta e a motivo della tradizione; dai gruppi della devozione popolare a quanti si identificano perlopiù in una religiosità essenziale; dai cattolici progressisti a quelli attratti dalle idee sovraniste; dai fedeli più prossimi agli ambienti ecclesiali ai 'quasi fedeli', che non si discostano dalla casa madre pur standosene ai margini. Come far fronte dunque a questi diversi orientamenti e comporli dentro una dinamica comunitaria? Ecco una delle sfide pastorali più rilevanti che oggi coinvolge i sacerdoti impegnati nella chiesa locale.

Quello del prete è poi un ruolo culturalmente controcorrente, tipico di chi matura un'opzione di alto profilo etico e spirituale in un'epoca in cui molti giovani tendono invece a operare scelte di corto raggio, di basso profilo, per non precludersi opportunità.

Un ruolo impegnativo, inoltre, perché il prete è chiamato ad un compito propositivo continuo, nell'annuncio del messaggio religioso, nel discernimento etico, nella formazione dei fedeli, nell'animazione dei giovani, nell'invito alla carità e alla solidarietà, nell'accompagnamento delle varie età della vita. Un ruolo propositivo che ha costi personali evidenti, che può esporre quanti vivono questa condizione al rischio di sentirsi svuotati o aridi; o alla tentazione di rifugiarsi in un'interpretazione formale di questo compito. Mi sono sempre chiesto perché non si preveda anche per i preti la possibilità di tanto in tanto di un anno sabbatico, per ritempersi dalle sfide impegnative che hanno di fronte.

Altre tensioni per il clero possono derivare da alcuni scricchiolii che si stanno registrando nel modello parrocchia, sin qui ritenuta dalla Chiesa come la struttura di base più adeguata a favorire l'incontro tra la domanda religiosa della gente e la proposta evangelica. Al di là delle riflessioni maturate al riguardo negli ambienti specializzati (tra i teologi e i pastoralisti), ciò che qui preme rilevare è il minor consenso di cui gode oggi la parrocchia nella considerazione pubblica, rispetto alla centralità sociale e religiosa attribuita a questa struttura nel passato

(recente e remoto). Cresce nel tempo l'insieme degli italiani che ritengono che l'eventuale soppressione della parrocchia nel proprio territorio non comporterebbe conseguenze negative (sia su versante sociale e religioso) nell'ambiente. E ciò per vari motivi: perché molte persone non ancorano più la loro esperienza ad un particolare territorio, caratterizzandosi per una mobilità diffusa che si manifesta nelle diverse sfere della vita; in quanto cresce nella società la quota di persone che si identificano in una visione laica e secolarizzata dell'esistenza, per cui si sentono estranei agli ambienti religiosi ed ecclesiali; e anche perché cresce tra i fedeli, soprattutto quelli più impegnati, la tendenza a convergere più verso una parrocchia di 'elezione' che a riconoscersi in quella territoriale, in linea con quella propensione alla mobilità geografica che può manifestarsi anche in campo religioso. Quest'ultima tendenza è ancora minoritaria, ma è comunque un segnale degno di nota e ricco di implicazioni per le dinamiche ecclesiali. Quanto l'idea che la parrocchia sia una formula datata rende più incerto l'impegno pastorale del clero medio e si ripercuote sul suo vissuto?

Franco Garelli

Università di Torino

Indicazioni bibliografiche

- ICSC-Istituto Centrale per il sostentamento del Clero, Dati correnti. Dati storici, Roma, documentazione del 20 maggio 2019.
- L. Bressan, Una Chiesa alla ricerca del suo futuro. Parrocchia e cattolicesimo popolare nell'Italia che cambia, in "La rivista del clero italiano", 3/marzo 2019, pp. 166-182.
- R. Cipriani, Il prete in Italia oggi, in "Orientamenti pastorali", n. 4, 2019, pp. 18-35.
- L. Diotallevi, Clero in trasformazione. Il caso italiano, in "La rivista del clero italiano", 11/ 2014.
- F. Garelli, Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio, Il Mulino, Bologna, 2020.
- F. Garelli, Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?, Il Mulino, Bologna, 2016.
- F. Garelli, Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo, Il Mulino, Bologna, 2011.
- F. Garelli, Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia, Il Mulino, Bologna, 2003.
- D. Hervieu-Léger, Preti e pastori: la perdita d'identità, in Verso un nuovo cristianesimo?, Queriniana, Brescia, 1989, pp. 67-94.
- G. Dalla Zuanna, G. Ronzoni, Meno preti, quale Chiesa?, EDB, Bologna, 2003.

A CINQUANTACINQUE ANNI DALLA *PRESBYTERORUM ORDINIS*: SPIRITUALITÀ E TEOLOGIA DEL PRESBITERO DIOCESANO

Paolo Asolan



Forse non è inutile collocare il nostro documento – *Presbyterorum Ordinis* – all’interno del più vasto compito che il Concilio si era dato. O, meglio: quello che il Papa Giovanni nella bolla di indizione del Concilio fissa per i lavori dell’Assise:

«Questo si richiede ora alla Chiesa: di immettere l’energia perenne, vivificante, divina del Vangelo nelle vene di quella che è oggi la comunità umana, che si esalta delle sue conquiste nel campo della tecnica e delle scienze, ma subisce le conseguenze di un ordine temporale che taluni hanno tentato di riorganizzare prescindendo da Dio»,

«*etsi Deus non daretur*», potremmo chiosare. In un certo senso il compito è corretto definire “pastorale” l’indole del Concilio, che non doveva correggere eresie o riaffermare una dottrina ortodossa. Così il Papa nell’allocuzione inaugurale del Concilio:

«Il nostro lavoro non consiste neppure, come scopo primario, nel discutere alcuni dei principali temi della dottrina ecclesiastica, e così richiamare più dettagliatamente quello che i Padri e i teologi antichi e moderni hanno insegnato e che ovviamente supponiamo non essere da voi ignorato, ma impresso nelle vostre menti [...] Occorre che questa dottrina certa e immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale».

Il che non significa che una tale preoccupazione renda irrilevante quel che il Concilio afferma rispetto a ciò che potrebbe affermare (o aver affermato) un concilio dogmatico: significa che quelle questioni sulle quali si sarebbe esercitato il magistero del Vaticano II non avrebbero riguardato soltanto la *fides quae*, cioè la fede creduta o dei dati di “fede creduta” posti in discussione da qualcuno e perciò bisognosi di essere chiariti e riaffermati. La questione da affrontare era globale: come «immettere l'energia perenne, vivificante, divina del Vangelo» nel mondo. La destinazione del Vangelo al mondo, e dunque il rapporto della Chiesa col mondo, sono la prospettiva che guidò i lavori del Concilio, e in questo senso lo delinea come “pastorale”. La questione messa in agenda è stata, dunque, come far in modo che Chiesa e mondo (in un certo senso, perché anche la Chiesa è mondo, non è un organismo parallelo o estraneo alla vita del mondo: la Chiesa sono i cristiani, gente che vive nel mondo, ma è quel mondo che crede a Gesù e vive di Lui) si incontrino, si ritrovino. Il desiderio del santo Papa è che attraverso la Chiesa il Vangelo, le energie perenni e vivificanti del Vangelo, ritornino in circolazione nel mondo.

Perché questa relazione con il mondo era diventata problematica? Piuttosto sbrigativamente, ma non superficialmente, potremmo già rispondere così: perché era finita quella omogeneità tra Chiesa e mondo che aveva conosciuto nella cristianità medioevale forse la sua sintesi migliore o comunque compiuta.

«Per una frazione della modernità che, a grandi linee, va dal Cinquecento ai nostri giorni, in una parte d'Europa il cristianesimo ha assunto prevalentemente la forma di religione confessionale. Ciò ha suscitato strutture sociali e organizzazioni che amministrano i mezzi di salvezza, consentendo alla religione di fungere da “infrastruttura statale” e di contribuire alla definizione dell'identità pubblica e alla legittimazione del potere politico, anche attraverso il contenimento delle espressioni eversive rispetto all'ordine sociale» (L. Diotallevi).

Proprio la crisi di questa forma di cristianesimo può essere ipotizzata come la spinta decisiva che ha prodotto il Concilio: non si trattava più di misurarsi soltanto su singole questioni di fede, o di riformare alcuni aspetti di un'azione pastorale che per il resto poteva continuare a perpetuare se stessa. Ad essere messi in crisi erano stati i fondamenti stessi della *possibilità della fede* e della *forma cristiana* della salvezza, con un corollario di ingiustizie contro la dignità della vita umana mai visto prima quanto a dimensioni e ferocia – siamo poco meno di vent'anni dopo la fine della Seconda guerra mondiale.

Papa Benedetto, nell'ultimo incontro con il suo clero romano da vescovo di Roma, ricostruendo la vicenda del Concilio ribadì la sua personale interpretazione più volte e in tante altre sedi ripetuta, e cioè che la que-

stione del Concilio fosse in realtà *la questione di Dio*. Si comprende quale coscienza della posta in gioco avessero i padri conciliari (e i loro periti).

Una tale chiave di lettura non è certamente l'unica possibile. L'allora cardinale Montini, ad esempio, aveva espresso la convinzione che il principio architettonico del Concilio dovesse essere la Chiesa: per certi versi anche questo è vero, regge.

Altri potrebbero indicarvi come "cuore del Concilio" l'antropologia, e tutte le questioni – teoriche e pratiche – connesse con la domanda sull'uomo, e il giudizio sulle antropologie inadeguate, che rendono impossibile l'incontro tra Dio e l'uomo.

In definitiva, al di là del principio ermeneutico che possiamo di volta in volta scegliere, rimane comunque in piedi l'*indole pastorale* del Concilio, che potremmo tradurre in altre parole anche così: la Chiesa ha coscienza di non esistere per se stessa e di esistere per portare Dio nel mondo; è "quasi sacramento" dell'unità degli uomini con Dio e degli uomini tra di loro. Attraverso questa umanità che crede e lascia agire lo Spirito Santo, dunque, il mondo viene ricondotto a Dio, viene a comprendere chi è agli occhi di Dio: qual è la sua vocazione, qual è il suo destino.

Se questo è il compito generale, la prospettiva globale, allora è chiaro che essa si trascina dietro anche la questione del ministero pastorale, cioè di come in questo contesto vada esercitato e vissuto il ministero pastorale; ma *contemporaneamente* fa brillare anche il sacerdozio universale dei battezzati, l'*indole teologica* del laicato, che è «trattare le cose del mondo ordinandole secondo Dio» (*Lumen Gentium*, 28). La destinazione al mondo, in un certo senso, richiede di comprendere di che tipo debba essere il rapporto che tutti i cristiani (ordinati o no) istituiscono con il mondo.

Dunque, vale anche per il nostro documento la stessa prospettiva. Sergio Lanza, per esempio, sosteneva che la costituzione *Lumen Gentium* fosse il testo-base fondamentale, e *Christus Dominus* e *Presbyterorum Ordinis* fossero in un certo senso i decreti che agivano più direttamente sulla prassi pastorale e sulla comprensione dell'identità del ministero pastorale dei vescovi e dei preti, a partire da ciò che la Chiesa aveva ricompresso di se stessa, aveva potuto affermare di se stessa.

In questo senso il tema del ministero pastorale è un tema non secondario, ma nemmeno slegato dagli altri che il Concilio affrontò. Si colloca dentro a questa sinfonia, ed è in quanto parte della sinfonia che va compreso anche questo "pezzo" sul ministero.

Propongo anche una seconda ipotesi d'interpretazione, che forse ci aiuta anche nell'offrire una chiave per comprendere meglio l'allargamen-

to di prospettiva pastorale avvenuto nel Concilio, e cioè che proprio la questione del rapporto con la modernità, la fine di quest'omogeneità, l'affermarsi dell'*etsi Deus non daretur*, affida al ministero pastorale un compito che non è più semplicemente quello definito dal concilio di Trento – individuato, se volete, in chiave polemica col pensiero dei riformatori, i quali negavano la sacramentalità del ministero. Lutero riteneva errore esiziale quello di prolungare l'idea veterotestamentaria di sacrificio, perché così egli interpretava l'offerta del sacrificio: al pari del sacerdozio e del culto dell'Antica alleanza. Proprio in quel che il concilio di Trento aveva riaffermato in chiave polemica sta la forza e anche la debolezza del modello ministeriale tridentino, il quale aveva messo a punto una figura di ministero pastorale a partire da elementi oppositivi a quelli che erano stati invece affermati da Lutero.

Ricordo solo alcuni elementi di questo modello: innanzitutto la sua peculiarità e specificità rispetto al sacerdozio universale dei fedeli; il fatto che non si trattasse di un servizio, ma di un vero e proprio sacramento, che imprimeva il carattere; la concentrazione ministeriale – e questo è un punto, secondo me, decisivo – a partire dal *triplice munus* profezia-regalità-sacerdozio, con chiara enfasi di quest'ultimo *munus*. Risulta evidente, infatti, che pur senza negare gli altri *munera*, la centratura/specificità è data dal carattere sacrale del ministero e dalla sua destinazione alla celebrazione dei sacramenti – in opposizione a quanto andava insegnando Lutero circa il ministero del pastore, ritenuto un ministro abilitato alla predicazione autorevole della parola del Vangelo.

Un tale intento polemico si può verificare facilmente anche su altri fronti: alla Chiesa invisibile e spirituale dei riformatori si contrappone la Chiesa istituzionale e gerarchica. Bellarmino poteva sostenere che la Chiesa avesse la stessa visibilità della Repubblica di Venezia. Il che è quanto dire che non è semplicemente un ente interiore, spirituale, invisibile... ma ha concretamente, corporalmente, la sua propria espressione, che passa per la relazione e la cura di un territorio, per l'attribuzione e l'assunzione di alcuni compiti precisi di responsabilità, i quali ritagliano al parroco una figura di assoluto rilievo, di indispensabile centralità.

La parrocchia territoriale clericocentrica (con la quale stiamo tutti ancora più o meno facendo i conti) riuscì perfettamente adeguata al contesto per il quale era stata progettata: un contesto nel quale il ministero pastorale era chiamato innanzitutto a rifare unità attorno ai sacramenti, all'Eucaristia, alla certezza della fede, così come era garantita dal catechismo che era appunto destinato ai parroci quali primi maestri della fede del popolo.

Dunque: la domanda vale anche per noi e per il nostro approccio a *Presbyterorum Ordinis*: cosa fa del pastore un pastore?

Successivamente al concilio di Trento il dibattito si è sviluppato a partire da questa alternativa: il pastore è tale per il ministero della parola o per la celebrazione dei sacramenti? Ricordo questo perché esistono anche alcuni testi di teologia usciti a ridosso della pubblicazione del Decreto nei quali ci si impegna a cercare nel testo conciliare la risposta a questa opposizione parola/sacramenti.

Penso occorra invece cercare di rispondere uscendo dalle strettoie di alternative preconfezionate, e ricollocarsi entro l'obiettivo generale del Concilio che ho già richiamato fin dall'inizio. Il modo in cui il Concilio presenta il ministero pastorale viene a delineare una missione e una identità in rapporto a quella comprensione che la Chiesa viene ad avere di se stessa dentro ad un contesto che è mutato, che non è più quello dell'omogeneità Chiesa-mondo, ma di un mondo che in un certo senso ha imparato a fare a meno di Dio e imparando a fare a meno di Dio, impara a fare a meno anche della Chiesa.

La materia che insegno (Teologia pastorale) è nata nel 1774 ad opera di una riforma degli studi universitari voluta dall'imperatrice Maria Teresa d'Austria, preoccupata per le idee illuministe che venivano in qualche modo a minare la legittimità del suo potere: un potere riconosciuto dalla Chiesa, dal potere religioso, dunque da Dio stesso.

Per contrastare l'espandersi di idee che contestavano sempre più apertamente e radicalmente la legittimità di questo potere e l'avanzamento di queste idee nuove (che poi erano le idee dell'illuminismo), scelse di re-inventare la figura di un pastore-parroco autorevole, forte, che fosse al centro della comunità parrocchiale fatta coincidere di nuovo, nell'idea che ne ha lei, con la comunità civile. Al punto che alcune funzioni amministrative, come quella dell'anagrafe civile, come anche alcune altre funzioni di per sé sono proprie di funzionari pubblici, vengono con nuovo vigore attribuite al parroco, che dunque va preparato a questo compito di formare *buoni cristiani e buoni cittadini*.

Quel che il concilio di Trento è riuscito efficacemente a realizzare di riforma della Chiesa e del ministero pastorale, è compito che ancora interessa alla recezione del Vaticano II.

E rimane vero anche per noi quel che si verificò all'indomani del concilio tridentino: la comprensione teorico-pratica del ministero pastorale che il concilio elabora e fissa nei suoi testi, è costitutivamente in relazione alla comprensione che la Chiesa ha di se stessa.

Dunque: quale è l'ecclesiologia secondo la quale leggere *Presbyterorum Ordinis*? Potremmo, al proposito, aprire un dibattito: è l'ecclesiolo-

gia del Popolo di Dio oppure (come afferma il Sinodo del 1985) quella della *communio*?

Non ci addentriamo nel dibattito. Mi basterà sostenere che, qualunque sia la posizione che scegliamo, nella visione sacramentale della Chiesa propria di *Lumen Gentium* lo stesso ministero pastorale si viene a comprendere come a servizio di un'azione di Dio che – anche attraverso questo ministero – accoglie gli uomini all'interno della *communio* trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e li fa abitare in loro.

Il che significa che anche le azioni di un pastore andranno pensate nel doppio senso reciproco e asimmetrico di una fondamentale e costitutiva (e per questo asimmetrica) relazione personale con il mistero di Dio per un verso, e di un servizio alla comunione degli uomini con Dio e tra di loro per l'altro verso.

Se la Chiesa, nel suo insieme, si comprende come sacramento della *communio* di Dio Padre, Figlio e Spirito, allora è coerente vedere lo specifico del ministero conferito sacramentalmente proprio in una specifica e irriducibile collaborazione all'azione unificatrice dello Spirito, *ad intra* e *ad extra Ecclesiae*.

Come questo ministero viene descritto da *Presbyterorum Ordinis* e in genere dal Concilio? Rispetto ad una certa concentrazione sacramentale o sacramentalista propria del Concilio di Trento (che in un certo senso ancora mantiene evidentemente una sua legittimità, che va integrata e non espulsa), la chiave che a me sembra più interessante è quella di intendere il ministero pastorale come un *ministero di unità, di guida* e insieme come vero sacramento di Cristo buon pastore.

Nel battesimo e nella confermazione tutti i fedeli mediante lo Spirito (che è il medesimo in Cristo e nei cristiani) diventano partecipi del triplice ufficio di Cristo sacerdote, profeta e pastore. Viene anche da questo una impostazione, una strutturazione della vita pastorale o degli ambiti dell'azione ecclesiale (suddivisa e compresa secondo il trinomio catechesi, liturgia, carità), fortemente dogmatico-deduttiva, ma fatta risalire ai *tria munera Christi*. Assolutamente problematica, perché questo trinomio non risponde alla domanda cosa la Chiesa deve fare qui e ora; risponde, casomai, alla domanda chi sia Gesù Cristo, in che senso Gesù Cristo sia il Messia, l'Unto.

Tuttavia noi lo usiamo ancora per tracciare *l'identikit* del ministero o della vita pastorale.

È facilmente intuibile che non è questo il modo per definire cosa deve fare una parrocchia. Basterebbe chiedersi: entro questo schema, la pastorale familiare che cosa è? È catechesi, è liturgia o è carità? La pastorale giovanile in che ambito va collocata?

E si spiega anche l'ingolfamento che subisce l'ambito della carità: tutto ciò che è l'oltre-Chiesa, dove va a finire? Nel grande calderone della carità, dove si finisce per non distinguere, ad esempio, la diaconia della carità dalla pastorale sociale o dalla pastorale sanitaria? In questo schema, tutto quel che non è esplicitamente celebrazione dei sacramenti e catechismo non si sa esattamente come collocarlo.

La questione è dunque come rompere uno schema così riduttivo della pastorale, e proprio l'esigenza dell'evangelizzazione lo rivela inadeguato. Poteva avere una sua pertinenza in quel contesto del Concilio di Trento o di Maria Teresa d'Austria (istitutrice della prima cattedra universitaria di Teologia pastorale) cioè quando la Chiesa proprio per giustificare se stessa in un mondo che sempre più imparava a fare a meno di lei, strutturò la sua vita fundamentalmente – è brutto da dire – autoreferenziale; in questo senso, che catechesi, liturgia, messa e servizio della carità finiscono per essere attività che si fanno in parrocchia, dentro i muri della parrocchia.

Con una conseguenza imprevista e indesiderata: che così ritirandosi in autocopertura, la Chiesa ha finito per potentemente contribuire alla secolarizzazione.

Cioè anziché farsi carico dei cosiddetti mondi della vita, cioè vita quotidiana, è emigrato dall'agenda della pastorale ordinaria. Un esempio è la questione della teologia della famiglia e della teologia del matrimonio: ci si è specializzati nel diritto canonico (al fine di riconoscere la validità del consenso, della celebrazione nel momento delle nozze) ma la grazia sacramentale, ciò che avviene attraverso quel sacramento, la trasformazione del mondo che passa attraverso il sacramento del matrimonio, nella vita di una famiglia pensata, evoluta come una piccola chiesa... su tutto questo noi siamo arrivati in ritardo.

Per inciso, si sente spesso affermare che *Gadium et spes* è una costituzione datata, frutto dell'ottimismo ingenuo della sociologia francofona degli anni '60. Se però voi leggete la seconda parte del documento, lì dove il Concilio affronta alcuni temi che costituiscono altrettanti nodi cruciali del rapporto Chiesa-mondo (per esempio la famiglia, la vita economica, la pace, la politica, la cultura) c'è anche da chiedersi: sono ambiti congiunturali degli anni '60 o non piuttosto ambiti che sempre devono esserci lì dove è la Chiesa, a strutturare il rapporto della Chiesa con il mondo?

La derivazione dal battesimo e dalla cresima della partecipazione all'ufficio di Cristo sacerdote, re, profeta di tutti battezzati fonda anche, come dice il Concilio, la vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli per l'edificazione del corpo di Cristo. Lo stesso Concilio insegna che questo non esclude, anzi esige l'esigenza di un ser-

vizio specifico reso a questa comune missione della Chiesa: la missione è comune, non è che i preti ne hanno una e i laici ne hanno un'altra. Ma vi partecipano in maniera diversa, e non nel senso che il prete si interessa solo dell'*intra* ecclesiale e laici del mondo.

Dove sta dunque la specificità dell'ordine, del sacerdozio ministeriale? Perché è necessario questo ministero? Lo è perché la Chiesa non nasce e non esiste da se stessa, per il consenso o per l'accordo di fedeli: deve la propria esistenza alla chiamata di Cristo, che come pastore buono, la raduna, la lega a sé come al proprio fondamento normativo.

Il ministero della guida manifesta questa relazione della Chiesa con il suo capo, Gesù Cristo; si dice *in persona Christi capitis*.

Ne tratta il numero due di *Presbyterorum Ordinis* (come anche i numeri 10 21 28 di *Lumen Gentium*): il presbitero è abilitato nella Chiesa ad agire con autorità anche di fronte ad essa. Come sappiamo da *Lumen Gentium* 21, la pienezza di questo ministero è data dalla consacrazione episcopale, perché è nel ministero del vescovo che continua il ministero dell'apostolo e questo vuol dire anche che è il vescovo e non il presbitero il modello proprio del ministero pastorale.

È questo che anche segna la fine di uno storico dibattito sullo specifico tra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*: che cosa costituisce un ministro sacro, la possibilità di consacrare o la giurisdizione? La storica disputa in qualche modo considerava separate tra loro il sacramento (la *potestas ordinis*) e la *potestas iurisdictionis*, che interveniva successivamente con un atto giuridico (del Papa nel caso del vescovo). Una tale distinzione/separazione in qualche modo ha legittimato una comprensione del ministero e della giurisdizione tendenzialmente slegate tra loro, e soprattutto slegate dalla celebrazione dell'Eucaristia; mentre la forma stessa dell'esercizio del governo dove poter andare d'accordo con l'Eucaristia. Non solo perché essa ne è la fonte o perché egli la presiede, ma perché è esattamente la vita che nasce dall'Eucaristia la *res* del sacramento, ovvero la carità alla quale presiede chi celebra la Messa.

Il guadagno che dobbiamo al Concilio è questo: che nel sacramento dell'ordine è conferita perciò inseparabilmente tanto la potestà di comunicare la salvezza di Cristo mediante la parola e i sacramenti che la potestà di unire, di guidare la Chiesa di Cristo in suo nome. Mediante la consacrazione episcopale legittima, il vescovo insieme con il carattere e la grazia dell'ordine, riceve anche il *munus* episcopale.

Cosa significa interpretare questo *munus* in senso pastorale? Mi sembra innanzitutto che la prima implicazione sia questa: significa integrare sacramentalmente tutte e tre le funzioni (sacerdotale, profetica e regale) con una destinazione ecclesiale più spiccata, che rende ragione di

questa stessa integrazione. Il ministero pastorale non va più compreso in riferimento esclusivo al sacerdozio cioè all'altare, alla celebrazione della messa; neppure si riduce alla predicazione autorevole della parola; si comprende come destinato e a servizio della comunità ecclesiale nel suo insieme cioè alla sua vita, alla sua unità, alla sua missione.

Come questa destinazione ecclesiale viene descritta dal Concilio?

Innanzitutto come ministero di evangelizzazione. Sempre in *Lumen Gentium* 25, trattando del vescovo, si afferma che tra i doveri principali del vescovo «eccelle la predicazione del Vangelo». Anche *Presbyterorum Ordinis* 4 insegna che «i presbiteri nella loro qualità di cooperatori dei vescovi hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il Vangelo di Dio».

Nello stesso tempo, tra le funzioni pastorali vi è quella relativa alla celebrazione dell'Eucaristia. Così in *Lumen Gentium* 28: «i sacerdoti esercitano soprattutto il loro sacro ministero nel culto eucaristico e nella sinassi»; in *Presbyterorum Ordinis* 13: «nel ministero eucaristico i sacerdoti svolgono la loro funzione principale». Al numero 2 di *Presbyterorum Ordinis*, servizio della Parola e sacramento vengono armonizzati tra loro a partire da un punto di unificazione che è costituito proprio dal popolo di Dio e dell'unità della *communio*:

«Dato che i presbiteri hanno una loro partecipazione nella funzione degli apostoli, ad essi è concessa da Dio la grazia per poter essere ministri di Cristo Gesù fra le nazioni mediante il sacro ministero del Vangelo, affinché le nazioni diventino un'offerta gradita, santificata nello Spirito Santo. È infatti proprio per mezzo dell'annuncio apostolico del Vangelo che il popolo di Dio viene convocato e adunato, in modo che tutti coloro che appartengono a questo popolo, dato che sono santificati nello Spirito Santo, possano offrire se stessi come «ostia viva, santa, accettabile da Dio» (Rm 12,1). Ma è attraverso il ministero dei presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto nell'unione al sacrificio di Cristo, unico mediatore; questo sacrificio, infatti, per mano dei presbiteri e in nome di tutta la Chiesa, viene offerto nell'eucaristia in modo incruento e sacramentale, fino al giorno della venuta del Signore.

A ciò tende e in ciò trova la sua perfetta realizzazione il ministero dei presbiteri. Effettivamente, il loro servizio, che comincia con l'annuncio del Vangelo, deriva la propria forza e la propria efficacia dal sacrificio di Cristo, e ha come scopo che «tutta la città redenta, cioè la riunione e società dei santi, offra a Dio un sacrificio universale per mezzo del sommo Sacerdote, il quale ha anche offerto se stesso per noi con la sua passione, per farci diventare corpo di così eccelso capo».

Con ciò significa, mi sembra, che il Concilio afferma la continuità tra annuncio del Vangelo e offerta eucaristica, e la loro intima unità nel

servizio alla fede e alla vita del popolo di Dio che si riunisce, si forma, mediante la predicazione del Vangelo, si santifica con i sacramenti e si offre nell'Eucaristia. Quindi non vale la preminenza del ministero della Parola (quello che si potrebbe chiamare uno slittamento kerigmatico che va molto di moda oggi, basta l'annuncio emotivamente esistenzialmente convincente per creare la fede della vita cristiana). Neppure una caratterizzazione del ministero a partire dalla celebrazione dei sacramenti (sarebbe, all'opposto uno slittamento sacramentalista), ma la loro mutua cooperazione al culto spirituale del popolo di Dio. Si tratta, in fondo, di comprendere il sacerdozio in chiave pastorale: esso è totalmente destinato al bene, alla vita, al servizio del popolo di Dio. In questo senso, proprio il tema del culto spirituale rinvia ad una comprensione che evangelicamente ha il suo fondamento in Gv 2, 13-25 laddove, a chi gli contesta l'opera di purificazione del tempio che appena compiuta, Gesù risponde «“Distruggete questo tempio e io in tre giorni lo farò risorgere”. Ma essi non compresero che parlava del tempio del suo corpo».

Che significa? Che con questo gesto, con questa affermazione, finisce l'economia del sacerdozio inteso come offerta di animali e di sangue di tori e di capri e viene costituito un tempio non fatto da pietre, anzi: un sacerdozio e un tempio che hanno cominciato ad esistere nel grembo della Vergine per la potenza dello Spirito Santo, e che sono appunto il corpo del Signore, il luogo concreto, fisico addirittura, nel quale l'unione tra Dio e l'uomo si realizza.

A questa unità che avviene per la comunione al corpo di Cristo – al suo corpo eucaristico e al corpo che è la Chiesa – e a questa destinazione della riunione nella società dei Santi, è orientato il ministero dei pastori.

Citando ancora *Presbyterorum Ordinis* (n. 6): «Esercitando la funzione di Cristo capo e pastore per la parte di autorità che spetta loro, i presbiteri, in nome del vescovo, riuniscono la famiglia di Dio come fraternità viva e unita e la conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Per questo ministero, così come per le altre funzioni, viene conferita al presbitero una potestà spirituale, che è appunto concessa ai fini dell'edificazione» della Chiesa. È questa relazione alla Chiesa, questa destinazione di servizio al popolo di Dio che unifica le azioni sacerdotali. Sostengo che il presbitero non è pastore perché traduciamo così – con il termine “pastore” – il termine “re”. La funzione pastorale non coincide con quella di governo, ma armonizza e configura tutto quello che il presbitero fa in quanto serve la vita e il sacerdozio del popolo di Dio. Un presbitero è pastore anche quando celebra la Messa; è pastore anche quando predica. Insomma: predica, celebra la Messa e i sacramenti, go-

verna una comunità, sempre con questa destinazione che è l'unità del popolo di Dio e la sua offerta al Padre in Cristo.

Dunque, per questa unità delle azioni sacerdotali, il presbitero si esprime adeguatamente col titolo di pastore. Non di meno contemporaneamente (se non precedentemente) questo carattere è propriamente detto pastorale per la relazione a Cristo pastore da cui ha origine, per la chiamata da cui ha origine e per il potere che da Lui è trasmesso per il compimento delle azioni ministeriali.

Detto molto sbrigativamente: il Concilio intende il termine pastore in un senso a volte molto largo; altre volte lo intende restrittivamente con la funzione di direzione di governo – in certi passi, in effetti, è inteso così. Più spesso è la denominazione con la quale il Concilio designa l'insieme della missione del vescovo e del presbitero: «Quelli tra i fedeli che vengono insigniti dell'ordine sacro sono posti in nome di Cristo a pascerre la Chiesa con la parola e la grazia di Dio. I ministeri hanno lo scopo di assicurare dei pastori al popolo di Dio» (*Lumen Gentium* 18). «I vescovi presiedono in luogo di Dio al gregge di cui sono pastori, quali maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo». Lo stesso titolo del decreto *Christus Dominus* specifica che l'ufficio dei vescovi è "pastorale". Per questo i sacerdoti partecipano di quella pastoralità: «La funzione dei presbiteri, in quanto strettamente vincolata all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il suo popolo» (n. 2).

Mi sembra interessante rilevare come la titolazione dei documenti dei Sinodi dei vescovi che si sono occupati dei preti, o della formazione dei preti o del ministero dei preti o di quello dei vescovi (*Pastores Dabo Vobis e Pastores Gregis*) operi questa scelta terminologica: "pastore" è ciò che definisce quindi il ministero, e lo definisce in rapporto al popolo di Dio inscindibilmente. Ritengo che questo getti già una certa luce e aiuti a comprendere molte affermazioni che papa Francesco fa non interpretando, non intendendo mai il ministero pastorale a prescindere dal rapporto con il popolo di Dio – o, come lui lo chiama: il Santo popolo fedele di Dio.

Soltanto rapidamente accenno al fatto che nella riflessione del Concilio sono presenti anche altri caratteri del ministero che varrebbe la pena di riprendere: si afferma, ad esempio, che è dinamico, missionario, di edificazione autorevole e dinamica della comunità. Torna spesso l'idea di movimento, di dinamismo.

Si afferma, ancora, che è un ministero di unità e ha una natura di tipo collegiale, a ragione della quale Kasper stesso scriveva in un suo vecchio articolo, a ridosso di quegli anni: «La collegialità si estende al rapporto tra carisma di governo e gli altri carismi della Chiesa. Ciò che nel Vati-

cano secondo è stato enunciato nell'ufficio episcopale ha quindi valore di esempio e di principio per la retta comprensione dell'ufficio ecclesiastico in genere. Responsabilità nella Chiesa può darsi sempre e solo in forma collegiale e in una collaborazione e in un accordo più ampi possibili di tutti»¹.

Mi appoggio su questa citazione per dire che uno dei cambiamenti maggiori richiesti al governo e alla cura pastorale da parte del Concilio per lo sviluppo successivo è stato proprio la creazione dei cosiddetti organismi di partecipazione.

Il che richiede una comprensione del ministero che non sia mai delegata, anche nelle decisioni di governo, dal consiglio. Il quale consiglio, prima di essere un organismo pastorale, rimane un dono dello Spirito Santo. Dunque la configurazione del governo, la progettazione delle scelte pastorali e l'elaborazione delle decisioni pastorali ha da avvenire anche istituzionalmente attraverso un discernimento comunitario, che avviene in quel consiglio istituzionalizzato che è l'organismo che conoscete. L'istituzione del consiglio pastorale a sua volta rinvia a una comprensione del ministero pastorale di tipo relazionale: non l'uno sopra tutti, ma tutti insieme, con la responsabilità precisa di alcuni e la decisione finale di uno. Ma tale decisione non è arbitraria; non ha neppure nella maggioranza dei pareri il suo criterio di verità; avviene per obbedienza a quanto lo Spirito Santo dà di illuminazione e di forza. Il consiglio concorre a formare la decisione da prendere.

Sulla natura relazionale del ministero pastorale, così come è stata pensata dal Concilio, potremmo dire molto. Mi limiterò a citare qualche testo. Senza fare una teologia del Magistero, semplicemente rinvio a documenti dai quali mi sembra emergere l'asse interpretativo fondamentale della pastoralità come dimensione che unifica la vita e il ministero del presbitero e del vescovo. *Pastores Dabo Vobis* (al n. 2) inizia affermando: «Più si sviluppa l'apostolato dei laici – perché vi ricordate che quel Sinodo fu convocato dopo quello sui laici, il cui frutto è *Christifideles laici* – e più fortemente viene percepito il bisogno di avere dei sacerdoti che siano ben formati. Così la vita stessa del popolo di Dio manifesta l'insediamento del Concilio Vaticano secondo sul rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale gerarchico, poiché nel mistero della Chiesa la gerarchia ha carattere ministeriale, più si approfondisce il senso della vocazione propria dei laici, più si evidenzia ciò che è proprio del sacerdote».

¹W. KASPER, *Nuovi accenti nella concezione dogmatica del ministero sacerdotale*, in *Concilium*, 3 (1969) 52.

Sono temi posti da un'ecclesiologia di comunione: la comprensione che la Chiesa ha di se stessa come di una comunione, implica o invoca l'esercizio del ministero pastorale nel senso di un servizio capace di promuovere la comunione stessa quindi l'unità e la corresponsabilità di tutti i battezzati, senza confusioni equivoche che attribuiscono al sacerdozio comune tratti o compiti che invece appartengono al ministero della guida. La *cura pastorale* è di tutti i cristiani, non è solo dei parroci ed è fondata sul battesimo. Mentre la *guida pastorale* è fondata sul ministero pastorale e quindi sul sacramento dell'Ordine, ed è responsabilità di chi è stato ordinato. L'animazione (o cura) della comunità cristiana non è affare solo dei preti o dei parroci.

Al n.12 di *Pastores Dabo Vobis* troviamo scritto invece: «Non si può definire la natura e la missione del sacerdozio ministeriale se non in questa molteplice, ricca trama di rapporti che sgorgano dalla Santissima Trinità e si prolungano nella comunione della Chiesa come segno e strumento in Cristo dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. In questo contesto l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo e il riferimento alla Chiesa è perciò necessario anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero».

In questa luce, questo rapporto fondamentale col popolo di Dio trova una spinta e una configurazione non dirò nuova però certamente decisa, in *Evangelii Gaudium* e più in generale in quanto papa Francesco esprime quando parla del ministero pastorale.

Qui richiamerò soltanto dei punti trattandosi appunto di attualità. Tuttavia, la questione dello specifico del ministero pastorale oggi mi sembra configurarsi in maniera alquanto diversa rispetto anche soltanto a *Pastores Gregis* o a *Pastores Dabo Vobis* e porta i segni di fatiche che sembrano non aver trovato una via di soluzione soddisfacente.

Non possiamo dimenticare l'arricchimento di magistero (un insegnamento che meriterebbe di essere analizzato bene, con particolare cura) venuto a questo nostro tema da quanto papa Benedetto aveva offerto in occasione dell'Anno sacerdotale. In prima battuta, fa pensare che sia stato chiamato anno *sacerdotale* e non *pastorale*: per quel che ho sostenuto finora, potrebbe essere inteso come una sorta di regressione, se fosse inteso come lo spostamento dell'asse centrale del ministero alla sua dimensione sacerdotale cioè, di nuovo, unicamente alla celebrazione dei sacramenti.

A me sembra che l'avvento di papa Francesco abbia quasi imposto una prospettiva unificante dell'azione pastorale che è quella dell'evangeliz-

zazione, ed è in questa prospettiva che ritengo dobbiamo pensare e collocare anche la comprensione del ministero pastorale oggi.

Alla luce dell'affermazione di *Evangelii Gaudium* (n. 34) che «la Chiesa si rinnova dalla missione» per cui occorre «porre tutto in chiave missionaria»: persone, strutture, catechesi, predicazione del Vangelo, lingua, le stesse regole che strutturano la vita cristiana, gli atteggiamenti di base di vita spirituale. Passare da una pastorale di semplice conservazione, che potrebbe andare bene in una supposta società cristiana-omogenea, a una pastorale decisamente missionaria, più adeguata al contesto complesso e plurale come l'odierno.

Quali accenti del ministero pastorale il Papa sviluppa all'interno di questa sua idea di ripensamento complessivo alla Chiesa?

La stessa immagine della Chiesa "ospedale da campo" potrebbe sembrare uno slogan o un'immagine più o meno lirica. In realtà, l'analisi che vi è sottesa è precisa, non estetica o emotiva. La stessa centratura sulla gioia evidenzia la tristezza quale categoria con la quale interpretare il bisogno di Vangelo, la coscienza isolata, la tristezza, il ripiegamento, una non vita. Mi sembra che complessivamente tutta l'identità, la figura del presbitero, vengano ricomprese dal Papa nella prospettiva unificante della missione. Certamente, com'è suo stile, egli non elabora una trattazione sistematica di teologia del ministero sacerdotale; però con un metodo non molto diverso da quello della teologia pastorale, fissa alcuni tratti precisi dell'*identikit* del presbitero al servizio della missione di oggi: pone in rilievo alcuni elementi e inevitabilmente ne lascia nello sfondo altri.

Questi elementi centrali, su cui spesso il Papa insiste, non sono del tutto nuovi e tuttavia sono quegli che egli considera decisivi per l'identità del presbitero oggi. Alcuni discorsi potrebbero essere citati (e avrebbero bisogno di essere letti e approfonditi), come anche alcune omelie dove questo *identikit* si fa più articolato, meglio esplicitato.

Ad esempio, andrebbe studiato il discorso tenuto all'Assemblea generale dei vescovi italiani nel 2016; come pure la lettera scritta al cardinale Ouellet (19 marzo 2016) o le omelie del giovedì santo. In particolare, il discorso ai vescovi italiani contiene un ritratto del *parroco in azione*, che mi sembra un punto di vista interessante, da osservare e da trattenere. Cioè il papa non specula astrattamente, non tratteggia ritratti ideali: ha in mente figure concrete, reali, di quelle che si possono incontrare nelle nostre parrocchie e in questo senso rende accessibile anche la svolta in senso missionario che si preoccupa di lanciare. In questo senso mi sembra anche una identità in movimento, consiste cioè in alcune tensioni che la caratterizzano sia *ad intra* che *ad extra*.

Sottolineo tre dimensioni essenziali, prima di terminare.

Chiamerei la prima l'appartenenza al Signore.

Riprendo e cito – *passim* – da alcuni di questi discorsi: «Il prete è uno che incontrando Gesù ha sperimentato la pienezza di vita e desidera che altri la incontrino. Il segreto del nostro presbitero sta in quel rovelto ardente che marchia a fuoco l'esistenza, la conquista e la conforma a quella di Gesù Cristo, verità definitiva della sua vita. È il rapporto con lui a custodirlo, rendendolo estraneo alla mondanità spirituale che corrompe, come pure ad ogni compromesso, meschinità. Come Mosè è uno che si è avvicinato al fuoco ed ha lasciato che le fiamme bruciassero le sue ambizioni di carriera e di potere. Ha fatto un rogo anche della tentazione di interpretarsi come devoto che si rifugia in un intimismo religioso che di spirituale ha ben poco. Non è burocrate, anonimo funzionario dell'istituzione. Non è consacrato ad un ruolo impiegatizio, non è mosso dal criterio dell'efficienza ... È l'amicizia col suo Signore a portarlo ad abbracciare la realtà quotidiana con la fiducia di chi crede che l'impossibilità dell'uomo non rimane tale per Dio; è scalzo, il nostro prete, rispetto ad una terra che si ostina a credere e a considerare Santa. Dell'altro accetta invece di farsi carico sentendosi partecipe, responsabile del suo destino. Non si scandalizza per le fragilità che scuotono l'animo umano, consapevole di essere lui stesso paralitico guarito. La sua vita è eloquente perché diversa. Alternativa. Il suo stile di vita semplice ed essenziale, sempre disponibile una presenza credibile agli occhi della gente, lo avvicina agli umili in una carità pastorale che fa liberi e solidali. È uomo capace di pace e di riconciliazione, segno e uno strumento della tenerezza di Dio, attento a diffondere il bene con la stessa passione con cui altri curano i loro interessi».

La seconda è l'appartenenza alla Chiesa.

Il presbitero (sintetizzando quanto afferma il Papa) è tale nella misura in cui si sente partecipe della Chiesa cioè di una comunità concreta di cui condivide il cammino. Spesso il Papa ripete questa convinzione: che il popolo fedele di Dio rimane il grembo da cui egli è tratto; i preti rimangono «presi dagli uomini». E queste sono anche le tre articolazioni della relazione agli uomini: presi tra gli uomini, costituiti in favore degli uomini e presenti in mezzo al popolo.

Vi è poi tutto un tema che chiamerei dell'*unzione del santo popolo di Dio e del presbitero* che il Papa fa risalire alla comune appartenenza che sgorga dal battesimo e questo, dice il Papa, è il respiro che libera il presbitero da un'autoreferenzialità che altrimenti lo isolerebbe, lo imprigionerebbe. C'è una condivisione virtuosa di questa unzione, per la quale il pastore è convertito, confermato, dalla fede semplice del popolo santo di Dio.

Quando venne a San Giovanni, partecipando all'assemblea diocesana del 16 maggio 2018, il Papa disse, tra l'altro: «Tutti noi abbiamo ricevuto, anche voi preti, abbiamo ricevuto il battesimo da laici, riflettete su questo». La comune appartenenza del presbitero al popolo di Dio è il sale della sua vita del presbitero: «Fa sì che il suo tratto distintivo sia la comunione vissuta con i laici, e i rapporti che sanno valorizzare la partecipazione di ciascuno. Il nostro compito è perciò quello di costruire comunità. L'attitudine alla relazione è quindi criterio decisivo di discernimento vocazionale».

La terza articolazione è l'appartenenza al Regno.

Il presbitero si spende totalmente, non potrebbe fare diversamente, dice il Papa, perché appartiene al Regno: «Ama la terra che riconosce visitata ogni mattino dalla presenza di Dio. Che cosa significa, per noi pastori, il fatto che i laici stiano lavorando nella vita pubblica? Significa cercare il modo per poter incoraggiare, accompagnare e stimolare tutti i tentativi e gli sforzi che oggi già si fanno per mantenere viva la speranza e la fede in un mondo pieno di contraddizioni. Specialmente per i più poveri, specialmente con i più poveri. Abbiamo bisogno di riconoscere la città e pertanto tutti gli spazi dove si svolge la vita della nostra gente, a partire da uno sguardo contemplativo».

«Serve uno sguardo di fede, che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze. Egli vive tra i cittadini promuovendo la solidarietà, la fraternità, il desiderio di bene, di verità, di giustizia [...] Questa presenza [di Dio] non deve essere fabbricata, ma scoperta, svelata. Dio non si nasconde a coloro che lo cercano con cuore sincero».

«Il Regno, la visione che dell'uomo ha Gesù, è la gioia del presbitero, l'orizzonte che gli permette di relativizzare il resto, di stemperare le preoccupazioni e l'ansietà, di restare libero delle illusioni e del pessimismo, di custodire nel cuore la pace di diffonderla con i suoi gesti, le sue parole e i suoi atteggiamenti. È illogico e persino impossibile pensare che noi, come pastori, dovremmo avere il monopolio delle soluzioni per le molteplici sfide che la vita contemporanea ci presenta. Al contrario dobbiamo stare dalla parte della nostra gente accompagnandola nelle sue ricerche e stimolando quell'immaginazione capace di rispondere alla problematica attuale. E questo discernendo, con la nostra gente, e mai per la nostra gente o senza la nostra gente, come direbbe Sant'Ignazio, secondo le necessità di luoghi, tempi e persone ossia non uniformando. Non si possono dare direttive generali per organizzare il popolo di Dio all'interno della sua vita pubblica, l'inculturazione è un processo che noi pastori siano chiamati a stimolare incoraggiando la gente a vivere la propria fede dove sta e con chi sta».

DOMANDA - Don Luigi Terranova (Teggiano-Policastro) **Si può chiarire il concetto dell'anno sacerdotale e non presbiterale?**

Mi riferivo al passaggio avvenuto da una concentrazione sacerdotale del ministero – polarizzato sulla celebrazione della liturgia, dei sacramenti – a una più ampia, integrata anche dalle altre dimensioni e dagli altri *munera* che insieme strutturano la vita presbiterale.

La centratura sacerdotale rischia di evidenziare ciò che è specifico e unico del ministero, in un certo senso lasciando per strada gli altri due. Questo a me sembra rischioso. Poteva funzionare in stagioni ecclesiali nelle quali non era il bisogno di evangelizzazione, o nelle quali la prima evangelizzazione avveniva grazie alle famiglie e alla scuola che si ritrovavano in un *humus* culturale di tipo cristiano, oppure in tempi in cui le società avevano legislazioni e un *ethos*-patrimonio che andava d'accordo col Vangelo. In quei contesti si poteva accettare che il compito specifico del presbitero fosse la celebrazione dei sacramenti: cioè quello che gli altri soggetti non potevano fare e che soltanto a lui era affidato.

Ridurre a questo il ministero pastorale prima o poi presenterà l'inconveniente che senza evangelizzazione e senza vita in un popolo, la fede, anche dei sacramenti, non vive. Questo è il rischio. Se voi leggete tutte le catechesi dell'Anno sacerdotale troverete che lo stesso papa Benedetto diede al ministero un'impostazione del tutto unitaria e non unilaterale. Per questo penso che bisognerebbe rileggerle, perché sia nella fondazione sacramentale, sia nell'esercizio concerto del ministero papa Benedetto non esprime un modello che si limita a una riduzione sacramentalista. Anzi: propone un allargamento.

DOMANDA

La mia domanda è questa: lei ha toccato due questioni, quella della cura e quella della guida. La cura apparterrebbe a tutto il santo popolo fedele di Dio, la guida al sacerdote.

Se ci potesse aiutare ad entrare un po' più nel merito, dal punto di vista della prassi, di che cosa vuol dire questa distinzione. Perché a volte sembra che ci siano alcuni aspetti della vita pastorale delle parrocchie dove i nostri fratelli e sorelle laici hanno assunto come un ruolo anche decisionale che sempre più appare imprescindibile, per cui alla fine bisogna fare quello che dicono loro: "Tu, prete, fai quello che noi ti chiediamo". Fino a toccare degli estremi di campanilismo dove l'aprirsi ad una dimensione ecclesiale di comunione (come nel caso delle Unità

pastorali) che renda possibile uno scambio di aiuti, una circolazione di carismi, diventa particolarmente problematico.

Sergio Lanza insegnava che si può dire *in persona Christi* di tutti i battezzati, mentre *in persona Christi capitis (sive pastoris)* lo si può dire solo del ministro ordinato.

Questa differenza rimane e struttura il rapporto della cefalità rispetto al resto del corpo. Penso questo sia punto sul quale lasciarsi istruire dal Signore, pregando, riflettendo, studiando, verificando nella prassi. Circa gli altri tipi di problemi accennati, mi sembrano delineare atteggiamenti inadeguati, che esprimono povertà interiore o poca fede o mentalità di tipo “politico” da parte di laici che pensano di agire per il bene della Chiesa. Situazioni tutte che mi sembrano attinenti non a questioni di ecclesiologia o di teologia pastorale, ma più in generale con il peccato originale. Il fatto che si verificano situazioni di questo tipo, secondo me, non è indice che sia sbagliata questa concezione del ruolo dei laici (dunque il compito di animazione della comunità, o il posto che devono/possono occupare nella Chiesa) ma che vi sono cortocircuiti in altri campi. Ad esempio, nella comunicazione tra di noi. È uscito da pochi giorni un libricino di un professore del nostro Istituto Pastorale (cfr. M. Padula, *Comunica il prossimo tuo*, edizioni Paoline) che su questo problema pastorale aperto che è la comunicazione fa il punto della situazione e mi sembra molto interessante, specialmente laddove ricostruisce le dinamiche della organizzazione dell'odio, del conflitto, che ha conosciuto un'impennata con lo sviluppo dei social. È molto interessante perché mostra che alcune di queste problematiche non sono dovute né alla libertà della Chiesa e neppure alla povertà di preparazione dei laici quando trattano di cose della Chiesa, ma a meccanismi che hanno a che fare con quella che si chiama tecnicamente l'*On-life*.

Tornando alla distinzione tra guida e cura pastorali, ritengo ci sia una grande confusione tra tre termini: corresponsabilità, collaborazione e cooperazione. Talora si leggono anche lettere pastorali di vescovi che convocano i laici alla cooperazione oppure che esortano i laici ad essere corresponsabili della vita della Chiesa. I tre termini vengono usati in maniera equisignificante. Invece la corresponsabilità è incardinata sul battesimo ed è di tutti battezzati (anche i preti sono corresponsabili) e non comporta attribuzione di un ministero pastorale o di un incarico. È una qualità per la quale “tutto nella Chiesa appartiene a tutti”.

La collaborazione si dà invece quando un laico, in forza del battesimo e della cresima, assume un ministero pubblico, conferito a nome della Chiesa, ma un ministero che non richiede il sacramento dell'ordine.

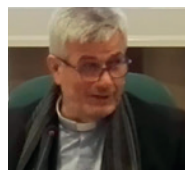
La cooperazione, infine, si dà quando in via suppletiva, di per sé straordinaria, ciò che compete al ministero ordinato viene assunto come compito da un laico.

Un'articolazione delle tre forme – oltre a portare chiarezza terminologica – potrebbe aiutare meglio l'armonizzazione tra servizi laicali, ministero ordinato, cura pastorale e guida pastorale.

Prof. Asolan don Paolo

PRESBYTERORUM ORDINIS: PER UNA LETTURA IN CONTESTO

Dario Vitali



«Più di qualche volta questo sacrosanto Sinodo ha richiamato a tutti la dignità dell'ordine dei presbiteri nella Chiesa». Così l'*incipit* del decreto conciliare *Presbyterorum Ordinis*, sul quale la relazione Asolan ha offerto un quadro completo, sia dal punto di vista esegetico che ermeneutico. Può darsi che, al momento di comunicare il tema della presente relazione, ci sia stato qualche fraintendimento; sta di fatto che pure il sottoscritto ha sviluppato il medesimo tema. Se è colpa mia, me ne scuso. Ma, come si usa dire, non tutto il male vien per nuocere: riprendere un tema da un altro punto di vista è operazione di grande interesse, soprattutto quando si tratta di un testo come *Presbyterorum ordinis*, che non solo è complesso in sé, ma riguarda una questione che oggi interpella da vicino la teologia e la vita della Chiesa, per la crisi evidente che affligge il ministero ordinato. L'uditorio ha quindi la possibilità di confrontarsi con due letture del decreto conciliare, ma anche con due prospettive diverse – quella propria dell'ecclesiologia rispetto alla teologia pastorale – che si rifanno a metodi diversi e articolano la materia a partire da principi e, a ben vedere, da sensibilità diverse.

Quanto a sensibilità, devo dichiarare subito la mia sorpresa riguardo al titolo del convegno: che importanza possono avere i 55 anni dalla promulgazione di *Presbyterorum ordinis*? Qual è l'urgenza di tornare sul tema, dopo che tanto si è trattato nel cinquantesimo, e probabilmente tanto si tratterà nel sessantesimo, com'è uso documentato in questa ormai larga stagione post-conciliare? Poiché non credo che il richiamo al decreto conciliare sia per mancanza di temi, è facile supporre un motivo più semplice e radicale insieme: la necessità di riprendere da un punto fermo il filo del discorso sul ministero ordinato in genere, sui presbiteri in particolare. D'altra parte, non può essere altra la scelta quando bisogna misurarsi con una crisi senza precedenti, non solo a livello di numeri, ma di motivazioni, con tanti preti anziani che si mostrano sempre più stanchi e pochi preti giovani che annaspiano dentro una realtà che sembra superarli e schiacciarli, con orizzonti, prospettive, motivazioni tutte da decifrare non solo per loro, ma per la Chiesa stessa.

1. Primo approccio al tema

A questo punto la domanda diventa la seguente: *Presbyterorum Ordinis* costituisce un valido punto di partenza per argomentare intorno all'attuale situazione di crisi, che mette in questione un modello di prete, ma anche un modello di Chiesa? Sì e no.

Sì, perché tornare al concilio è sempre una via sicura per riallacciare il filo della Tradizione, di cui il Vaticano II costituisce la tappa più recente: lo sviluppo di un aspetto costitutivo della Chiesa – la sua dimensione gerarchica – passa anche per quanto in aula i Padri conciliari hanno deciso sul ministero e la vita dei presbiteri. Il fatto che il concilio sia stato evento decisivo nella vita della Chiesa, momento privilegiato di ascolto dello Spirito santo, permette di verificare se e cosa sia stato recepito e attuato di quanto il concilio indicava intorno al ministero.

No, perché il decreto è in sé un documento non di primo piano, che viene a situarsi in una posizione debole per diverse ragioni: a) non è una costituzione, ma solo un decreto finalizzato a una prima applicazione – che di fatto è una prima recezione – del quadro di riferimento fissato nella costituzione sulla Chiesa; b) i contenuti del decreto riguardano un solo tassello del grande mosaico sul ministero ordinato che il concilio ha ricomposto a partire dal modello di Chiesa emerso in *Lumen gentium*; c) i contenuti del decreto risultano perciò vincolati a un quadro ecclesiologicalo profondamente ripensato, dove tutto il tema del ministero ordinato è riformulato a partire da alcune scelte del concilio, in primis l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato (LG 21) e il ripristino del diaconato «come grado proprio e permanente della gerarchia ecclesiastica» (LG 29); d) i contenuti del decreto sono fortemente condizionati anche dagli sviluppi che nel periodo post-conciliare hanno conosciuto sia l'ecclesiologia che il ministero ordinato, temi che a tutt'oggi sono in veloce evoluzione.

Una situazione del genere non sminuisce il valore del decreto, ma lo vincola a un quadro più ampio e complesso: solo mantenendosi dentro quel quadro, si può cogliere la ricchezza di un testo che prova a riconfigurare un ministero da ormai quattro secoli – dal concilio di Trento – fissato dentro lo schema degli ordini minori e maggiori. D'altra parte – e proprio il rimando a Trento permette di illustrarlo con particolare evidenza – esiste una tale corrispondenza tra modello di Chiesa e modello di ministero, che non si può capire l'uno senza l'altro. Si tratta di un moto circolare che si instaura tra i due modelli, per cui l'uno determina l'altro e viceversa. Laddove i due non si corrispondessero e anzi entrassero in contrasto, a soffrirne sarebbe la Chiesa, che verrebbe messa in questione da coloro che al suo interno, quali ministri abilitati a funzio-

ni di primissimo piano, condizionerebbero la comprensione della Chiesa a partire dalla comprensione del proprio ministero. A ben vedere, è quanto sta avvenendo oggi: lo scontro sulla «Chiesa in uscita» di papa Francesco è alimentato soprattutto da membri che fanno parte della gerarchia e gli oppongono un altro modello di Chiesa.

Quando si introduca tale criterio di lettura, si possono inquadrare con più facilità molti passaggi della storia antica e recente della Chiesa, in un gioco complesso di causa-effetto che ha determinato – e non di rado imposto – i tempi, i modi e la direzione stessa al cammino della Chiesa. Il caso di Trento è forse il più evidente in merito, per un doppio motivo: perché la corrispondenza tra i due modelli è totale, e perché è il modello di ministero a determinare il modello di Chiesa, non viceversa. Chi conosce quel concilio, sa bene infatti che nessuno dei suoi decreti ha messo a tema la Chiesa. Il motivo è semplice: per timore di una reviviscenza del conciliarismo, il papa aveva posto il veto sul tema del primato, che avrebbe portato con sé la questione ecclesiologica. Tuttavia, il modello di Chiesa emerge indirettamente nel decreto sul sacramento dell'Ordine, che si erge a difesa del principio gerarchico contro le tesi della Riforma protestante.

Lo sviluppo dell'argomentazione è interessante. Per giustificare una gerarchia contestata bisognava ancorarla a un principio di necessità: perciò i Padri sottolineano la grandezza del sacrificio di Cristo come fonte di salvezza e, appoggiandosi al suo comando – «Fate questo in memoria di me» (Lc 22, 19) –, affermano la grandezza del sacrificio della Messa, come reiterazione incruenta di quel sacrificio. Per questa via non solo era garantita la necessità del sacerdozio, ma si escludeva qualsiasi rischio di comprendere la gerarchia sul registro della sola giurisdizione, esponendola all'accusa di essere una tradizione di uomini, in ultima analisi una invenzione diabolica. Si capisce in questo modo l'insistenza sulla scala degli ordini – minori e maggiori – verso il sacerdozio come capacità di *conficere Eucharistiam*, ma anche il silenzio sulle due *potestates – ordinis et iurisdictionis* – con l'enfasi, invece, sulla superiorità dei vescovi sui sacerdoti, a cui si aggancerà il Vaticano II per affermare la dottrina della sacramentalità dell'episcopato.

Da questo modello di ministero a un modello di Chiesa il passo è breve. Se il *Catechismo ai parroci* reintroduce lo schema della duplice *potestas*, la controversistica post-tridentina – in particolare Roberto Bellarmino – svilupperà un modello ecclesiologico di tipo gerarchico. Si tratta di quel modello piramidale, che, già ampiamente impostato dalla Riforma gregoriana, trova ora nel decreto sul sacramento dell'Ordine la giustificazione dottrinale alla divisione del corpo ecclesiale in due blocchi. Se Graziano diceva che «*duo sunt genera christianorum: clerici et*

laici» (*Decretum*, XII), ora si sancisce la preminenza della *Ecclesia docens* sulla *Ecclesia discens*: la Chiesa è identificata con i *praelati*, con coloro cioè che stanno sopra, i quali esercitano nella Chiesa ogni autorità, in quanto detentori della verità. Si comprende in questa prospettiva l'insistenza sul titolo *Pastores ac Doctores* dato ai vescovi: essi conducono alla salvezza i fedeli – configurati come *subditi* – preservandoli dall'errore. Ma si comprende anche lo sviluppo che conoscerà la dottrina sul magistero ecclesiastico: se la controversistica post-tridentina parla ancora di tre soggetti – *auctoritates* o *regulae fidei* – infallibili nell'interpretare il deposito della fede, enumerando in sequenza la *Ecclesia Catholica* (la totalità dei fedeli), i concili (la totalità dei vescovi), la *Ecclesia romana* (il papa), il punto di arrivo di uno sviluppo del modello sia ecclesiologicalo che ministeriale sarà il concilio Vaticano I con l'affermazione del primato petrino e del magistero infallibile del papa quando parla *ex cathedra*.

2. La svolta conciliare

La saldezza della Chiesa tridentina poggiava dunque sulla piena coincidenza tra modello di Chiesa e modello di ministero: le sue forze attive si erano a tal punto identificate con essa, da costruire un sistema sociale fondato sulla relazione asimmetrica tra pastori e fedeli, da tutti accettata, anche perché coincidente con quella del mondo civile. Tale rinforzo è venuto meno quando il sistema è stato sconvolto dall'onda inarrestabile della Rivoluzione francese, che ha scardinato il principio di autorità su cui si basava l'intera struttura sociale: ecclesiale e civile. E se i pilastri del nuovo mondo che prendeva forma – *liberté, égalité, fraternité* – altro non erano che principi della vita cristiana svuotati del loro significato teologale, la Chiesa non rispose radicalizzando il Vangelo della libertà cristiana, della pari dignità dei battezzati, della fraternità evangelica, ma difendendo la *societas christiana* edificata in tempo di cristianità. L'esito fu la contrapposizione con il mondo e la perdita di contatto con le masse che sempre più erano attratte dentro le logiche di un mondo che prendeva le distanze e proclamava la sua autonomia non solo dalla Chiesa, ma da Cristo e da Dio.

Cosa sarebbe stato il Sessantotto per la Chiesa se lo Spirito non l'avesse condotta a un atto di discernimento di portata storica come il concilio Vaticano II, è difficile dire. Si può immaginare però quanto l'urto della rivoluzione culturale sarebbe stato ancor più deflagrante se la Chiesa non avesse umilmente provato a leggere «i segni dei tempi». Non è qui il luogo per una interpretazione del concilio e della sua portata nel cammino della Chiesa. Vale però anche per il singolo argomento – e quello

del ministero ordinato non è tra i più secondari – la regola generale di non contrapporre Tradizione e Vaticano II: il concilio è esso stesso *Tradizione* in senso pieno, costituendo l'ultima tappa di un cammino della Chiesa nella storia, tra il *già* di Cristo e il *non-ancora* della parusia. E in tale logica va interpretato, secondo quella «ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità dell'unico soggetto-Chiesa che il Signore ci ha dato» proposta da Benedetto XVI all'inizio del suo pontificato.

In questa sosta del suo cammino, la Chiesa ha ripensato a fondo se stessa. «Chiesa, cosa dici di te stessa?», si chiedeva Paolo VI ad inizio della seconda sessione conciliare: alla luce di quella domanda vanno lette le affermazioni del Vaticano II sul ministero ordinato che segnano una novità rispetto al quadro consolidato del concilio di Trento. Gli elementi che si distaccano dal quel quadro sono almeno sette: uno in *Sacrosanctum concilium* e sei in *Lumen gentium*. Nella costituzione sulla liturgia il primo e fondamentale elemento di novità riguarda il sacerdozio di Cristo: una volta riscoperto il «mistero pasquale» come centro della vita della Chiesa, l'esercizio del sacerdozio di Cristo non si può più circoscrivere al sacrificio cruento sulla croce, in quanto Cristo risorto «è sempre presente alla sua Chiesa» (SC 7) ed agisce nella liturgia in quanto capo della Chiesa. Se la costituzione non trae le conseguenze circa la distinta partecipazione dei battezzati e dei ministeri ordinati al sacerdozio di Cristo, pone tuttavia il principio che permetterà a LG 10 di recuperare il sacerdozio comune, per poi chiarire la sua relazione con il sacerdozio ministeriale.

Si tratta di due passaggi di capitale importanza, anche se il concilio non avesse introdotto altri elementi di novità. Un esercizio attuale del sacerdozio di Cristo – del tutto in linea con la sua mediazione universale – obbliga a ripensare in radice il modello tridentino del *sacerdos alter Christus*, muovendosi nella logica della ripresentazione piuttosto che della sostituzione: l'*agere in persona Christi capitis* mostra in che direzione il concilio ha ripensato il sacerdozio ministeriale. Il recupero del sacerdozio comune non solo stabilisce il sacerdozio ministeriale in una relazione costitutiva con quella forma propria di partecipazione al sacerdozio di Cristo, ma lo configura al suo servizio, come funzione ministeriale a favore del Popolo di Dio. Dentro questo ampio quadro di riferimento il concilio innesta gli altri elementi di novità già sopra richiamati: la sacramentalità dell'episcopato (LG 21) e, come necessario complemento, il ristabilimento della gerarchia nei tre ordini – episcopato, presbiterato e diaconato – (LG 28), il ripensamento del rapporto tra episcopato e presbiterato (LG 28) e il ripristino del diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia (LG 29), inquadrando l'e-

esercizio del ministero ordinato nello schema dei *tria munera* in luogo dello schema della duplice *potestas*.

È interessante notare che nessuno di questi elementi di novità sia stato introdotto per modificare intenzionalmente il quadro tridentino del sacramento dell'Ordine. Si tratta di aspetti determinati a catena da un solo punto sorgivo: la dottrina sulla sacramentalità dell'episcopato. Dottrina che costituisce una vera e propria affermazione dogmatica, come si arguisce dalla formula *docet Sancta Synodus*. Come si sa, quell'affermazione non viene fatta per modificare il discorso ministeriale, ma per completare il discorso sul primato petrino e sulla infallibilità del papa quando parla *ex cathedra*. Basta rileggere in proposito il prologo al capitolo III di *Lumen gentium*: «Il sacro Sinodo, che ripropone nuovamente a tutti i fedeli come dottrina da credersi fermamente l'istituzione, la perpetuità, il valore e la ragione del sacro primato del Romano Pontefice e il suo magistero infallibile, proseguendo nella stessa direzione, ha deciso di professare pubblicamente e di esplicitare la dottrina sui vescovi, successori degli Apostoli, i quali con il successore di Pietro, Vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, governano la casa del Dio vivente» (LG 18).

Il capitolo segue il movimento della successione apostolica: da Cristo agli apostoli, dagli apostoli ai «loro collaboratori nel ministero», da questi ad altri «uomini scelti che alla loro morte assumessero il loro ministero»: «Fra i vari ministeri esercitati nella Chiesa fin dai primi tempi, come attesta la Tradizione, occupa il posto principale la funzione di coloro che sono costituiti nell'episcopato, e che, per successione che decorre dalle origini, possiedono i tralci della radice apostolica. [...] I vescovi dunque hanno assunto il ministero della comunità avendo come aiuto i presbiteri e i diaconi, e presiedono a nome di Dio il gregge di cui sono pastori, in qualità di maestri della dottrina, sacerdoti del culto sacro e ministri del governo» (LG 20). Il punto di arrivo di questo movimento è il passaggio sulla sacramentalità dell'episcopato. La formula «*docet Sancta Synodus*» non è formalmente sufficiente a trasformare il testo in una dichiarazione dogmatica irreformabile, ma basta a eleggerlo come dottrina della Chiesa: in questa direzione si muove il concilio, così convinto della sua scelta da riformulare l'intero quadro del ministero ordinato a partire da quella dottrina.

3. Le modificazioni al quadro tridentino

Dunque, per capire quanto il concilio propone sui presbiteri bisogna partire dalla dottrina sulla sacramentalità dell'episcopato e dal dise-

gno del ministero ordinato che *Lumen gentium* ne ha dedotto. Si tratta di un'indicazione fondamentale, soprattutto se non si vuole incorrere nella semplificazione grossolana – ma, purtroppo, assai praticata – di identificare il ministero ordinato nel solo presbiterato. Vale la pena ripercorrere la via aperta dal concilio a partire da LG 21, cogliendone le tante implicazioni, dal punto di vista sia ecclesologico che ministeriale. Il testo è conosciuto:

Insegna il santo Sinodo che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella cioè che la consuetudine liturgica della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero. Oltre alla funzione di santificare, la consacrazione episcopale conferisce anche le funzioni di insegnare e governare, le quali tuttavia per loro natura non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica con il capo e con le membra del collegio. In effetti, dalla tradizione, affermata soprattutto nei riti liturgici e nell'uso della Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente, è chiaro che con l'imposizione delle mani e le parole di consacrazione viene conferita la grazia dello Spirito santo e viene perciò impresso il carattere sacro, cosicché i vescovi, in modo eminente e visibile, assumano la parte di Cristo stesso, Maestro, Pastore e Sacerdote, e agiscano in sua persona.

La prima e più evidente conseguenza imposta dal testo è di uscire dallo schema della duplice *potestas*, sviluppata dalla Scolastica e ribadita dalla controversistica post-tridentina. La soluzione era chiara: uguale *potestas ordinis* tra presbitero e vescovo – d'altronde, quale differenza poteva sussistere nella capacità di *conficere Eucharistiam?* – e differente *potestas iurisdictionis*, stabilendo il vescovo in una capacità superiore nel governo del corpo ecclesiale. Il concilio rompe senza esitare questo schema, affermando che la consacrazione episcopale conferisce «la pienezza del sacramento dell'Ordine». Il fatto di precisare che «la consacrazione episcopale, oltre alla funzione di santificare, conferisce pure le funzioni di insegnare e governare», non lascia dubbi sul fatto che la pienezza del sacramento includa la funzione di santificare, nella quale consiste propriamente la *potestas ordinis*. E se il testo parla ancora di consacrazione episcopale, giustamente la riforma liturgica parlerà di rito di ordinazione episcopale.

Più di qualche interprete, tanto sul versante dell'ecclesiologia che del diritto, vorrebbe liquidare questa dottrina – non trattandosi di una definizione dogmatica – per le difficoltà che introduce nel rapporto tra vescovi e presbiteri: meglio tornare alla distinzione tridentina. Ma, come si è visto, anche il concilio di Trento aveva affermato la superiorità dei vescovi sui preti, senza peraltro utilizzare lo schema della duplice *potestas*.

stas, reintrodotta dal *Catechismo romano*. Il Vaticano II porta a soluzione piena quella prospettiva, proponendo di comprendere il ministero episcopale come esercizio dei *tria munera*: *sanctificandi, docendi, regendi*. Certo, chi invoca questa soluzione, liquida anche lo schema dei *tria munera* come non vincolante, e lo ricollega volentieri alla teologia di Congar, il quale lo aveva introdotto in *Jalons pour une théologie du laïcat*. In realtà, il ternario è già presente nel Vaticano I: lo *schema constitutionis secundae de Ecclesia*, discusso dall'aula ma non approvato per la sospensione *sine die* di quel concilio, attribuisce ai vescovi *tria munera* – *docendi, sanctificandi, regendi*. Il Vaticano II si riallaccia a quel testo per affermare l'unico ministero episcopale espresso nell'unità dinamica delle tre funzioni, che preferisce chiamare *munera* proprio per uscire dallo schema della duplice *potestas*, ormai inadatto per esprimere il carattere sacramentale dell'episcopato e utilizzato invece per esprimere la «potestà sacra» connessa al ministero.

La scelta di attribuire la pienezza del sacramento dell'Ordine all'episcopato introduce una serie di questioni di difficile soluzione. La più acuta – forse perché avvertita a livello di identità – è la relazione tra gli ordini: posto che episcopato e presbiterato sono ordini “sacerdotali”, quando si assegni al vescovo la pienezza dell'Ordine, di quale sacerdozio parteciperanno i presbiteri? Quello di Cristo o quello del vescovo? Ma si tratta di una domanda mal posta, in quanto dettata da una comprensione esclusivamente sacerdotale del ministero. In realtà, la pienezza del sacramento dell'Ordine non va intesa come superiorità di un ordine sull'altro (il concilio ha corretto di proposito la formula, preferendo parlare di pienezza e non di apice del sacramento), quanto come «*sacri ministerii summa*». Che significa la formula? La traduzione dell'*Enchiridion vaticanum* nella sua ultima versione rende *summa* con «totalità», che almeno esclude l'idea della piramide, al vertice della quale starebbe il vescovo; «totalità» non rende però l'idea di «somma» di parti diverse che il testo intende trasmettere.

Per capire il senso della formula basta richiamare la scelta di restituire il diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia ecclesiastica», laddove si spiega che i diaconi sono «ordinati *non ad sacerdotium sed ad ministerium*» (LG 29). Esistono, in altre parole, due funzioni di servizio nella Chiesa, una propriamente sacerdotale, l'altra ministeriale, che si compongono nella persona del vescovo. Tale pienezza si coglie nella messa pontificale, quando il vescovo indossa sopra il camice prima la dalmatica e poi la casula. Le due ordinazioni rimandano a due funzioni o potestà precise: *ordinis et iurisdictionis*. Come a dire che la Scolastica ha separato quello che nel I millennio era solo distinto – ma ben unito – nel ministero del vescovo: la funzione *ad sacerdotium*,

partecipata dal suo presbiterio, con la quale il vescovo garantiva il corpo eucaristico alla comunità, della quale si prendeva cura con e attraverso i diaconi, che egli associava al suo ministero (come dimostra il fatto che egli solo impone le mani sul diacono).

Il concilio recupera quindi il quadro della gerarchia ecclesiastica dei primi secoli. Prima di illustrare le conseguenze che la dottrina della sacramentalità dell'episcopato produce sul presbiterato, *Lumen gentium* ridisegna l'intero quadro del ministero ordinato nell'orizzonte della successione apostolica: da Cristo agli apostoli e da questi ai vescovi loro successori, i quali «hanno legittimamente trasmesso la funzione del loro ministero, secondo vari gradi, a soggetti diversi nella Chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da quanti già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi» (LG 28).

4. Cosa dice *Lumen gentium* sui presbiteri?

Per leggere correttamente *Presbyterorum ordinis* bisogna uscire dall'identificazione tra sacerdozio e presbiterato, riducendo peraltro il ministero ordinato a questo solo ordine, come tendono a fare tanti saggi e manuali anche recenti sul sacramento dell'Ordine. Il Vaticano II assume la differenza degli ordini, componendoli in una unità relazionale. Esistono tre ordini perché sono necessarie due funzioni: quella *ad sacerdotium*, esercitata dal vescovo con il suo presbiterio; quella *ad ministerium*, che in antico era esercitata dal vescovo con i suoi diaconi, ordinati propriamente *ad ministerium Episcopi* per la cura del corpo ecclesiale, in particolare delle membra più povere e fragili. Ma il sacramento dell'Ordine è uno, perché si tratta di un ministero unico, esercitato da più soggetti in comunione tra loro, che svolgono funzioni complementari: il punto di unità degli ordini – e quindi dei soggetti che esercitano il relativo ministero, è il vescovo, che ha la pienezza del sacramento, il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero, perché è il principio di unità nella sua Chiesa (LG 23).

Si coglie qui la duplice implicazione – ecclesiologica e ministeriale – della dottrina circa la sacramentalità dell'episcopato. Una volta affermata la pienezza del sacramento, egli non può più essere considerato un vicario del papa, ma di Cristo stesso, e la diocesi a lui affidata non è più una circoscrizione territoriale che egli governa a nome e per conto del papa, ma è «una Chiesa particolare, nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (CD 11). La Chiesa è «il corpo delle Chiese» (LG 23) perché, avendo i rispettivi vescovi la radice apostolica (cfr LG 20), sono «il principio e il fondamento dell'unità

nelle loro Chiese particolari, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (*ibid.*). Ogni vescovo è per la propria Chiesa il sommo sacerdote, il quale «svolge in modo visibile la parte di Cristo stesso maestro, pastore e sacerdote e agisce in sua persona» (LG 21); ad ogni vescovo è data la somma del sacro ministero, in quanto da lui «deriva e dipende in certo qual modo la vita dei suoi fedeli in Cristo» (SC 41). La pienezza del sacramento dipende dal fatto che egli solo è *personalmente* principio e fondamento di unità nella Chiesa: il presbiterio lo è solo come soggetto collettivo – *coetus, corpus, collegium* – in unità con il vescovo, principio di unità della sua Chiesa. Perciò il vescovo ha «una potestà che esercita personalmente in nome di Cristo: [potestà che] è propria, ordinaria e immediata» (LG 27) rispetto a tutte le funzioni esercitate nella Chiesa: di maestro, di sacerdote, di pastore.

Il fatto di essere «principio e fondamento di unità» pone il vescovo non sopra, ma *dentro* la sua Chiesa, quale principio e fondamento visibile tanto della *portio Populi Dei* – irriducibile a una somma di battezzati – che del presbiterio, che non è la somma dei preti di cui il vescovo ha bisogno per il servizio pastorale, ma un collegio ministeriale che forma con il vescovo un solo corpo. Tutto questo comincia a prendere forma in *Lumen gentium*, quando il concilio prova ad adeguare il quadro dottrinale sul sacramento dell'Ordine alla dottrina circa la sacramentalità dell'episcopato. A ben vedere, LG 28 è una piccola sintesi sui presbiteri: in quattro capoversi sono riarticolati i punti nodali di questo ordine, che partecipa al sacerdozio di Cristo e non del vescovo, ma forma con il vescovo un solo presbiterio, dedito a molti uffici, a servizio del Popolo santo di Dio.

Da un punto di vista della visione d'insieme, *Lumen gentium*, benché dedichi al tema dei presbiteri un solo paragrafo, è più importante di *Presbyterorum ordinis*: in LG 28 si incontrano i principi e i fondamenti di una dottrina sul ministero ordinato, che il decreto andrà a specificare nella parte che riguarda i presbiteri. Come a dire che il decreto è una prima attuazione, una prima recezione di *Lumen Gentium* e di quel plesso di affermazioni che stanno alla base di un ripensamento globale del sacramento dell'Ordine. D'altronde, esiste – come ho già avuto modo di evidenziare – una differenza sostanziale tra i due testi: una costituzione dogmatica, anche se non contiene pronunciamenti dogmatici definitivi, ha un valore vincolante, che tale permarrà fino a quando un documento di pari valore non affermi diversamente; un decreto, erede degli antichi decreti di riforma, pur contenendo una parte dottrinale, ha valore piuttosto disciplinare, pratico, circoscritto agli aspetti che va esplicitamente a riformare e adeguare alla nuova situazione.

Può valere, per cogliere la differenza, la distinzione che il concilio usa per spiegare il carattere «pastorale» di *Gaudium et spes*: «La costitu-

zione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo consta di due parti, ma è un tutto unitario. Viene detta “pastorale” appunto perché, sulla base di principi dottrinali, intende esporre l’atteggiamento della Chiesa rispetto al mondo e agli uomini d’oggi. Pertanto, né alla prima parte manca l’intenzione pastorale, né alla seconda l’intenzione dottrinale». Analogamente alla distinzione, si può dire che a *Lumen gentium* non manca l’intenzione pastorale, né a *Presbyterorum ordinis* l’intenzione dottrinale; per questo bisogna leggere il decreto sui presbiteri alla luce di quanto afferma la costituzione sulla Chiesa. A ben vedere LG 28, pur nella concisione degli asserti, offre un primo quadro dottrinale completo sui presbiteri.

Dopo aver affermato la volontà di ripristinare «il ministero divinamente istituito esercitato in ordini diversi da quelli che già in antico erano chiamati vescovi, presbiteri e diaconi», il paragrafo fissa alcuni punti determinanti sulla dottrina del presbiterato. Il primo elemento che emerge a livello testuale è il termine «presbiteri»: dopo secoli di enfasi sul *sacerdos sicut alter Christus*, fondato sulla *potestas ordinis* uguale nei presbiteri e nei vescovi, il fatto di affermare la pienezza del sacramento nel vescovo determina la necessità di qualificare con il nome antico tali sacerdoti, «i quali, pur non possedendo il vertice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell’esercizio del loro ministero, sono tuttavia a loro congiunti nell’onore sacerdotale». La subordinazione non si risolve però in partecipazione al sacerdozio del vescovo: un ampio capoverso afferma esplicitamente che «partecipano alla funzione di Cristo unico Mediatore (1Tm 2,5) secondo il grado del loro ministero», che li abilita ad esercitare i *tria munera*. Il concilio, affermando la differenza tra i due ordini sacerdotali, risolve il rapporto tra episcopato e presbiterato recuperando anche in questo caso la prospettiva dei primi secoli: i presbiteri, «provvidi collaboratori dell’ordine episcopale per il servizio al Popolo di Dio, costituiscono con il loro vescovo un solo presbiterio, seppur destinato ad uffici diversi». A questo ampio capoverso, in cui si sottolinea fortemente l’unione dei presbiteri con il loro vescovo nella diocesi in cui sono incardinati, seguono due passaggi: uno sulla fraternità che lega tra loro i presbiteri in ragione della medesima ordinazione, e un altro sulla testimonianza di un ministero «veramente sacerdotale e pastorale» che i presbiteri devono rendere a tutti, in particolare ai fedeli che hanno generato alla fede.

5. Cosa dice *Presbyterorum ordinis* sui presbiteri?

All’interno del quadro sul ministero ordinato ridisegnato da *Lumen gentium*, quali sono gli elementi di *Presbyterorum ordinis* che meritano

attenzione? Quelli che, secondo la formula di *Gaudium et spes*, manifestano l'intenzione dottrinale.

Il primo elemento di rilievo sta nel titolo, che recepisce la scelta di LG 28, parlando di presbiteri piuttosto che di sacerdoti: *decretum de presbyterorum ministerio et vita*. Soprattutto quando si raffrontino i titoli dei vari schemi, si coglie il cambio di prospettiva intervenuto con i vari passaggi in aula: a partire dal primo schema – *de clericis* –, passando per il secondo – *de sacerdotibus* –, fino a concludere al testo definitivo di *Presbyterorum ordinis* attraverso un laborioso processo di redazione, è possibile misurare il cammino di riconfigurazione di un ordine che la teologia post-tridentina aveva identificato con il sacerdozio stesso. Non si può ridurre tale processo a una semplice correzione linguistica, imposta dal fatto che il concilio attribuisca il sommo sacerdozio ai vescovi: è una nuova concezione di ministero che comincia a prendere forma.

Il titolo rivela anche un altro elemento di novità: il decreto non focalizza uno stato di vita – che sia specificato come clericale o sacerdotale – ma la funzione dei presbiteri nella Chiesa. Questa volontà si coglie dalla scelta di invertire le parti del decreto, trattando del ministero prima della vita dei presbiteri. Se il testo che i Padri si ritrovano in mano durante il terzo periodo conciliare parla ancora *de presbyterorum vita et ministerio*, l'enfasi del testo definitivo cade invece sul ministero, a cui la vita dei presbiteri si deve conformare. Si potrebbe parlare anche qui di una «rivoluzione copernicana», come per *Lumen gentium*, dove l'innesto del capitolo sul Popolo di Dio prima di quello sulla gerarchia determinò la fine del modello piramidale della Chiesa. La scelta di sottolineare la dimensione ministeriale del presbiterato è conseguenza di quel ribaltamento di prospettiva, che non solo vincolava il sacerdozio ministeriale al sacerdozio comune (LG 10), ma lo configurava come servizio al Popolo di Dio e non come stato di vita o funzione al di sopra dei fedeli laici.

Il capitolo I, composto di due soli paragrafi (PO 2-3), tratta il tema del presbiterato nella missione della Chiesa. Il paragrafo 2 è quello che più manifesta l'«intenzione dottrinale» del decreto, in quanto illustra la natura del presbiterato; perciò si presta bene a un parallelismo con LG 28, che costituisce il termine di riferimento più vincolante per *Presbyterorum ordinis*. Il testo richiama anzitutto la relazione costitutiva tra sacerdozio comune e ministeriale, anche se non cita espressamente LG 10: da una parte Cristo stesso ha reso partecipi della missione del corpo di Cristo tutte le membra, dall'altra ha pure costituito alcuni come ministri, «perché esercitassero nella comunità dei fedeli la sacra potestà dell'Ordine, per offrire il sacrificio e perdonare i peccati ed esercitare per gli uomini in forma pubblica il sacerdozio in nome di Cristo».

In linea con *Lumen gentium* 19-20, il testo spiega l'esistenza del ministero ordinato dentro il dinamismo della successione apostolica: da Cristo agli apostoli, da questi ai vescovi, «il cui compito fu trasmesso in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero cooperatori dell'ordine episcopale per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo». Anche qui si può cogliere uno stretto parallelismo con LG 28, che parla dei presbiteri come «provvidi cooperatori dell'ordine episcopale». Ma la corrispondenza si ferma al piano verbale, perché, al di là delle formule, lo scenario che i due testi disegnano è profondamente diverso: nella costituzione sulla Chiesa «questi provvidi cooperatori dell'ordine episcopale» «costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio»; in *Presbyterorum ordinis* si sviluppa il discorso su un altro versante, parlando della funzione dei presbiteri «strettamente congiunta all'ordine episcopale»; funzione che partecipa dell'autorità stessa di Cristo, giacché il presbiterato è «quel particolare sacramento per il quale i presbiteri, in forza dell'unzione dello Spirito santo, sono insigniti di uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in persona di Cristo-capo».

Si può obiettare che PO 7 parlerà del presbiterio; ma è la sequenza degli elementi che compongono il discorso, e quindi la sua logica interna a cambiare. Da una parte, il fatto di evocare immediatamente il presbiterio e solo dopo «l'intima fraternità che lega tra loro tutti i presbiteri» mostra che il concilio ripensa il ministero ordinato nell'orizzonte ecclesiologico: i presbiteri che con il vescovo costituiscono un unico presbiterio rimandano immediatamente alla Chiesa particolare, affidata alle cure pastorali del vescovo coadiuvato dal suo presbiterio (cfr CD 11). Dall'altra si torna invece al rapporto di superiorità e subordinazione tra gli ordini, talmente marcato che il decreto sente di dover ribadire la dottrina sui presbiteri «insigniti di uno speciale carattere che li configura a Cristo» e li abilita ad agire «*in persona Eius*», assente in *Lumen gentium*, che legava invece la dottrina del carattere alla consacrazione episcopale, «cosicché i vescovi svolgono in modo eminente e visibile la parte di Cristo stesso, maestro, pastore e sacerdote, e agiscono in sua persona».

La domanda è se la commissione che ha redatto *Presbyterorum ordinis* si sia realmente posta in ascolto della dottrina proposta da *Lumen gentium* o abbia cercato un aggiustamento che non rispondeva agli stessi criteri che hanno regolato la costituzione sulla Chiesa. La nota n. 1 del decreto rimanda genericamente a *Sacrosanctum concilium*, *Lumen gentium*, *Christus Dominus* e *Optatam totius*, senza indicare LG 28 come riferimento diretto; riferimento che invece appare alle note 8 e 9, dove però si richiama unicamente il quadro introduttivo sui vescovi come

successori degli apostoli, i quali «hanno trasmesso secondo vari gradi l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella Chiesa». Nulla invece su quanto segue, quasi che la partecipazione al sacerdozio di Cristo, con la capacità nativa di esercitare i *tria munera*, non dovesse concludere al presbiterio – un corpo di presbiteri con il vescovo come principio di unità –, ma a un ordine – il presbiterato – compreso in un rapporto subordinato a un altro ordine – l'episcopato –, nel quadro di un'ecclesologia universalista. Il motivo è probabilmente dovuto a quanto si dice nel proemio: «Quanto sarà qui detto verrà applicato a tutti i presbiteri, specialmente a quelli che si dedicano alla cura d'anime, facendo i dovuti adattamenti al caso dei presbiteri religiosi».

Conclusioni

Il principio di fondo che, con tutta probabilità, ha orientato la commissione, e in particolare il suo segretario, Álvaro del Portillo, è la difesa di un determinato modello di prete. Il testo insiste sul ministero e non più sullo stato di vita, ma con l'espressa volontà di proporre una figura e funzione sacerdotale valida per tutta la Chiesa. Non si può concludere che si tratti di una scelta dettata dalla volontà di salvaguardare i presbiteri religiosi, estranei a un'istituzione così peculiare come il presbiterio; si può tuttavia cogliere l'intenzione di sfumare un vincolo con il vescovo al servizio di una Chiesa particolare, per affermare una dimensione universale del ministero presbiterale, meglio organizzabile quando il rapporto sia non tra persone, ma tra ordini distinti di persone. Chiunque legga *PO 8*, si rende subito conto che, situato in quel contesto, il presbiterio non costituisce la regola per configurare la relazione dei presbiteri con il vescovo, ma uno dei casi possibili – quello relativo al clero diocesano – in cui si realizza la «comunione gerarchica con l'ordine dei vescovi».

D'altra parte, la comprensione teologico-sacramentale del presbiterio proposta da *PO 8* è lontana anni luce da quella di *LG 28*: mentre la costituzione sulla Chiesa dice che i presbiteri «costituiscono con il loro vescovo un unico presbiterio», il decreto risolve il rapporto tra i due ordini al n. 7, e legge il presbiterio come unità dei presbiteri incardinati in una diocesi sotto l'autorità del vescovo. Come a dire che il presbiterio è una modalità di attuare il principio più generale della fraternità sacramentale, che unisce tutti coloro che sono costituiti nell'ordine del presbiterato, indipendentemente dall'incardinazione a una Chiesa particolare e dall'appartenenza a un presbiterio.

La difficoltà di coniugare le due prospettive mostra quanto sia urgente una ripresa attenta delle questioni, che non si possono risolvere

sul piano solo sacramentale, ma esigono una contestualizzazione ecclesiologica. Quanto sia determinante tale dimensione per determinare il senso e la portata delle affermazioni lo si può misurare dalla questione del carattere, la più scottante che emerge dal raffronto dei due documenti: mentre *LG 21* sostiene che «con la consacrazione episcopale viene conferita la grazia dello Spirito santo e impresso il carattere sacro», senza applicare questa dottrina ai presbiteri, *PO 2* afferma *apertis verbis* che, «per l'unzione dello Spirito santo, i presbiteri sono insigniti di uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in sua persona». Non si può sostenere dal silenzio di *LG 28* la volontà del concilio di negare che l'ordinazione presbiterale imprima il carattere; piuttosto, la sentenza di *PO 2* impedisce la scorciatoia di affermare l'uno negando l'altro, ma di trovare una soluzione – senz'altro ardua ma non impossibile – che contempi una doppia caratterizzazione: nel presbitero e nel vescovo.

Si tratta di una *quaestio* che, a mio parere, può trovare soluzione quando si tenga presente che solo il vescovo è principio di unità della sua Chiesa, e come tale agisce *in persona Christi* in modo eminente e visibile (*LG 21*), non il presbitero, il quale non è personalmente principio di unità nella Chiesa in cui è incardinato. Questo non significa però che il presbitero non agisca *in persona Christi*, in quanto è anch'egli configurato a Cristo Sommo Sacerdote ed esercita i *tria munera* secondo le condizioni dell'ordine a cui appartiene. Sulla base di questa doppia modalità di *agere in persona Christi* si può pensare una doppia caratterizzazione, una sul registro più cristologico, che riguarda i presbiteri, l'altra sul registro ecclesiologico, che riguarda il vescovo come principio di unità della sua Chiesa, il quale è al contempo anche principio di unità del suo presbiterio. La proposta – che ho già sviluppato e sarà pubblicata negli atti dell'ultimo corso di aggiornamento dell'Associazione Teologica Italiana – è costruita in parallelo con il carattere impresso nel battesimo e nella cresima, che da sempre la Chiesa Cattolica ha spiegato sul doppio registro, cristologico ed ecclesiale.

Anche in questo caso estremo torna, a ben vedere, la circolarità tra modello di Chiesa e modello di ministero. Solo ristabilendo le tante relazioni – di ogni *portio Populi Dei* con il suo vescovo circondato dal suo presbiterio – dentro il quadro ecclesiologico della Chiesa come «corpo delle Chiese» (*LG 23*) si perviene a un'interpretazione non conflittuale del Vaticano II sul ministero ordinato, trovando il giusto equilibrio tra la dottrina tradizionale, che il concilio non ha inteso contestare, e gli elementi di novità, che vanno responsabilmente recepiti nel senso inteso dal concilio. Si tratta di una sfida che rifugge dalle facili semplificazioni, come quella di riflettere isolatamente sul presbiterato; al

contrario, bisogna comprenderlo *dentro* il ministero ordinato, nel gioco delle relazioni con gli altri ordini, *dentro* il modello di Chiesa proposto dal concilio, ben espresso nell'asserto sui vescovi quali «principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23). Per quanto lodevoli, i tentativi di ripensare l'ordine del presbiterato per se stesso e non dentro le relazioni che lo qualificano risultano sterili ed equivoci. Costatare che *Presbyterorum ordinis* insiste sul ministero piuttosto che sul sacerdozio non basta per ripensare il ministero ordinato; come non basta ripetere formule sicuramente felici – come, ad esempio, quella tanto ripetuta sulla «carità pastorale» (cfr PO 16) – per rinnovare un ordine. L'impegno chiaro che il concilio consegna alla Chiesa su questo punto, e che ribadisco fino alla noia, è di rileggere il presbiterato dentro il ministero ordinato e il ministero ordinato dentro il modello di Chiesa emerso al concilio.

Con questo, mi sembra che posso concludere: se pensato dentro il ministero ordinato, e questo dentro l'ecclesiologia, il tema del presbiterato si apre a scenari tutti da sondare, non solo in ambito della sacramentaria, ma dell'ecclesiologia; non solo sul registro della teologia, ma su quello della pastorale e pure della spiritualità. Penso alla richiesta dei giovani preti di celebrare la Messa in latino: dietro la scelta sta certo un modello di prete, ma più fortemente si indovina un modello di Chiesa. Come dietro alle richieste del Sinodo sull'Amazzonia non c'è solo un bisogno di ministri, ma un'idea di Chiesa. Finché non si perverrà a un modello condiviso di Chiesa, il tema del ministero ordinato e, in esso, del presbiterato, rimarrà una *quaestio disputata* esposta a tutte le assolutizzazioni ideologiche. La speranza è che il prossimo sinodo, nel quale si metterà a tema la sinodalità, costituisca un passaggio decisivo verso quel modello di Chiesa «costitutivamente sinodale» e costitutivamente ministerale, dentro la quale sia possibile ripensare anche un modello corrispondente di ministero ordinato nella logica del servizio al Popolo di Dio.

Prof. Vitali don Dario - PUG

RAPPORTO TRA PRESBITERIO E ASSOCIAZIONI CLERICALI

Antonio Interguglielmi



Premessa

La riflessione circa il rapporto tra presbiterio e associazioni clericali rappresenta uno degli aspetti centrali per comprendere appieno la natura e la funzione del ministero presbiterale, in particolare nel rapporto che si instaura con il Vescovo, all'interno della Chiesa particolare.

Per chiarire questo rapporto oggetto della nostra relazione, è indispensabile in premessa delineare le caratteristiche generali del diritto di associazione nella Chiesa, così come disciplinato dal codice di diritto canonico del 1983, che ha tradotto giuridicamente le istanze innovative del Concilio Vaticano II, nonché approfondire la configurazione teologica ed ecclesiale della figura del presbitero¹.

Questa premessa, che facciamo partire dal diritto di associazione così come inquadrato nella codificazione Piano-benedettina del 1917, ci consente di inquadrare correttamente la materia e di poter affrontare il tema del rapporto tra presbiterio e associazioni clericali.

Il diritto di associazione tra il codice del 1917 e il codice del 1983

Dai canoni del CIC 1917 emerge la visione del laico quale membro passivo, poiché tutto quello che concerne il governo appartiene all'Autorità della Chiesa, la cui missione si identifica con quella della Gerarchia. Quando i laici intervengono nella vita della Chiesa, allora si ritiene che lo facciano come collaboratori del clero, a sostegno alla loro missione.

¹ Sul termine presbitero rispetto a sacerdote, usato dal Concilio Vaticano II e dal codice, cfr. E. CORECCO, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in SerMig, 19 (1983) 354-372, dove scrive in nota: «La ragione principale fatta valere nelle discussioni conciliari per l'uso del termine «presbyter» invece di «sacerdos», nel Decreto PO, non fu di ordine dottrinale, bensì pratico, cioè quella di chiarire senza equivoci che il Concilio intendeva occuparsi in questo documento non del sacerdozio in genere, dal momento che anche il Vescovo è sacerdote, ma del grado inferiore del sacerdozio, vale a dire dell'ordine presbiterale».

Questa concezione viene accolta nella normativa del codice Pio-benedettino², in cui non veniva riconosciuto ai fedeli la facoltà di associarsi e di fondare liberamente un'associazione: ogni fenomeno associativo era inteso come un modo di organizzarsi della gerarchia, con il supporto dei laici. Perciò i canoni riconoscevano che solo all'autorità ecclesiastica spettava il diritto di erezione o di approvazione dell'ente associativo, e che quindi solo alla gerarchia era rimesso il compito di costituire un'associazione (canoni 684-725).

Il potere di dare vita ad un'associazione e dirigerla quindi non spettava ai fedeli, ma era rimesso esclusivamente all'autorità; inoltre, anche se il governo dell'ente poteva in qualche caso appartenere ai fedeli, era sempre sottoposto alla facoltà di intervento e di controllo dell'autorità ecclesiastica. Non solo la facoltà della costituzione delle associazioni non poteva venire esercitata se non dall'autorità e veniva esclusa dalle facoltà riconosciute ai fedeli (così canone 684 del CIC 1917), ma anche gli atti più importanti di fatto erano sottoposti ad un controllo molto stretto.

Di conseguenza gli statuti di tutte le associazioni dovevano essere esaminati e approvati dall'autorità ecclesiastica e molto spesso potevano venire modificati e rivisti dall'Ordinario del luogo che le aveva erette. Allo stesso modo, le nomine dei moderatori e dei cappellani delle associazioni spettavano all'autorità ecclesiastica e molte decisioni, soprattutto quelle che concernevano la gestione dei beni, erano rimesse alla gerarchia.

Tutte le associazioni, di fatto, erano sottoposte ad un controllo molto stretto della gerarchia.

Per i fedeli il diritto di associazione era quindi ridotto quasi esclusivamente alla possibilità di entrare a far parte di quelle associazioni create dalla gerarchia: di fatto non si configurava come un diritto di associarsi, ma soltanto come una facoltà di adesione ad un ente della gerarchia.

Questa elaborazione del diritto di associazione così restrittivo del codice piano-benedettino si mostrò subito inadeguata alle progressive mutate esigenze: già solo dopo due anni, il 13 novembre 1920, la Sacra Congregazione del Concilio dichiarò nella decisione *Corrientensis*, che il diritto di associazione, solo implicitamente riconosciuto dal Codice, si configura come un vero e proprio diritto naturale³.

² BENEDETTO XV, *CONSTITUTIO APOSTOLICA: PROVIDENTISSIMA MATER ECCLESIA*, 27 MAGGIO 1917, IN AAS, IX/II (1917), 5-8; *CODEX IURIS CANONICI Pii X pontificis maximi iussu digetus*, *Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, in AAS 9 (1917-II) pp. 11-456.

³ SACRA CONGREGAZIONE DEL CONCILIO, *Resolutio Corrientensis*, 13 novembre 1920, in AAS 13 (1921), pp. 137-140. La decisione venne presa per rispondere al quesito sollevato dal vescovo di *Corrientes*, in Argentina, che riguardava l'assoggettamento delle Conferenze di S. Vincenzo De Paoli all'Ordinario del luogo. La S. C. riconobbe la distinzione tra associazioni laicali e associazioni ecclesiastiche.

Il diritto di associazione nel codice del 1983

La dichiarazione della Sacra Congregazione del Concilio del 1920 fu portata a compimento nella dottrina Conciliare, che ha completamente rivoluzionato il panorama. Viene finalmente riconosciuto un vero diritto di associazione di tutti i fedeli, laici e consacrati. In particolare è nel decreto *Apostolicam actuositatem* che si afferma: «*Salvo il dovuto legame con l'autorità ecclesiastica i laici hanno il diritto di creare associazioni e guidarle, e di aderire a quelle già esistenti*»⁴.

Si trattava del frutto di un'elaborazione progressiva che portò al riconoscimento della nozione di fedele, *Christefidelis*, titolare di diritti e doveri propri, finalmente riconosciuto come un vero corresponsabile della gerarchia nella missione della chiesa. Questa evoluzione del diritto di associazione riceve il riconoscimento giuridico nei canoni del codice del 1983⁵: il canone 215, nel quale si prevede che la costituzione e l'estinzione delle associazioni è rimessa alla libera volontà dei fedeli, così come il loro governo e la formulazione degli statuti, dove andranno disciplinate tra l'altro le modalità dell'iscrizione e della dimissione dei membri.

Associarsi è finalmente riconosciuto come un vero diritto di tutti i fedeli, non più una facoltà, una concessione fatta dall'autorità ai laici. Un vero diritto di associazione che, come tale, comprende la facoltà di iscriversi ad una associazione, anche non eretta dall'autorità, nonché la capacità di costituirne di nuove e di governarle.

Le conseguenze sono rilevanti perché mediante l'esercizio del diritto di associazione così configurato ora non più solo l'Autorità ecclesiale ma anche i fedeli possono creare nuove entità nella Chiesa. La normativa contenuta nei canoni 215 e 299 § 1 riconosce infatti che l'associazione privata nasce con il semplice accordo dei fedeli, senza nessun altro atto complementare dall'autorità ecclesiastica.

Unico limite, logico, è la necessità che l'esercizio di tale diritto richieda una relazione con l'autorità ecclesiastica, una relazione che origina diverse tipologie di associazioni. L'associazione privata è già perfetta con il semplice accordo dei fedeli, ma potrà ricevere la cosiddetta *agnitio* dell'ente da parte dell'autorità, così come prevista al canone 299 § 3. Si tratta di un controllo dell'autorità, che avviene con l'approvazione degli

⁴ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18.11.1965, in AAS 58 (1966) 837-864.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, CODEX IURIS CANONICI auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25 gennaio 1983) in AAS 75 (1983-II) pp. 1-317.

Statuti, mediante il quale si accerta il carattere ecclesiale dell'associazione⁶.

Riconosciuta a tutti i fedeli la possibilità di associarsi o di riunirsi costituisce un *ius nativum* o diritto fondamentale, si richiede all'autorità competente di adoperarsi per facilitare questo diritto, non solo vigilando sulle associazioni ma anche accompagnandone il cammino nel perseguire la loro finalità ecclesiale. Due sono le associazioni riconosciute dal CIC 1983:

Associazioni di fedeli private: sono unioni di fedeli che perseguono un fine corrispondente alla missione della Chiesa, per sua natura non riservato all'autorità ecclesiastica (Canone 116 § 1), ma che trascende i singoli (canone 114 § 1). Pertanto non agiscono in nome della Chiesa e i loro beni non sono beni ecclesiastici. Per esse il momento costitutivo è dato dalla volontà dei fondatori o dai membri, che ha la *potestas stantenti*, ossia la potestà di formulare le norme che devono regolare l'ente. Gli statuti sono quindi preparati e approvati dai membri, con la funzione non solo di regolarne la vita, ma anche di darle stabilità nel tempo. Successivamente, ma non obbligatoriamente, è consentita la *recognitio statutorum*, un atto con cui l'autorità ecclesiastica competente riconosce la validità dell'attività svolta: per l'attribuzione della personalità giuridica canonica è però sempre richiesta l'*approbatio* degli Statuti⁷.

Associazioni pubbliche: I fedeli da soli non possono costituire l'associazione pubblica poiché questa ha come scopo una finalità associativa riservata per sua natura all'autorità⁸. La creazione dell'associazione presuppone che l'autorità conceda la missione di perseguire tale finalità riservata o il mandato ai fedeli di svolgere una certa funzione in nome della Chiesa e ciò avviene tramite il decreto di erezione. Nelle associazioni pubbliche gli Statuti devono sempre essere approvati dall'autorità, anche se questo non esclude che i fedeli li elaborino assieme all'autorità ecclesiastica⁹.

⁶ Se questo atto viene negato, e si ritiene che il rifiuto sia ingiusto o arbitrario, l'associazione ha il diritto di presentare un ricorso in via amministrativa. Cfr. P. MONETA, *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nel diritto canonico*, I, Profili di diritto sostanziale, Milano, 1973 e A. INTERGUGLIELMI, *I decreti singolari nell'esercizio della potestà amministrativa della Chiesa particolare*, Città del Vaticano, 2012, pp. 243 ss.

⁷ Nella *recognitio* l'Autorità ecclesiastica si limita ad attestarne la conformità alla dottrina canonica; nella *approbatio* invece, si interviene più a fondo, e l'approvazione conferisce agli stessi una maggiore stabilità.

⁸ cfr. V. DE PAOLIS, *Il diritto dei fedeli di associarsi e la normativa che lo regola*, in AA. VV., *Fedeli associazioni movimenti*, Quaderni della Mendola, 10, Milano, 2002, pp.134 ss.

⁹ L. Navarro, scrive che «L'erezione stabilisce non soltanto l'esistenza dell'associazione, ma anche la natura e il regime giuridico, diversamente dalle associazioni private, alla cui costituzione non interviene nessun atto dell'autorità. Si può affermare, perciò, che il legislatore ha scelto l'atto che crea l'associazione come importante elemento di distinzione dei due tipi di associazione». Così, L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazione di fedeli*, Coll. Monografie Giuridiche, 5, Milano, 1991, p. 203.

Si possono sinteticamente suddividere le associazioni, secondo le iniziative che esse intraprendono, in tre grandi blocchi¹⁰:

- a. alcune sono implicitamente riconosciute
- b. altre sono riconosciute esplicitamente
- c. altre infine ricevono dall'autorità il mandato¹¹

Il ministero presbiterale e il ruolo del presbiterio nella Chiesa particolare

Nei documenti del Concilio Vaticano II troviamo accolta la riflessione ecclesiologica della dottrina che ha cercato di sviluppare il ruolo, la natura e la collocazione del presbiterio, soprattutto all'interno della Chiesa particolare: l'approfondimento sulla natura e la funzione del presbiterio si lega strettamente alla configurazione della Chiesa particolare che troviamo nei documenti Conciliari.

Questo collegamento si comprende perché il presbiterio è uno degli elementi essenziali della Chiesa particolare della quale costituisce, unito al Vescovo, la dimensione ministeriale: da qui la necessità di chiarire gli aspetti teologici e pastorali della Chiesa particolare per arrivare ad un inquadramento corretto circa la natura e le funzioni del presbiterio.

Per far questo, prima i documenti del Vaticano II e successivamente i canoni del codice del 1983 forniscono una nuova visione del ministero presbiterale, elaborando e sviluppando aspetti di grande importanza, come quello della partecipazione del presbitero alla *Sacra potestas*, trasmessa da Cristo a coloro che lo rappresentano nell'esercizio del ministero, facendolo presente sacramentalmente.

Il ministero del presbitero, in quanto partecipa al triplice ufficio di insegnare, santificare e governare, viene così sganciato dalla concezione di un ministero prevalentemente liturgico, quasi lontano da una funzione pastorale, che nella codificazione piano-benedettina rimaneva quasi accentrata e rimessa alla figura del Vescovo.

Una partecipazione che non sviscila il concetto del Vescovo come depositario della "pienezza del sacramento dell'ordine", che ritroviamo invece più volte ribadito nei documenti del Concilio, come nella *Lumen*

¹⁰ Così ancora L. NAVARRO, *Álvaro del Portillo e la normativa sulle associazioni di fedeli*, AA. VV., *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, Torino, 2015, Vol. I, pp. 521-529.

¹¹ Scrive Feliciani: "La gerarchia, dunque, erigendo una associazione pubblica si impegna ad assicurare la piena rispondenza alla natura e alla missione della Chiesa, avvalendosi delle più ampie possibilità di controllo e di intervento che il Codice le attribuisce", così in G. FELICIANI, *Le associazioni dei fedeli nella normativa canonica*, in *Aggiornamenti Sociali* 11 (1987), p.689.

*Gentium*¹²: «Il santo Concilio insegna quindi che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della Chiesa e dalla voce dei santi Padri viene chiamata sommo sacerdozio, realtà totale del sacro ministero. La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare; questi però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio»¹³.

In considerazione di questo, nell'ottica della partecipazione dei presbiteri alla Sacra potestà, possiamo affermare che dal Concilio Vaticano II si delinea una concezione della funzione del presbiterio, all'interno della Chiesa particolare, come una vera e propria collaborazione ministeriale alla missione del Vescovo.

Con l'ordinazione sacramentale il singolo presbitero acquista una comunione e un vincolo speciale con il Papa, il Collegio Episcopale, il proprio Vescovo di incardinazione, con gli altri presbiteri e con i fedeli laici¹⁴: una comunione che implica soprattutto una partecipazione ampia al ministero pastorale del Vescovo.

Nel decreto del Vaticano II *Presbyterorum Ordinis* troviamo chiaramente affermato il principio che il presbiterio partecipa all'edificazione del corpo di Cristo, svolgendo diverse funzioni liturgiche, pastorali e di collaborazione al governo del Vescovo¹⁵: «Pertanto, è assai necessario che tutti i presbiteri, sia diocesani che religiosi, si aiutino a vicenda, in modo da essere cooperatori della verità»¹⁶.

In questo senso si può condividere chi orienta l'aspetto della comunione del presbitero che nasce dal sacramento dell'ordine in quattro direzioni:

1. Comunione di tutto il clero di una diocesi col proprio Vescovo;
2. Comunione di tutto il presbiterio con il Collegio episcopale e il Papa;

¹² Si può approfondire in F. RETAMAL, *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática "Lumen Gentium"*. Estudio de las fuentes, Santiago del Cile, 1980.

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), in AAS 57 (1965), nr. 21/b.

¹⁴ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri *Tota Ecclesia* (31 gennaio 1994), Città del Vaticano, n. 21a: «Da questa fondamentale unione-comunione con Cristo e con la Trinità deriva, per il presbitero, la sua comunione-relazione con la Chiesa nei suoi aspetti di mistero e di comunità ecclesiale. (51) Infatti è all'interno del mistero della Chiesa, come mistero di comunione trinitaria in tensione missionaria, che si rivela ogni identità cristiana e, quindi, anche la specifica e personale identità del presbitero e del suo ministero».

¹⁵ In questo senso, cfr. A. CATTANEO, *il presbitero della Chiesa particolare, Questioni sollevate dalla dottrina canonistica ed ecclesiologica postconciliare*, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), pp. 497-529, che scrive ancora in nota a p. 499: «Quasi tutti i testi conciliari sottendono una concezione del presbitero che non include il vescovo, dato che viene concepito quale corpo sacerdotale che consiglia e ausilia il vescovo nel pascere la porzione del popolo di Dio lui affidata (cfr.: SC, 41/b; LG, 29/a; CD, 11/a; AG, 20/c; PO, 7/a; PO, 8/a)».

¹⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis* in AAS 58 (1966), 991-102, al nr. 8a.

3. Comunione dei presbiteri tra loro;
4. Comunione dei presbiteri con i diaconi permanenti¹⁷.

Si tratta di un vincolo di comunione che non si limita a rispondere ad esigenze pratiche e organizzative – come attuare delle linee pastorali od elaborare progetti di governo della Chiesa particolare – quanto derivato da una Grazia di speciale unione a Cristo, che ha origine dall'ordinazione sacramentale, che rende i sacerdoti «*partecipi della missione di Cristo e della Chiesa*», insieme e con il proprio Vescovo, a cui sono uniti non solo da un vincolo gerarchico¹⁸.

Sono concetti sempre ribaditi e ulteriormente sviluppati nei successivi documenti del Magistero. Leggiamo ad esempio nel *Direttorio per il Ministero e la vita dei presbiteri* della Congregazione del Clero: «*Fraternità sacerdotale e appartenenza al presbiterio sono, pertanto, elementi caratterizzanti il sacerdote. Particolarmente significativo, in merito, è, nell'ordinazione presbiterale, il rito dell'imposizione delle mani da parte del Vescovo, al quale prendono parte tutti i presbiteri presenti, a indicare sia la partecipazione allo stesso grado del ministero, sia che il sacerdote non può agire da solo, ma sempre all'interno del presbiterio, divenendo confratello di tutti coloro che lo costituiscono*»¹⁹.

E ancora, nell'Esortazione apostolica Post-conciliare di Giovanni Paolo II *Pastores dabo Vobis*, si ribadisce che «*Ciascun sacerdote, sia diocesano che religioso, è unito agli altri membri di questo presbiterio, sulla base del sacramento dell'Ordine, da particolari vincoli di carità apostolica, di ministero e di fraternità. Tutti i presbiteri infatti, sia diocesani sia religiosi, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo Capo e Pastore, «lavorano per la stessa causa, cioè per l'edificazione del corpo di Cristo, la quale esige molteplici funzioni e nuovi adattamenti, soprattutto in questi tempi», e si arricchisce nel corso dei secoli di sempre nuovi carismi*»²⁰.

Dobbiamo rilevare che in dottrina alcuni autori fanno notare ancora la presenza di alcune incertezze su questo argomento insieme ad alcune questioni non affrontate compiutamente: si ritiene che queste lacune siano da attribuire al mancato sviluppo della teologia che riguarda

¹⁷ Così, A. FAVALE, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, Roma, 1989, p. 268, che anticipa quanto verrà affermato nel *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri Tota Ecclesia*, come visto sopra.

¹⁸ Cfr. A. SARZI SARTORI, *Il Consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica*, in AA. VV., *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano, 2000, p. 48.

¹⁹ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri Tota Ecclesia*, cit., nr. 25c.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), AAS 84 (1992), pp. 657-864, nr. 17c.

la Chiesa particolare, che rende talvolta difficile l'applicazione dello sviluppo ecclesiologicalo del Vaticano II²¹.

Tra le questioni che vengono evidenziate come non sufficientemente approfondite, viene sottolineata in particolare quella che concerne la composizione del presbiterio, che non è ancora del tutto chiarita; a questo aspetto si collega quello sulle sue attribuzioni, soprattutto in relazione alla natura del voto del Consiglio presbiterale. Infine non è del tutto distinta la differenza di funzioni tra il Consiglio presbiterale e quello pastorale.

Si è affermato che sono gli stessi testi Conciliari a non indicare in modo sufficientemente chiaro quale sia questa differenza, poiché questi Consigli vengono soltanto descritti in modo generico, come quegli organi – consultivi – che aiutano il Vescovo nelle scelte di carattere pastorale, dando indicazioni e suggerimenti²².

Pur non negando la necessità di un ulteriore sviluppo di questi aspetti, riteniamo però che la dottrina Conciliare sul ruolo e la funzione del presbiterio nella Chiesa particolare, ha aperto la strada ad una concezione più ampia e profonda del rapporto Vescovo-presbiteri, che ha beneficiato di conferme e di sviluppi nei successivi documenti del Magistero.

È in questa prospettiva, fondata sulla comunione e la collaborazione del presbiterio con il proprio Vescovo nella Chiesa particolare, espressione della fraternità sacerdotale, che assume uno speciale significato il diritto dei sacerdoti di far parte di associazioni e di guidarle, in special modo quelle associazioni che sostengono e sviluppano la santità dei sacerdoti nell'esercizio del proprio ministero.

Si afferma in *Presbyterorum Ordinis*: «Vanno anche tenute in grande considerazione e diligentemente incoraggiate le associazioni che, in base a statuti riconosciuti dall'autorità ecclesiastica competente, fomentano – grazie ad un modo di vita convenientemente ordinato e approvato e all'aiuto fraterno – la santità dei sacerdoti nell'esercizio del loro ministero, e mirano in tal modo al servizio di tutto l'ordine dei presbiteri»²³.

Approfondiamo ancora di più questo aspetto legato al tema centrale della nostra relazione.

²¹ Così, CATTANEO, *il presbiterio della Chiesa particolare*, cit., p. 499.

²² *Ibidem*, p. 499, in nota e p. 500.

²³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, cit., nr. 4d. Nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis*, cit., al nr. 31/d, si legge: «Al cammino verso la perfezione possono contribuire anche altre ispirazioni o riferimenti ad altre tradizioni di vita spirituale, capaci di arricchire la vita spirituale dei singoli e di animare il presbiterio di preziosi doni spirituali. È questo il caso di molte aggregazioni ecclesiali antiche e nuove, che accolgono nel loro ambito anche sacerdoti: dalle nuove forme di comunione e di condivisione spirituale ai movimenti ecclesiali».

Il diritto di associazione dei presbiteri: le associazioni clericali

Il diritto di associazione dei presbiteri è stato da qualcuno messo in dubbio non tanto da un punto di vista giuridico, quanto più che altro teologico. Una parte della dottrina ha affermato che un vincolo associativo — a carattere sia diocesano che sopra-diocesano — costituirebbe un inutile duplicato di un vincolo che già esiste tra i sacerdoti, uniti al Vescovo e tra di loro nel presbiterio della Chiesa particolare²⁴.

Fin dai primi secoli della Chiesa il presbiterio è legato al Vescovo ma anche al popolo cristiano, per cui la natura collegiale del ministero ordinato risale alle origini: la riscoperta di questa dimensione comunitaria da parte del Magistero non è altro che ritornare alla natura originaria del presbitero, che esercita un ministero attraverso un soggetto comunitario.

Pertanto la dottrina canonistica più accreditata sostiene che occorre distinguere tra la funzione ministeriale del presbitero e l'ambito della sua vita personale: il chierico certamente è legato da un vincolo sacramentale e giuridico, oltre che gerarchico, al proprio Ordinario, ma assieme a questo legame occorre riconoscere «nella vita del presbitero secolare anche un legittimo ambito personale di autonomia»²⁵, in cui devono essergli riconosciuti gli stessi diritti e gli stessi doveri di qualsiasi altra persona nella Chiesa.

Scriveva un insigne canonista che si tratta di un'evoluzione giuridica che ha subito un progressivo sviluppo, poiché durante il *“tempo dei lavori preparatori del Codice era vigente la restrizione imposta dall'Enciclica Pascendi ad ogni tipo di conventus sacerdotales, che veniva giustificata come necessaria misura prudenziale per contrastare le pericolose divergenze originate dalla crisi modernista”*²⁶.

²⁴ Si tratta soprattutto della questione dibattuta circa l'inclusione nel presbiterio del Vescovo e al dibattito circa il governo della diocesi, circa il ruolo e la portata dell'elemento collegiale o sinodale nelle strutture del governo ecclesiastico. Cfr. tra gli altri, E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, in AA. VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985.

²⁵ In questo senso, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, Pamplona, 1989.

²⁶ La frase è di G. ONCLIN, *Principia generalia de fidelium in associationibus*, in *Apollinaris* 36 (1963) p. 68. Cfr. anche Pio X, *Enciclica Pascendi dominici gregis* dell'8 settembre 1907 in AAS 40 (1907), p. 596-628. Il termine modernismo pare che sia stato coniato dall'economista cattolico belga Charles Périn nel volume dedicato a *Le modernisme dans l'Eglise*, con cui descriveva un complesso di errori che erano entrati nella Chiesa attraverso il cattolicesimo liberale di Lamennais.

Tuttavia si deve a Papa san Pio X la diffusione del termine, quando lo usò nel Decreto *Lamentabili*, del 3 luglio 1907 e nella citata *Enciclica Pascendi*; Pio X volle infatti definire con il termine «modernismo» un insieme di errori teologici, filosofici ed esegetici, che erano penetrati all'interno della Chiesa.

Abbiamo visto come si aveva nel Codice di Diritto Canonico del 1917 una concezione basata sul diritto di associazione legato alla sola gerarchia: l'atto costitutivo di una associazione competeva soltanto alla gerarchia. Lo spazio per riconoscere il diritto dei fedeli ad associarsi era dunque assai ristretto e lo era ancora di più per i presbiteri.

La svolta si ha con il Concilio Vaticano II. È una svolta radicale, perché considera il diritto di associazione non più come una facoltà giuridica, che si origina con il riconoscimento positivo da parte della gerarchia, bensì la considera finalmente come un diritto originario, fondamentale, riconosciuto a tutti i fedeli, siano chierici o laici²⁷.

Si tratta di una uguaglianza tra tutti i fedeli, laici e presbiteri, che trova pieno riscontro nella concezione di un servizio ministeriale svolto per il popolo di Dio²⁸. Il sacerdote è anch'egli un fedele, fa parte dello stesso popolo chiamato alla Salvezza in Cristo, e quindi con diritti e doveri.

Questo concetto lo troviamo ribadito nell'Esortazione apostolica *Pastores dabo Vobis*: «Il Concilio afferma, anzitutto, la vocazione «comune» alla santità. Questa vocazione si radica nel Battesimo, che caratterizza il presbitero come un «fedele» (*Christifideles*), come «fratello tra fratelli», inserito e unito con il Popolo di Dio, nella gioia di condividere i doni della salvezza e nell'impegno comune di camminare «secondo lo Spirito», seguendo l'unico Maestro e Signore. Ricordiamo la celebre affermazione di Sant'Agostino: «Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è nome di un ufficio assunto, questo di grazia; quello è nome di pericolo, questo di salvezza»²⁹.

È dunque naturale che il Concilio Vaticano II abbia riconosciuto anche al presbitero il diritto di associazione, come a qualsiasi altro *Christifidelis*; anzi ha incoraggiato le associazioni dei presbiteri, che possono alimentare e sostenere la comunione tra di loro e i Vescovi³⁰.

Le associazioni tra i presbiteri costituiscono uno strumento privilegiato per realizzare la fraternità sacerdotale, particolarmente per quel-

Per un'analisi recente, cfr. G. RAVASI, *Sguardo moderno sul Modernismo*, in *Il Sole 24 Ore*, 22 febbraio 2015.

²⁷ Cfr. per un approfondimento ancora RODRÍGUEZ-OCAÑA, *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, cit.

²⁸ Interessante e realistico quanto scrive in proposito M. del Pozzo: «Vale la pena di chiarire che, se prima la dignità del fedele era stata sminuita e offuscata dall'impostazione clericale ed elitaria imperante nella società ecclesiastica, ora, al di là della persistenza dei vecchi schemi mentali, stenta a prendere piede nella consapevolezza di molti fedeli». M. DEL POZZO, *Spunti per un inquadramento fondamentale e costituzionale del fedele cristiano*, in AA. VV. *Opus Humilitatis Iustitia*, Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis, Vol I, Roma, 2020, p. 252.

²⁹ Viene citato nell'Esortazione apostolica *post-sinodale Pastores dabo vobis*, cit., al nr. 20b.

³⁰ Così, R. CABRERA LÓPEZ, *El Derecho de Asociación del presbitero diocesano*, Tesi Gregoriana n. 58, Roma, 2002, p. 47.

le associazioni che operano nell'ambito del presbiterio di pertinenza; è una funzione che naturalmente deve essere perseguita da tutte le associazioni sacerdotali, anche da quelle che, con una dimensione più ampia, costituiscono un sostegno e assicurano l'assistenza ai presbiteri.

Le novità del Concilio Vaticano II trovano accoglienza nel documento del Sinodo dei Vescovi dedicato alla dottrina della Chiesa sul sacerdozio ministeriale:

«Poiché i presbiteri sono vicendevolmente uniti per l'intima fraternità sacramentale e per la loro missione, e poiché collaborano concordemente alla stessa opera, una certa comunità di vita o un qualche tipo di convivenza, che può assumere diverse forme anche non istituzionali, sia promossa fra di essi, e sia anche prevista dal diritto con opportune norme, rinnovando le strutture pastorali, o trovandone di nuove.

Sono anche da incoraggiare le associazioni sacerdotali, le quali, nello spirito della comunione ecclesiale, riconosciute dalla competente autorità ecclesiastica, "grazie a un modo di vita convenientemente ordinato e all'aiuto fraterno", cercano di promuovere gli scopi propri alla loro funzione, nonché "la santità nell'esercizio del ministero".

È auspicabile che, per quanto è possibile, siano cercati quei modi, anche se riescano alquanto difficili, con i quali le associazioni, che eventualmente dividano il clero in varie fazioni, possano essere ricondotte alla comunione e alla struttura ecclesiale»³².

Un riconoscimento che trova ulteriori conferme nei successivi documenti del Magistero: come detto, nella *Pastores dabo vobis* di Papa San Giovanni Paolo II, ma anche nei documenti della Congregazione per il Clero, dedicati al ministero ordinato, come ad esempio l'istruzione *Il presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*³².

L'accento viene posto ancora una volta sulla «natura relazionale» dell'identità del presbitero: una natura che giustifica e incoraggia tutte le associazioni che, al di là del rapporto gerarchico, favoriscono e sostengono la comunione con gli altri presbiteri e con i Vescovi³³.

Il presbitero fa parte del presbiterio della sua Chiesa particolare, ma questo non esclude ovviamente che gli sia consentita la possibilità di trovare altre forme di associarsi: tra queste l'adesione alle associazioni del Clero che lo sostengono nel ministero, lo aiutano nella formazione e nell'aggiornamento, anche attraverso incontri e convegni.

³² CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *Il Presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*, 4 agosto 2002, Milano, 2002.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Pastores dabo vobis*, cit., n. 12.

Diversi tipi di associazioni clericali

Tutte le altre associazioni di fedeli costituite in seno alla Chiesa nascono quali gruppi spontanei che intendono perseguire in comune un fine ecclesiale specifico: allo stesso modo anche le associazioni sacerdotali nascono per libera iniziativa dei presbiteri, al fine di raggiungere uno scopo, regolate da statuti propri.

L'unica differenza è data dalla necessità che queste associazioni tra i presbiteri, se non vogliono rimanere semplici gruppi spontanei ma desiderano costituirsi come associazioni, devono avere almeno il *nihil obstat* sugli statuti da parte dell'autorità competente³⁴: il Vescovo se si tratta di associazioni diocesane, la Conferenza episcopale nazionale se si tratta di associazioni a carattere nazionale, oppure della Santa Sede, se l'associazione ha carattere internazionale.

Questo per quanto riguarda le associazioni ecclesiali, ma non è escluso nemmeno che i presbiteri possano far parte di associazioni civili, con l'unica condizione che non perseguano finalità scongiurate o contrarie alla vita cristiana e alle norme disciplinari proprie dello stato clericale, come potrebbe avvenire con l'iscrizione ad un'associazione sindacale o politica.

A questo riguardo vi è la dichiarazione della Sacra Congregazione per il Clero dell'8 marzo 1982 dove si ribadisce quanto già contenuto nel canone 278 al § 3: se da una parte si conferma il diritto d'associazione dei chierici, dall'altra si riafferma l'esistenza di limiti a questo diritto, poiché vi sono associazioni inconciliabili con lo stato clericale, quali quelle politiche, che come tali sono proibite³⁵.

Poiché l'appartenenza al presbiterio diocesano è una forma di organizzazione del ministero che nasce dall'incardinazione, e quindi non può considerarsi come un'associazione di chierici, è importante chiarire la relazione che si instaura tra il Consiglio Presbiterale diocesano e le Associazioni del Clero.

Il rapporto tra le associazioni del Clero e il Consiglio Presbiterale

L'incardinazione, nella visione conciliare del Vaticano II, che assicura il bene del chierico e di una comunità, esprime anche la necessità di tu-

³⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, cit., nr. 8d

³⁵ SACRA CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Dichiarazione 8 marzo 1982, in AAS 74 (1982), pp. 642-645.

telare, attraverso il vincolo di dipendenza, la *communio hierarchica* e la cooperazione con l'ordine episcopale nell'esercizio del ministero sacro: «*Tutti i presbiteri, insieme ai vescovi, partecipano in tal grado dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo, che per la stessa unità di consacrazione e di missione esige la comunione gerarchica dei presbiteri con l'ordine di vescovi*»³⁶.

Risulta evidente che di questi aspetti bisogna tener conto per chiarire quali siano le caratteristiche del rapporto tra presbiteri e presbiterio, nonché tra Consiglio presbiterale e Associazioni del clero.

Il Consiglio Presbiterale è espressione del presbiterio che, come già abbiamo visto, il Concilio Vaticano II, in particolare in *Lumen Gentium* 28,2, definisce “*realtà diocesana formata dal vescovo e dai presbiteri*”³⁷. Il codice lo definisce al canone 495 quale «*gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, sia come il senato del Vescovo, con il compito di coadiuvare il Vescovo nel governo della diocesi, a norma del diritto, affinché sia promosso, il più efficacemente possibile, il bene pastorale della porzione di popolo di Dio a lui affidata*».

Sono due i canoni centrali del CIC dedicati al presbiterio della diocesi in cui si precisa questo rapporto: il canone 369 dove il presbiterio è enumerato tra gli elementi fondamentali della costituzione della diocesi e il già ricordato canone 495 § 1 nel quale si prevede la costituzione obbligatoria del Consiglio presbiterale³⁸.

Il Consiglio presbiterale è dunque un organismo collegiale, rappresentativo del presbiterio diocesano, che promuove ed esprime la comunione del presbiterio con il Vescovo e dei presbiteri fra di loro, in uno spirito di operante e fraterna solidarietà³⁹. Esso, oltre a facilitare il necessario dialogo tra il Vescovo e il presbiterio, serve ad accrescere la fraternità tra i diversi settori del clero della diocesi⁴⁰.

Ricollegandoci a quanto ricordato nella parte iniziale sul diritto associativo ecclesiale, così come sancito dal canone 215 – la cui articolazione normativa viene sviluppata nei can. 298-329 – riguarda tutti i fedeli:

³⁶ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, cit., nr. 7.

³⁷ L'idea che il Presbiterio sia una realtà unica, composto dal Vescovo diocesano e dai presbiteri della Chiesa particolare, emerge anche da altri canoni, come il canone 713 § 3 in cui si invitano i chierici membri di un Istituto secolare a dare la loro testimonianza di carità apostolica «*praesertim in presbyterio*».

³⁸ Il Consiglio presbiterale non viene designato come “collegio”, ma semplicemente come “*coetus* (gruppo)”, a differenza di quanto, al contrario, si afferma a proposito del Collegio dei consultori, nel can. 502, e del Capitolo dei canonici, nel can. 503.

³⁹ In questo senso, J.I. ARRIETA, *El régimen jurídico de los Consejos presbiteral y pastoral*, in *Jus Canonicum*, 21 (1981), 567-605.

⁴⁰ Cfr. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio Apostolorum successores*, Città del Vaticano, 2004, per il ministero pastorale dei Vescovi, 22 febbraio 2004, n. 182 b.

laici, chierici e membri degli Istituti di vita consacrata e delle Società di vita apostolica. Il Codice canonico tuttavia specifica il diritto proprio dei chierici nel canone 278.

Il Consiglio presbiterale è dunque un organo dove si attua la collaborazione tra presbiteri e tra presbiterio diocesano e Vescovo, ma che non può esaurire l'esercizio della corresponsabilità dei sacerdoti, che va alimentata e sostenuta con altre forme associative rimesse alla libera iniziativa: ruolo centrale assumono perciò quelle tra i presbiteri, che mostrano l'universalità della comunione sacerdotale, oltre i confini della Chiesa particolare in cui sono incardinati⁴¹.

Il primo paragrafo del canone 278 prevede infatti che i chierici possono associarsi anche a livello di Chiesa universale, mentre il § 2 – dove la finalità specifica delle associazioni dei chierici è ulteriormente precisata – si stabilisce che i presbiteri devono dare importanza soprattutto a quelle associazioni che tendono a favorire una più grande unione dei chierici tra di loro e con il loro Vescovo⁴². Da questo canone si intuisce che il CIC privilegia, sia pure discretamente, il costituirsi di associazioni all'interno del Presbiterio.

Le associazioni del Clero si differenziano dunque rispetto al Consiglio Presbiterale sotto più aspetti:

1. Non si tratta di un rapporto conflittuale ma anzi di complementarità: i compiti che il codice assegna al Consiglio presbiterale non possono rientrare nel diritto di cui al canone 278, che si realizza invece con le associazioni del Clero;
2. Il Consiglio presbiterale è formato da membri eletti, membri di diritto e membri nominati dal Vescovo (canone 497), quale espressione del presbiterio diocesano e non può dunque considerarsi espressione del diritto di associarsi liberamente, che si esprime invece nelle Associazioni del Clero;
3. Le finalità come detto sono sì complementari ma differenti: alle associazioni del Clero viene demandato il compito di assistenza e di tutela dei sacerdoti, nonché di formazione e di aggiornamento. Il Consiglio presbiterale ha un ruolo di ausilio al governo del Vescovo, che lo deve consultare nei casi previsti dal codice, fra cui rientrano ad esempio la convocazione del sinodo diocesano (can. 461 § 1), l'erezio-

⁴¹ «Lo stesso Concilio, mentre raccomanda la creazione di consigli che "aiutino il lavoro apostolico della Chiesa" e possano "giovare al mutuo coordinamento delle varie associazioni e iniziative", sottolinea la necessità che sia fatta salva "l'indole propria e l'autonomia di ciascuna», così G. FELICIANI, *Il diritto di associazione nella Chiesa: autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale*, in AA. VV., *Le associazioni nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1999, p. 29.

⁴² Su questo argomento troviamo una panoramica in G. ROCCA, *Per un primo censimento delle associazioni sacerdotali in Italia dal Medioevo ad oggi*, in *Rivista della Storia della Chiesa in Italia* 64 (2010), pp. 397-517.

ne, soppressione o modifica rilevante delle parrocchie (can. 515 § 2), la decisione circa la riduzione ad uso profano di una chiesa (can. 1222 § 2), l'imposizione di un tributo alle persone giuridiche pubbliche soggette al Vescovo (can. 1263), etc. si tratta quindi di una funzione di ausilio e consiglio al governo del Vescovo, non di cura degli interessi dei chierici.

4. L'unico limite alle Associazioni del clero è che non assumano un carattere sindacale, in contrasto con la comunione del presbiterio, oltre che con la struttura e la natura della Chiesa. È da ricordare quanto avvenne nella Chiesa Olandese negli anni settanta, dove si cercò di creare un'opposizione di interessi tra presbiteri e Vescovi, che venne poi riconosciuta nel Sinodo Particolare dei Paesi Bassi come una distorsione del diritto di associarsi liberamente.⁴³

Per facilitare l'interazione e la collaborazione con le Associazioni del clero andrebbe valutata, a livello di Conferenza Episcopale Italiana, l'opportunità di prevedere che in ogni Consiglio Presbiterale diocesano sia presente – tra i membri di diritto – un rappresentante della FACI della diocesi, come riferimento per le associazioni del Clero presenti nella singola Chiesa.

In tal modo verrebbe assicurato un migliore coordinamento delle attività delle associazioni del clero con l'attività diocesana e allo stesso tempo questo consentirebbe al Vescovo di collaborare con queste associazioni in maniera più efficace per aiutare i suoi presbiteri.

In un documento della Conferenza Episcopale del 1989, dedicato all'attuazione pratica nella Chiesa italiana dell'ecclesiologia di comunione, nel decennio 1980-90, si legge: «*Quanto ai Consigli presbiterali e pastorali, sappiamo che, dopo una fase iniziale di fervido impegno per la loro costituzione e dopo le prime esperienze di lavoro d'insieme, sono talvolta subentrati momenti di fatica e di sfiducia, che hanno indotto taluni a frettolose conclusioni negative*»⁴⁴.

⁴³ Cfr. G. CAPRILE, *Le conclusioni del Sinodo Particolare dei Vescovi dei Paesi Bassi*, in *Civiltà Cattolica* 131 (1980), pp. 313-332.

⁴⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1 gennaio 1989, in *Notiziario CEI*, 1 gennaio 1989, p. 36, dove si legge ancora: «C'è chi, confondendo la partecipazione ecclesiale con le metodologie dei consessi democratici, lamenta la consultività del voto e il predominio degli indirizzi dell'autorità ecclesiastica. C'è chi, trattenuto da una concezione che confonde la comunione con l'unanimità e il paternalismo, mal sopporta il confronto aperto, il rigore delle analisi, il desiderio di contribuire a una decisione più matura e più efficace. C'è una comunità, o un presbiterio, che stentano a sentirsi "rappresentati" da questi organismi o, all'opposto, troppo comodamente lasciano ad essi ogni sforzo di riflessione e di programmazione pastorale.»

Introdurre questa forma di rappresentanza nei Consigli Presbiterali potrebbe dunque contribuire alla comunione tra Vescovo e sacerdoti, dando valore a questo importante organo di partecipazione diocesana, soprattutto laddove già si è manifestata quella “stanchezza” di cui parla il documento della CEI.

Vi è un altro aspetto da tenere in considerazione. L'associazionismo del clero ha una notevole importanza non soltanto perché rappresenta l'esercizio di un diritto riconosciuto ad ogni fedele, quindi legittimo e consigliato dallo stesso codice di diritto canonico per aiutare i presbiteri, ma anche perché consente di avere, a livello civilistico, una rappresentatività forte, indispensabile per garantire una tutela adeguata e libera nei rapporti con lo Stato, che non sempre è possibile perseguire attraverso gli organi istituzionali della Chiesa.

Non si tratta dunque di un “sindacato” interno alla Chiesa, quasi come si dovessero rivendicare diritti verso l'Autorità gerarchica, ma di poter esercitare la tutela e la difesa dei diritti dei chierici nei confronti dello Stato, diventato sempre più esigente e aggressivo verso la Chiesa e i suoi rappresentanti, talvolta anche in maniera impropria.

In questa ottica la FACI, che raggruppa sia le associazioni diocesane che, in mancanza di queste, le sue sezioni diocesane, svolge un ruolo insostituibile: garantisce una rappresentanza a livello nazionale che le singole associazioni del clero locale non possono raggiungere, oltre a svolgere un ruolo di coordinamento, formazione e dialogo tra diaconi, presbiteri e vescovi.

Riguardo il diritto di associarsi dei chierici, è necessaria un'ultima distinzione. Si deve distinguere tra associazioni di chierici, in forza dei canoni 215 e 278, di cui abbiamo parlato fin qui, e le associazioni clericali, di cui al canone 302, la cui configurazione giuridica è del resto ancora piuttosto dibattuta in dottrina⁴⁵.

Si tratta di due associazioni che hanno finalità diverse: le associazioni di chierici di cui ci occupiamo, hanno lo scopo dell'aiuto reciproco e il sostegno nella santificazione attraverso il ministero, oltre che quello della mutua assistenza, mentre le associazioni clericali si propongono l'esercizio dell'ordine sacro che il chierico riceve attraverso l'incardinazione.

Chiarisce ogni dubbio sulla distinzione quanto scrive un illustre autore:

“Le associazioni clericali tipificate al canone 302 nella loro sostanza non sono associazioni di fedeli: lo sono unicamente per una equiparazione formale. In effetti, essendo caratterizzate dall'esercizio dell'ordine sacro, non

⁴⁵ Sul punto, L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazione di fedeli*, cit., pp.189-190.

*hanno come fine attività proprie dei fedeli ma attività proprie del clero, vale a dire dell'organizzazione ecclesiastica. Pertanto non sono associazioni di fedeli, né si basano sul diritto fondamentale di associazione*⁴⁶.

Le principali associazioni del Clero in Italia

Le associazioni del Clero presenti in Italia, che rientrano nelle associazioni del Codice di Diritto Canonico previste nei canoni 278 e seguenti, sono:

1) La Faci: Federazione tra le Associazioni del Clero in Italia

La *Federazione tra le Associazioni del Clero in Italia* (FACI) è l'unione di tutte le Associazioni Diocesane del Clero (Adc), costituite a norma dei canoni 278 e 298 del Codice di Diritto Canonico. È un'associazione privata con personalità giuridica ai sensi del can. 299, conferita dalla Conferenza Episcopale Italiana, mediante decreto formale a norma del can. 322.

Possono aderirvi tutti gli appartenenti al clero secolare e i religiosi addetti alla cura d'anime, purché ne accettino lo Statuto. Essa tende a realizzare la massima convergenza del clero italiano, in uno spirito di attiva fraternità, nelle comuni necessità di aiuto, difesa e assistenza, rappresentandone le esigenze nei confronti della società civile.

Scopo della Faci è l'assistenza morale, sociale, economica e l'aggiornamento giuridico-culturale del clero italiano, che si realizza con Convegni, conferenze, incontri e mensilmente con la rivista *L'amico del Clero*.

2) Unione Apostolica del Clero Mons. Carmine De Palma

Venne approvata da Benedetto XV il 17 aprile 1921. L'*Unione Apostolica del Clero* è presente in diocesi da oltre 50 anni. Riunisce i ministri ordinati diocesani (vescovo, presbiteri e diaconi) e mira a favorire la vita dei suoi membri sul modello di quella apostolica radicata in Cristo. Tra i suoi iscritti ha annoverato anche il Servo di Dio Mons. Carmine De Palma.

L'Unione Apostolica è stata eretta come "associazione di fedeli clericale e pubblica espressiva, a livello italiano, della corrispondente Unione Internazionale", con decreto del Presidente della Conferenza Episcopale Italiana in data 10 febbraio 1998; Il Direttorio dell'associazione, che

⁴⁶ J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia, 2004, p. 190.

è il nome dello Statuto in questa associazione, è stato approvato il 1 aprile 2009 dal Presidente della Conferenza Episcopale Italiana.

Le finalità dell'UAC sono espresse in sintesi nello **Statuto al n. 5**: «*In vita i suoi membri a vivere il Sacramento dell'Ordine attraverso la spiritualità della Chiesa particolare in cui sono incardinati, con la convinzione che nell'appartenenza e dedicazione alla propria Comunità diocesana, trovano una fonte di comprensione della loro vita e del loro ministero.*»

In forza di queste finalità l'UAC promuove la **spiritualità diocesana** dei ministri ordinati per aiutarli a vivere in pienezza la loro speciale dedicazione pastorale alla propria Chiesa particolare e a far crescere nelle comunità ecclesiali l'esigenza di «*sentire Ecclesiam, sentire cum Ecclesia, sentire in Ecclesia*».

3) Associazioni del Clero diocesane

Soprattutto nel Nord Italia sono presenti diverse realtà diocesane che confluiscono a livello Nazionale nella FACI; non c'è dubbio che l'inserimento del rappresentante diocesano quale membro del Consiglio presbiterale, faciliterebbe molto il coordinamento con le diverse realtà diocesane.

Le diverse associazioni diocesane e, dove non presenti, le sezioni diocesane della FACI, realizzano e perseguono i diversi programmi di assistenza e tutela dei diritti dei propri associati.

Poiché la FACI ha non solo un ruolo di rappresentatività nazionale, ma anche di formazione e confronto, che rientra tra le attività principali anche dell'Unione Apostolica del Clero, sarebbe opportuno valutare una forma di unione e di maggiore collaborazione tra le due associazioni che, senza minarne le peculiarità, consenta un arricchimento reciproco.

Conclusioni

È stato affermato che il Libro II del Codice di diritto canonico del 1983 risulta essere, senza alcun dubbio, il tentativo meglio riuscito di tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia Conciliare.

L'analisi che abbiamo condotto ne è in qualche modo la conferma: il riconoscimento ai presbiteri del diritto di associarsi liberamente, contenuto nelle norme del codice di diritto canonico del 1983, è una delle espressioni dell'ecclesiologia di comunione del Concilio Vaticano II e dell'uguaglianza dei fedeli.

Vi è, infatti, una corrispondenza, a volte anche letterale, con la Costituzione dogmatica Conciliare sulla Chiesa e i canoni del *Codex*: non c'è dubbio che il titolo del capitolo II di *Lumen gentium* ha ispirato quello del Libro II del Codice, *Il popolo di Dio*, atteso che il primo criterio che ha animato la riforma del Codice di diritto canonico è stato proprio quello della fedeltà al Concilio.

Si è parlato di corrispondenza all'ecclesiologia Conciliare: il nuovo CIC rappresenta un grande sforzo di prolungare il Concilio e la sua ecclesiologia nel *Corpus iuris Ecclesiae*; ed è proprio *in Ecclesia* che le norme canoniche devono avere sempre il loro riferimento.

Abbiamo visto che, tra le diverse esigenze della vita dei presbiteri a cui le associazioni del clero rispondono, accanto a quelle che riguardano la tutela dei propri diritti, di sostegno e di formazione, rimane fondamentale quella di favorire la comunione sacerdotale: *“I membri delle diverse associazioni riconosciute dalla Chiesa, trovano in esse un sostegno fraterno, del quale i presbiteri avvertono il bisogno per il cammino verso la santità e per l'impegno pastorale”*⁴⁷.

Le associazioni tra i sacerdoti potranno però svolgere appieno la loro funzione, non solo quella di strumento per la formazione e l'assistenza dei sacerdoti, ma anche per la comunione tra di loro e i propri Vescovi, nel momento in cui si instaurerà un dialogo e un coinvolgimento dei rappresentanti di queste associazioni nei Consigli presbiterali delle singole diocesi.

Mons. Antonio Interguglielmi
Consiglio di Amministrazione FIDES

⁴⁷ CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, Città del Vaticano, 2016, nr. 88/f.

Bibliografia

Documenti del magistero

- Codex iuris canonici Pii X pontificis maximi iussu digetus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, in AAS 9 (1917-II) pp. 11-456.
- Sacra Congregazione del Concilio, *Resolutio Corrientensis*, 13 novembre 1920, in AAS 13 (1921).
- Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, in AAS 57 (1965).
- _____, Decreto *Apostolicam actuositatem* sull'apostolato dei laici, 18 novembre 1965, in AAS 58 (1966).
- _____, Decreto sul ministero e la vita dei presbiteri *Presbyterorum Ordinis*, 7 dicembre 1965, in AAS 58 (1966).
- Sacra Congregazione per il Clero, Dichiarazione 8 marzo 1982, in AAS 74 (1982).
- Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25 gennaio 1983) in AAS 75 (1983-II) pp. 1-317.
- Congregazione per il Clero, Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri *Tota Ecclesia*, 31 gennaio 1994, Città del Vaticano.
- _____, Istruzione *Il Presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*, 4 agosto 2002, Milano.
- _____, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, Città del Vaticano, 2016.
- Congregazione per i Vescovi, Direttorio *Apostolorum successores*, per il ministero pastorale dei Vescovi, 22 febbraio 2004, Città del Vaticano.
- Sinodo dei Vescovi, *Ultimis temporibus de sacerdotio ministeriali*, 30 novembre 1971, in EV 4, pp.1135-1237.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale*, 1 gennaio 1989, in *Notiziario CEI*, 1 gennaio 1989.

Pontefici

- BENEDETTO XV, *Constitutio Apostolica: Providentissima Mater Ecclesia*, 27 maggio 1917, in AAS, IX/II (1917), 5-8.
- Pio X, Enciclica *Pascendi dominici gregis* dell'8 settembre 1907 in AAS 40 (1907).
- Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica post-sinodale Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), AAS 84 (1992).

Autori

- Arrieta J. I., *El régimen jurídico de los Consejos presbiteral y pastoral*, in *Jus Canonicum*, 21 (1981), 567-605.
- Cabrera López R., *El Derecho de Asociación del presbitero diocesano*, Tesi Gregoriana n. 58, Roma, 2002.
- Caprile G., *Le conclusioni del Sinodo Particolare dei Vescovi dei Paesi Bassi*, in *Civiltà Cattolica* 131 (1980), pp. 313-332.

- Cattaneo A., *il presbiterio della Chiesa particolare, Questioni sollevate dalla dottrina canonistica ed ecclesiologica postconciliare*, in *Ius Ecclesiae* 5 (1993), pp. 497-529.
- Corecco E., *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, in *SerMig*, 19 (1983), pp. 354-372.
- _____, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, in AA. VV., *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985.
- De Paolis V., *Il diritto dei fedeli di associarsi e la normativa che lo regola*, in AA. VV., *Fedeli associazioni movimenti*, Quaderni della Mendola, 10, Milano, 2002.
- del Pozzo M., *Spunti per un inquadramento fondamentale e costituzionale del fedele cristiano*, in AA. VV. *Opus Humilitatis Iustitia*, Studi in memoria del Cardinale Velasio De Paolis, Vol I, Roma, 2020, pp. 239-253.
- Favale A., *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, Roma, 1989.
- Feliciani G., *Il diritto di associazione nella Chiesa: autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale*, in AA. VV., *Le associazioni nella Chiesa*, Città del Vaticano, 1999.
- _____, *Le associazioni dei fedeli nella normativa canonica*, in *Aggiornamenti Sociali* 11 (1987).
- Hervada J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia, 2004.
- Interguglielmi A., *I decreti singolari nell'esercizio della potestà amministrativa della Chiesa particolare*, Città del Vaticano, 2012.
- Moneta P., *Il controllo giurisdizionale sugli atti dell'autorità amministrativa nel diritto canonico*, I, *Profili di diritto sostanziale*, Milano, 1973.
- Navarro L., *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Coll. *Monografie Giuridiche*, 5, Milano, 1991.
- _____, *Álvaro del Portillo e la normativa sulle associazioni di fedeli*, in AA. VV., *Recte sapere. Studi in onore di Giuseppe Dalla Torre*, Torino, 2015, Vol. I, pp. 521-529.
- Onclin G., *Principia generalia de fidelium in associationibus*, in *Apollinaris* 36 (1963).
- Ravasi G., *Sguardo moderno sul Modernismo*, in *Il Sole 24 Ore*, 22 febbraio 2015.
- Retamal F., *La igualdad fundamental de los fieles en la Iglesia según la Constitución dogmática "Lumen Gentium". Estudio de las fuentes*, Santiago del Cile, 1980.
- Rocca G., *Per un primo censimento delle associazioni sacerdotali in Italia dal Medioevo ad oggi*, in *Rivista della Storia della Chiesa in Italia* 64 (2010), pp. 397-517.
- Rodríguez-Ocaña R., *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia*, Pamplona, 1989.
- Sarzi Sartori A., *Il Consiglio presbiterale nelle fonti conciliari della disciplina canonica*, in AA. VV., *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano, 2000.

IL “SENSO” DEL SOVVENIRE

Stefano Maria Gasseri



Provo a darvi un piccolo schema che ci aiuti ad avere un quadro generale delle attività di sostentamento economico che permettono alla Chiesa Cattolica italiana di sovvenire alle sue necessità e che comprendono pienamente anche la cura del popolo di Dio:

- Nel 2016 a fronte di **40.770.227 dichiarazioni** (erano state 40.716.548 nel 2015), la % di chi ha espresso la scelta è stata del **43,02 %** (-2.00 %) portando quella delle **non scelte a circa il 57%**. Ciò si ripercuote anche sul dato quantitativo di firme a favore della Chiesa Cattolica che da **14.437.694 del 2015** si riducono a **13.994.967 nel 2016** con una **perdita di quasi 500 mila firme**.
- Quadro storico delle scelte per la Chiesa Cattolica: 2015 (81.22 %) – **2016 (79.36 %)** – 2018 (78.51 %)
- Le **erogazioni liberali** per il sostentamento del clero raccolte nell'**anno 2018** sono quantificate nella misura definitiva di **€ 8.801.301** (nel 2017 sono stati di € 9.609.811), con un **decremento del 3.79 %**.
- **Ripartizione 2019** - totale (**€ 1.133.074.425**):
 - CULTO/PASTORALE (€ 436.473.000) [alle diocesi € 156.000.000]
 - CARITA' (€ 285.000.000) [alle diocesi € 150.000.000]
 - SOSTENTAMENTO CLERO (€ 384.500.000)

Principio guida è quello di affrontare il problema del SOSTEGNO ECONOMICO avendo cura di rispettare i principi di COMUNIONE, di CONDIVISIONE e di coinvolgimento della COMUNITÀ DEI FEDELI.

La dimensione comunionale per la Chiesa, in modo particolare dopo l'esperienza del CVII, non esprime né un'esigenza di tipo sociologica/culturale, né una semplice strategia di maggiore efficienza organizzativa; parliamo invece di una componente costitutiva della Chiesa stessa.

La comunione indica unità nella diversità tra più soggetti

Se non ci fosse la diversità ci sarebbe identificazione o confusione tra i soggetti e non parleremmo di certo in termini di **comunione**.

Se non c'è diversità non c'è differenziazione, quindi non c'è comunione.

Da questa idea di base scaturiscono i concetti di **corresponsabilità** e di **partecipazione**.

Nelle prime comunità cristiane il concetto di dono «accolto e donato 'gratuitamente'», viene spostato da un **piano individuale** a quello **comunitario** (così come indicato da Gesù).

Nel tempo si è consolidata una forte tendenza all'individualismo più esasperato che rende quasi impossibile per la persona potersi sentire parte di un tutto.

Anche nella Chiesa Cattolica, nelle nostre realtà diocesane, c'è il pericolo che possa prendere sempre più piede una tendenza opportunistica capace di trasformare le nostre chiese in niente di più che un'agenzia religiosa che eroga servizi e a cui ci si accosta solo in base ai bisogni del momento; mentre è chiaro che nella Chiesa nessuno può vivere la relazione con l'altro pensando "**non mi riguarda**", ma occorre la certezza del "**mi sta a cuore**".

Il calo delle offerte deducibili indica, purtroppo, che molti cristiani sentono la Chiesa non come la propria famiglia spirituale, che necessità per questo dell'apporto di tutti, ma come una "stazione di servizi religiosi" da utilizzare per i propri bisogni.

- L'**individualismo** porta alla divisione, la **comunione/sinodalità** porta alla condivisione.
- **Condividere**: moltiplicazione frutto di condivisione; "**dividere con**": significa dare un valore aggiunto alla nostra opera di carità.
- La generosità si misura non tanto da ciò che doniamo, ma da ciò che tratteniamo per noi stessi.
- Il nostro futuro non si attende, ma si genera nell'oggi.
- Ogni "**altro**" è sempre "**l'Altro**" e dove è solidarietà e condivisione, là è Dio.
- La Chiesa, esperienza di vita, frutto di dono, di grazia, di atto straordinario di amore e di misericordia da parte di Dio nei nostri confronti, chiede di essere accolta fino in fondo, giocandoci la vita ed accettando di costituirci nelle due relazioni fondamentali: quella di figli di Dio e quella di fratelli tra di noi.
- Il battezzato ha una nativa, originaria, indeclinabile, corresponsabilità per la vita dell'insieme, del tutto.
- Il crescere di una comunità che fa entrare, sempre di più, nel proprio DNA, lo stile della gratuità, del servizio, della corresponsabilità, dell'autentica vita di famiglia come figli e fratelli.

Dare per avere	=	È la <i>logica del mercato</i> , dell'agire economico, dello scambio di beni e servizi.
Dare per dovere	=	È, invece, la <i>logica statalista</i> di quei comportamenti pubblici imposti dallo Stato.
Dare per donare	=	È la <i>logica della solidarietà</i> , della fiducia e per noi oggi la logica del sovvenire.

- Si dona non per ottenere qualcosa in cambio, non per ricevere un beneficio, ma per redistribuire a favore dell'intera comunità. Una redistribuzione che è finalizzata proprio a riequilibrare gli squilibri sociali, a combattere la povertà e le ingiustizie.
- è necessario sviluppare un'**ECONOMIA DI CONDIVISIONE** e questo significa: dividere insieme, spartire insieme agli altri: beni, conoscenze, come pure rifarsi a modelli di crescita sostenibili incentrati sul riutilizzo. Elemento base di questo modello di economia è proprio la comunità, piccola o grande, che offre servizi di condivisione.
- **LA LOGICA DEL DONO CHE GENERA CONDIVISIONE** deve essere la realtà quotidiana della nostra Chiesa Cattolica. La logica del dono si regge infatti, nella relazione e sulla condivisione. Il dono gratuito crea un legame simbolico, attiva una relazione vincolante. La condivisione è fare insieme, agire insieme.
Con-vivialità, con-divisione, con-partecipazione rientrano in questa logica.
- L'alternativa alla **povertà** non è la ricchezza, ma la **condivisione**, la **solidarietà**.
- La **Povertà** può essere condizione di scambio efficace, dell'amore di Dio ricevuto e subito ridonato (*gratuitamente*).

“**CARITAS**” – *in greco agape, in latino caritas* – non significa prima di tutto l'atto o il sentimento benefico, ma il dono spirituale, l'amore di Dio che lo Spirito Santo effonde nel cuore umano e che lo muove a donarsi a sua volta a Dio stesso e al prossimo (cfr. Rm 5,5) – [BXVI – Angelus 25/9/2005].

Gesù stesso c'indica il fondamento di tutta la Legge, che consiste nel vivere l'esistenza con un duplice amore, scaturito dalla stessa sorgente:
L'AMORE VERSO DIO CHE SI REALIZZA NELL'AMORE VERSO IL PROSSIMO.

L'8xmille è il chiaro esempio di come il gesto di un singolo, ossia la firma sulla propria dichiarazione dei redditi, si trasformi in un dono che accoglie, in una condivisine di progetti, di esperienze, di storie di vita.

- **Dono**: l'essenza non viene rappresentata dal termine regalo o donazione, bensì dalla **relazione di dono**; una corrente di buona reciprocità a cui ognuno partecipa con libertà e soprattutto come **co-soggetto**, mai come **oggetto**.
- Il fondamento del vivere in comunione è la capacità di stabilire relazioni di condivisione. Nella società umana il fondamento della convivenza è data da relazioni di dono, relazioni di condivisione.
- Se non entro nella logica del dono, non capisco il Vangelo. **Va quindi rinnovata una cultura della condivisione sia nella Chiesa che nella Società.**

- La **condivisione come comunione resta fondata, evangelicamente, sulla misericordia**. Essa è l'amore che non abbandona, che è fedele con l'infedele, che genera la giustizia più grande (Mt 5, 20) la quale risana le situazioni, guarisce, libera dalla miseria morale, materiale, sociale, culturale e spirituale. Allora possiamo vivere come Chiesa ciò che la società, nei secoli ha ostinatamente respinto: la **scelta di condivisione per il bene comune**.

Concludo portando la vostra attenzione sul problema delle offerte liberali che vengono fatte per sostenere tutti i nostri sacerdoti; tali offerte tra l'altro in realtà valgono "doppio" perché, aumentando la quota necessaria a sostenere, consentono un minor ricorso ai fondi otto per mille a tutto vantaggio del culto e della carità.

Infatti i fondi otto per mille vengono divisi in tre parti (come tre fette): culto, clero e carità. Più una delle parti (fetta) è piccola, maggiore sarà il vantaggio per le restanti.

Un'obiezione comune è che il momento storico è difficile e la gente non ha i soldi da offrire.

Vi porto un esempio a dimostrazione che è un falso problema.

Se in una diocesi facciamo un esperimento su 10 parrocchie. In ogni parrocchia, 100 persone (sacerdoti compresi) risparmiano 1 euro al mese (costo di un caffè), alla fine dell'anno possono fare un'offerta di 12 euro ciascuno,

Avremo la seguente situazione:

- Ogni parrocchia avrà raccolto € 1.200 con 100 donatori
- La diocesi avrà raccolto € 12.000 con 1.000 donatori

Mi sembra un buon risultato che ha comportato solo un piccolo sforzo di 1 euro al mese.

Gasseri Dott. Stefano Maria
C.E.I. – SPSE – Coord. Rete territoriale

I – COSTITUZIONE

Art. 1

Natura

- a) La Federazione tra le Associazioni del Clero in Italia (FACI) è l'unione di tutte le Associazioni Diocesane del Clero, costituite a norma dei canoni 278 e 298 § 1 del Codice di diritto canonico; essa opera in comunione con l'Episcopato italiano sotto la vigilanza della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana (cfr can. 323).
- b) Nelle Diocesi dove non è presente un'Associazione Diocesana del Clero, e finché non sia costituita, si istituirà una Sezione della FACI, presieduta dall'Incaricato Diocesano.

Art. 2

Sede e rappresentanza legale

La FACI è un'associazione privata ai sensi del can. 299, con personalità giuridica conferita dalla Conferenza Episcopale Italiana mediante decreto a norma del can. 322, in conformità agli articoli 16 del codice civile e 10 della legge 20 maggio 1985, n. 222.

La FACI ha sede legale in Roma, Largo Cardinal Agostino Galamini, n. 7, è iscritta nel registro delle Persone Giuridiche della Prefettura di Roma al n. 210-1972. Codice Fiscale 01886120581, ed è legalmente rappresentata dal Presidente pro tempore.

Art. 3

Finalità

La FACI rappresenta il Clero nelle Sedi e negli organi ecclesiastici e civili, dove previsto, a norma di legge.

Scopo della FACI è la promozione, la difesa e la tutela della dignità del clero, al quale offre assistenza morale, sociale, legale, tecnica, economica nonché aggiornamento giuridico e culturale.

A tal fine la FACI, attraverso i suoi organi centrali e periferici indicati nel Regolamento:

- a) promuove la costituzione delle Associazioni e delle Sezioni Diocesane e ne integra l'azione;
- b) propone lo studio e l'attuazione di iniziative e attività rispondenti alle sue finalità;
- c) promuove l'attuazione di opere di mutua assistenza e di patronato a favore degli iscritti;
- d) mette la sua organizzazione centrale e periferica a disposizione del clero operante in Italia;

- e) pubblica la rivista “L’Amico del Clero” e cura il sito web, come strumenti di informazione e di ricerca con particolare attenzione alle materie giuridiche riguardanti sia l’ordinamento canonico sia quello civile che interessano il clero e gli enti a esso affidati;
- f) promuove, anche con le altre Associazioni del Clero, la formazione e gli aggiornamenti pastorali e spirituali dei sacerdoti e dei diaconi.

La FACI collabora con la Conferenza Episcopale Italiana per lo studio e l’elaborazione di proposte nell’ambito delle materie che rientrano nel proprio scopo.

Art. 4

Associazione Diocesana

L’Associazione Diocesana del Clero, per essere ammessa alla FACI, deve far proprie le finalità dell’art. 3 e avere un proprio statuto approvato dal Vescovo diocesano, ai sensi del can. 299 § 3.

Art. 5

Sezione Diocesana

Ove non esista una Associazione Diocesana del Clero e finché non sia costituita, può essere formata, a norma dell’art. 1 lett. b), una sezione Diocesana della FACI.

Art. 6

Organi

Gli organi della FACI sono:

- a. l’Assemblea dei Delegati Regionali;
- b. il Consiglio Direttivo;
- c. il Presidente;
- d. il vice Presidente;
- e. il Segretario;
- f. il Collegio dei Revisori dei Conti.

II - ASSEMBLEA DEI DELEGATI REGIONALI

Art. 7

Rappresentanza

L’Assemblea è composta dai singoli Delegati Regionali.

Il Delegato Regionale rappresenta gli iscritti della Regione Ecclesiastica.

È nominato dalla Conferenza Episcopale Regionale fra una terna di nominativi votata a maggioranza dai Presidenti delle Associazioni Diocesane e dagli Incaricati Diocesani FACI della Regione Ecclesiastica.

Qualora la Conferenza Episcopale Regionale non abbia provveduto, nel termine stabilito dal regolamento, alla nomina del nuovo Delegato Regionale, resta in carica il Delegato Regionale uscente fino alla nomina del nuovo Delegato.

Tutti i Delegati sono nominati per un quinquennio e possono essere confermati consecutivamente una sola volta.

La Conferenza Episcopale Regionale, in via eccezionale, può confermare per un terzo mandato.

Venuto meno il Delegato Regionale, si provvede alla nomina del nuovo Delegato seguendo le modalità di cui al terzo comma del presente articolo. Questi resta in carica sino alla fine del quinquennio in corso.

Art. 8 Competenze

Il Delegato Regionale:

- a) promuove la costituzione di Associazioni ed eventuali Sezioni diocesane e ne sostiene e coordina le attività;
- b) garantisce il collegamento con le Associazioni e Sezioni diocesane;
- c) elegge i membri del Consiglio Direttivo e dei Revisori dei Conti.

Art. 9 Adunanza

L'Assemblea dei Delegati Regionali, validamente costituita con la presenza della metà più uno dei membri, si riunisce:

- a. in via ordinaria almeno due volte l'anno, per l'approvazione della relazione annuale e del bilancio annuale preventivo e consuntivo e, all'inizio di ciascun quinquennio, per l'elezione del Consiglio Direttivo;
- b. in via straordinaria quando lo esigono problemi di particolare importanza, su decisione del Presidente o in seguito a richiesta scritta di almeno la metà dei Delegati Regionali.

Art. 10 Elezioni del Consiglio Direttivo

- a. L'Assemblea elettiva dei Delegati Regionali viene convocata, con preavviso di almeno un mese, dal Presidente uscente della FACI, in data e località decisi dal Consiglio Direttivo.

- b. All'assemblea partecipa - senza diritto di voto - un rappresentante della Conferenza Episcopale Italiana.
- c. Nell'impossibilità d'intervenire, il Delegato Regionale può conferire regolare delega a un Presidente o Incaricato Diocesano della sua Regione.
- d. Per l'elezione del Consiglio Direttivo e del Collegio dei Revisori dei Conti:
 1. ogni Delegato Regionale rappresenta le Associazioni e Sezioni della Sua Regione Ecclesiastica e ha diritto a un voto; quando il numero complessivo degli iscritti dell'anno precedente è superiore a 1.500 ha diritto a un voto in più;
 2. a ciascun Delegato è rilasciata un'attestazione sulla quale è indicato il numero dei voti a sua disposizione, calcolato in base al numero dei soci delle Associazioni ed eventuali Sezioni della rispettiva Regione Ecclesiastica, quale risulta dall'elenco riportante il numero degli iscritti al termine dell'anno precedente, predisposto a tal fine dal Segretario;
 3. all'inizio dei lavori, l'Assemblea elegge, a maggioranza di voti o per acclamazione, un Presidente, mentre i compiti di verbalizzatore sono demandati al Segretario;
 4. prima di procedere alla votazione per il rinnovo del Consiglio Direttivo e dei Revisori dei Conti, l'Assemblea nomina due scrutatori;
 5. la votazione si svolge per zone distinte: ogni zona vota i suoi due Consiglieri. Tutti i Delegati Regionali votano per l'elezione del settimo membro del Consiglio Direttivo che sarà scelto tra i soci della zona che ha più iscritti. Si procede poi con lo stesso criterio all'elezione dei tre Revisori dei Conti, ogni zona vota il suo revisore;
 6. le zone geografiche sono così suddivise:
 - Italia Settentrionale: Piemonte, Lombardia, Triveneto, Liguria, Emilia Romagna;
 - Italia Centrale: Toscana, Marche, Umbria, Lazio, Abruzzo-Molise, Sardegna;
 - Italia Meridionale: Campania, Basilicata, Puglia, Calabria, Sicilia.

III - CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 11

Composizione

Il Consiglio Direttivo della FACI è composto di sette membri che durano in carica un quinquennio e possono essere rieletti consecutivamente una sola volta.

Venuto meno uno dei consiglieri, subentra il primo dei non eletti della sua zona geografica.

Esaurita la lista dei non eletti, il Presidente convoca in via straordinaria l'Assemblea dei Delegati Regionali, che procede all'elezione suppletiva.

Il nuovo eletto resta in carica sino al compimento del mandato quinquennale.

Art. 12 Adunanze

Il Consiglio Direttivo si riunisce:

- a. in via ordinaria quattro volte l'anno;
- b. in via straordinaria ogni volta che lo ritenga opportuno il Presidente o su richiesta scritta di almeno quattro Consiglieri.

Per la validità della riunione sia ordinaria sia straordinaria è richiesta la partecipazione del Presidente o del Vice Presidente e di almeno tre Consiglieri.

Nel caso di assenza del Presidente e del Vice Presidente devono essere presenti cinque Consiglieri.

Art. 13 Competenze

Spetta al Consiglio Direttivo:

- a. programmare le attività della FACI;
- b. deliberare provvedimenti di ordinaria e straordinaria amministrazione, salvo l'art. 14;
- c. nominare, all'interno del Collegio, il Presidente dei Revisori dei Conti;
- d. nominare, su proposta del Presidente, il Segretario e assumere il personale dipendente;
- e. chiedere al Vescovo del luogo il Cappellano delle Case FACI;
- f. predisporre i bilanci preventivi e consuntivi e lo stato economico e patrimoniale della FACI, con la debita relazione presentata dal Collegio dei Revisori dei Conti;
- g. determinare la quota annua di iscrizione alla FACI;
- h. istituire, se necessario, commissioni per lo studio di determinati problemi;
- i. designare i rappresentanti del clero cattolico in seno al Comitato del Fondo Clero, a norma della legge 22.12.1973 n. 903 e s.m.i.;
- l. designare i rappresentanti del Clero italiano nel Consiglio di Amministrazione dell'Istituto Centrale per il Sostentamento del Clero e un membro effettivo e uno supplente del Collegio dei Revisori dei Conti dell'Istituto, a norma degli articoli 6 e 16 dello Statuto dell'ICSC e delle norme vigenti.

Art. 14
Deliberazioni

Le deliberazioni del Consiglio vengono prese a maggioranza di voti e, se si tratta di persone, a scrutinio segreto. Le deliberazioni degli atti di straordinaria amministrazione, da individuarsi ai sensi della delibera CEI n. 37, richiedono la maggioranza dei due terzi dei presenti e sono subordinate all'approvazione da parte della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana.

IV - IL PRESIDENTE

Art. 15
Nomina

Spetta alla Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana nominare, all'interno del Consiglio Direttivo, il Presidente della FACI che viene scelto tra i tre Consiglieri più votati.

Il Presidente dura in carica un quinquennio e può essere confermato consecutivamente una sola volta.

In caso di dimissioni, di decesso o di revoca da parte della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, ne assume temporaneamente le funzioni il Vice Presidente e la Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana procede alla surroga.

Il nuovo Presidente resta in carica fino al compimento del quinquennio.

Art. 16
Funzioni

Il Presidente:

- a. anima e promuove l'attività della FACI, proponendo al Consiglio Direttivo nuove iniziative;
- b. convoca e presiede il Consiglio Direttivo;
- c. verifica l'adempimento delle delibere adottate dal Consiglio Direttivo;
- d. provvede all'amministrazione ordinaria e in caso di urgenza anche a quella straordinaria, a norma del Codice di diritto canonico e del Diritto particolare, salvo riferire al Consiglio Direttivo, per la necessaria ratifica, nell'adunanza successiva;
- e. riferisce annualmente alla Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana sulla situazione della FACI;
- f. presenta le relazioni annuali e quella finale sull'attività della FACI all'Assemblea dei Delegati Regionali;
- g. è il direttore responsabile della rivista "L'Amico del Clero".

V - IL VICE PRESIDENTE

Art. 17

Nomina e funzioni

Spetta alla Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana nominare, all'interno del Consiglio Direttivo, il Vice Presidente della FACI.

Il Vice Presidente coadiuva il Presidente e lo sostituisce in caso di assenza o di giusto impedimento.

Il Vice Presidente dura in carica un quinquennio e può essere confermato consecutivamente una volta sola.

In caso di dimissioni, di decesso o di revoca da parte della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, ne assume temporaneamente le funzioni il Consigliere più anziano di età e la Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana procede alla surroga.

Il nuovo Vice Presidente resta in carica fino al compimento del quinquennio.

VI - IL SEGRETARIO

Art. 18

Nomina

Su proposta del Presidente, il Consiglio Direttivo nomina il Segretario.

Il Segretario cessa dalla carica:

1. sei mesi dopo la cessazione del mandato quinquennale del Presidente;
2. per cessazione mandato del Presidente a norma dell'art. 15;
3. per delibera del Consiglio Direttivo su proposta del Presidente.

Art. 19

Funzioni e competenze del Segretario

Il Segretario, coadiuvato dal personale, svolge le sue funzioni nell'ambito della Federazione, promovendone lo sviluppo e il coordinamento secondo le indicazioni del Consiglio Direttivo e del Presidente. In particolare:

- a. coadiuva il Presidente nell'adempimento delle sue funzioni;
- b. sovrintende all'attività del personale e ne riferisce al Presidente;
- c. partecipa come segretario alle adunanze del Consiglio Direttivo e alle Assemblee dei Delegati Regionali e ne redige i relativi verbali;
- d. provvede alla comunicazione delle convocazioni;
- e. cura l'archivio generale.

VII - COLLEGIO DEI REVISORI DEI CONTI

Art. 20

Revisori dei Conti

I Revisori dei Conti, eletti in numero di tre dall'Assemblea dei Delegati Regionali, durano in carica cinque anni e possono essere rieletti consecutivamente una sola volta; tra essi, il Consiglio Direttivo designa il Presidente del Collegio.

Essi assistono di diritto alle riunioni del Consiglio Direttivo.

Venuto meno uno dei Revisori dei Conti, subentra il primo dei non eletti della rispettiva zona geografica, che resta in carica sino al compimento del mandato quinquennale.

Esaurita la lista dei non eletti, il Presidente convoca in via straordinaria l'Assemblea dei Delegati Regionali, che procede all'elezione suppletiva. Il nuovo eletto resta in carica sino al compimento del mandato quinquennale.

VIII – PATRIMONIO

Art. 21

Patrimonio - Mezzi di funzionamento

Il patrimonio della FACI è costituito dai beni mobili e immobili, nonché da elargizioni o contributi da parte di enti o privati che incrementano il patrimonio.

Per il raggiungimento dei propri fini la FACI si avvale delle quote associative, dei proventi derivanti dalla gestione del proprio patrimonio e dalle eventuali attività commerciali, di ogni eventuale contributo ed elargizione e di ogni altra entrata destinati all'attuazione degli scopi statutari.

Art. 22

Scioglimento dell'associazione

L'eventuale scioglimento della FACI e la devoluzione del patrimonio netto sono deliberati a maggioranza assoluta dall'Assemblea dei Delegati Regionali, che, per la validità della deliberazione, deve comporsi di un numero non inferiore ai tre quarti dei Delegati stessi e rappresentare almeno due terzi degli Incaricati Diocesani.

Il patrimonio netto è devoluto, previa approvazione della Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana, a Enti o Associazioni Cattoliche che perseguono finalità analoghe, a norma dell'art. 20 delle norme approvate con il Protocollo del 15 novembre 1984 tra l'Italia e la Santa Sede.

IX - NORME FINALI

Art. 23

Vigenza e modifiche

Il presente Statuto entra in vigore il giorno successivo alla sua approvazione da parte del Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana.

Eventuali successive modifiche, deliberate su proposta del Consiglio Direttivo dall'Assemblea dei Delegati Regionali a maggioranza assoluta dei suoi componenti, diventeranno efficaci dopo l'approvazione da parte del Consiglio Permanente della Conferenza Episcopale Italiana.

Art. 24

Regolamento applicativo

Spetta al Consiglio Direttivo predisporre, entro un anno dall'entrata in vigore del presente Statuto, un Regolamento applicativo, con facoltà di successive modificazioni e integrazioni.

Art. 25

Commissario

In circostanze speciali, se lo richiedano gravi motivi, la Presidenza della Conferenza Episcopale Italiana può designare un Commissario, che diriga temporaneamente la FACI, esercitando le competenze di tutti gli organi statutari, che rimangono sospesi.

Art. 26

Norma di rinvio

Per quanto non è disciplinato e previsto dal presente Statuto valgono le norme canoniche e civili in materia.





