

## Dimensione sponsale e generativa del mistero presbiterale

*Josè Granados, Vice preside del Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per Studi su Matrimonio e Famiglia.*

Nel film del regista tedesco Wim Wenders *Il cielo sopra Berlino*, si racconta la storia di un angelo che vive dedito all'aiuto della gente. Bisbiglia buoni consigli all'orecchio delle persone perché siano capaci di amare, perché dirigano la loro mente verso Dio, perché non perdano la speranza... Quest'angelo, si potrebbe pensare, è immagine della vita sacerdotale: ecco uno che non vive per sé, ma per gli altri; che ha rinunciato ai rapporti affettivi della famiglia, per potersi mettere liberamente a disposizione delle persone. Tuttavia il film ci fa vedere un problema. Una vita per gli altri, così come la vive quest'angelo, non è possibile per un uomo, perché non è appunto una vita umana. L'angelo scopre che qualcosa gli manca: il corpo e gli affetti, il poter toccare le cose ed essere toccato da esse, la capacità di discernere i colori e i sapori del mondo; e anche il racconto che ci associa alla vita di altri; l'incontro con il mondo e gli uomini nella loro intimità. Nel film, l'angelo scambierà volentieri la sua immortalità per una vulnerabilità e fragilità che gli consentono di amare<sup>1</sup>. Non è vero che solo dal di dentro del tessuto umano è possibile capire la pienezza delle persone, svegliare la chiamata a una comunione grande, aiutarli a compiere la loro vocazione?

Se il sacerdote non è definito in contrapposizione alla vita concreta nel corpo degli affetti e nel tempo della narratività, quale è allora la sua specificità, quale il suo posto nella comunità degli uomini? È stata questa una domanda frequente dopo il concilio Vaticano II, e si poneva nel contesto della discussione sull'identità sacerdotale. La riflessione teologica sta ancora cercando la sintesi che permetta di dire al prete, con chiarezza, chi egli è.

Devo dire, subito, che questo modo di impostare il problema in termini di identità sacerdotale risulta ambiguo. In esso si prende il punto di vista della Modernità: chi sono io, quale è il mio nome, come posso capire me stesso. Ma in quanto questa domanda rimane incentrata sul soggetto stesso, e siccome il soggetto non possiede il segreto del suo essere, l'unica risposta possibile è data in termini di funzionalità, magari nella forma di un aiuto dato agli altri, che non tocca però il segreto centrale della persona.

L'impostazione quindi deve essere un'altra: l'uomo, nel capire se stesso, è sempre preceduto da un altro, da una presenza e da un dono; è ricevuto in un ambiente che lo accoglie e gli consente di dare

---

<sup>1</sup> Lo scrittore spagnolo del ottocento Juan Valera ha descritto questa difficoltà in un suo romanzo, in cui racconta l'innamoramento di un seminarista, Don Luis, e una giovane vedova, Pepita Jiménez. Il seminarista vuole descrivere l'amore che muove la sua vita, ma usa termini astratti che risultano troppo deboli davanti alla concretezza dell'altro amore. Ecco un esempio del dialogo tra i due: "Don Luis: [Se mi unisco a Lei, Pepita] lascio il Creatore per la creatura, distruggo l'opera della mia costante volontà, rompo l'immagine di Cristo, che era nel mio petto, e l'uomo nuovo, che con tanta fatica si era formato in me, sparisce perché rinasca l'uomo vecchio . . . Perché non ci amiamo senza vergogna, ne peccato, ne macchia? Dio, con il fuoco purissimo e rifulgente del suo amore, penetra le anime sante e le ripiena... / Pepita: Io neppure capisco Lei senza di Lei. Per me Lei è la Sua bocca, i Suoi occhi, i Suoi capelli neri, che voglio carezzare con le mie mani; la Sua dolce voce... tutta la Sua forma corporale che m'innamora e seduce e attraverso la quale, e solo attraverso la quale, mi si mostra lo spirito invisibile e pieno di misteri... Io amo in Lei, non solo l'anima, ma il corpo, e l'ombra del corpo, e il riflesso del corpo negli specchi e nel acqua, e il nome e il cognome, e il sangue, e tutto ciò che lo determina come tale Don Luis de Vargas... No, io non sono cristiana, io sono idolatra materialista" (J. VALERA, *Pepita Jiménez*, Madrid, Cátedra 1989).

frutto. Davanti a questo dono, il dono di un amore che ci tocca e trasforma, sorge la domanda: come farlo crescere, come può dare frutto abbondante, come arricchisce la vita degli altri? La domanda sacerdotale è domanda, come aveva intuito il beato Giovanni Paolo II, sul dono e il mistero, e su come questo dono e mistero può fruttificare nella vita degli uomini<sup>2</sup>.

Questo modo di impostare la domanda la mette subito in rapporto con l'altro modo della vocazione all'amore, nel matrimonio. Non è vero, infatti, che gli sposi non si pongono la domanda su se stessi, ma piuttosto sull'amore che è stato loro dato, e su come questo amore può mantenersi, crescere, dare frutto?

Come conclusione possiamo allora dire: il sacerdote non è semplicemente un uomo per gli altri; questo eliminerebbe la sua umanità, gli condurrebbe ad un'esistenza grigia, senza colori, lo definirebbe soltanto in termini di una funzione. È dal di dentro di una comunione, dall'appartenenza affettiva al mondo e agli altri, che si può capire la vita sacerdotale come dono di sé. Il sacerdote può diventare uomo per gli altri, solo perché egli è uomo dagli altri e negli altri, dall'Altro e nell'Altro.

Il sacerdote comprende se stesso all'interno di una rete di relazioni, nel capire il dono che gli è stato offerto, nel cercare il modo in cui questo dono può rendersi fecondo. Siccome è nella famiglia che s'impara la logica del dono, dove l'affettività svela un amore che ci accoglie e ci promuove, possiamo allora dire: soltanto se s'illumina l'essere sacerdotale a partire dal suo rapporto con la famiglia, può apparire con chiarezza il senso del ministero sacerdotale.

La formazione su matrimonio e famiglia per il sacerdote, importante per comprendere il suo essere sacerdote, aiuta anche a capire la sua missione con le famiglie. Queste due dimensioni (l'essere familiare del sacerdote stesso, il suo aiuto alle famiglie) sono inseparabili: solo se il sacerdote ha a che fare nel suo centro con la vita familiare, solo così può anche portare una luce per la famiglia, una luce che venga dal di dentro del suo vissuto sacerdotale. Altrimenti la sua parola sarà confrontata sempre dall'obiezione: come può parlare di famiglia un uomo che non ne ha? E invece, se egli è anche *homo familiaris*, porterà in se per altri il fuoco vivo dell'esperienza familiare<sup>3</sup>. La sua parola sarà parola nata dal di dentro della sua esperienza, anche se in un modo nuovo, e potrà illuminare elementi diversi dell'esperienza degli sposi.

Per studiare la questione possiamo cominciare con diversi *videtur quod non*, con difficoltà contrarie alla nostra proposta. a) La prima si riferisce ai fondamenti teologici e biblici. Non è esagerato dire che il sacerdozio, secondo la Bibbia e la tradizione, secondo le fonti della teologia, ha una dimensione sponsale e paterna, ha una dimensione familiare? Tanti studi biblici sul sacerdozio appena usano le categorie familiari per descrivere il ministero. La tradizione ha preferito, per esempio, di adoperare l'immagine del buon pastore<sup>4</sup>. Siamo allora davanti ad esagerazioni

---

<sup>2</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Dono e mistero. Diario di un sacerdote*, LEV, Roma 2011.

<sup>3</sup> Questo contributo versa sulla dimensione sponsale e generativa del ministero presbiterale. Tuttavia, sarebbe necessario allargare il titolo per dire: dimensione familiare del ministero presbiterale. In questo modo si includono le dimensioni filiale e fraterna, senza di cui non si possono capire le altre. Solo nell'intreccio di questi rapporti si chiarisce l'identità del sacerdote come *homo familiaris*.

<sup>4</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, "Der Priester im Neuen Testament", *Geist und Leben* 43 (1970), 39-45. In questo articolo Balthasar trova i fondamenti del sacerdozio cristiano nel Nuovo Testamento tramite l'immagine del pastore, in continuità con il sacerdozio dell'Antico Testamento. I termini culturali in riferimento al sacerdozio, secondo Balthasar, si

teologiche la cui altezza non corrisponderebbe alle fondamenta dell'edificio? b) La seconda difficoltà riguarda il vissuto concreto di queste dimensioni familiari: paternità spirituale, sponsalità verso la Chiesa... non è tutto questo in fin dei conti un'astrazione? Non sono belle parole che non corrispondono con la realtà solitaria della vita sacerdotale? c) Possiamo aggiungere, in terzo luogo, che questa connessione con la vita familiare può non sembrare così essenziale. Non rischiamo di diminuire l'ampiezza del sacerdozio usando delle categorie, come quelle familiari, che non sono adatte per la vita pubblica di oggi, che tendono ad isolare l'uomo nella sfera degli affetti?

Malgrado queste difficoltà il recupero della dimensione familiare del sacerdozio mi sembra urgente per capire e vivere in pienezza il ministero<sup>5</sup>. Cercherò di mostrare come la nostra situazione culturale e il nostro momento ecclesiale non diminuiscono la necessità di mettere in rapporto vita sacerdotale e vita familiare, ma rendono più urgente questo compito. È a questa situazione che voglio rivolgermi in primo luogo. In seguito studierò in più profondità le radici bibliche che permettono questa prospettiva e ne spiegherò il significato concreto, soffermandomi successivamente, in chiave narrativa, sulla filiazione e fraternità, la sponsalità, la paternità.

## 1. Identità sacerdotale dopo il Vaticano II

Il Vaticano II non conosce grandi discussioni sul tema del sacerdozio. La crisi sull'identità sacerdotale è scoppiata soltanto dopo<sup>6</sup>. Durante il Concilio il grande tema della discussione era la figura del vescovo. Si pensava: la questione del presbitero è stata risolta a Trento; quella del Papa al Vaticano I; tocca adesso chiarire il ruolo dell'episcopato. Sembrerebbe dunque che il tema del sacerdozio non era toccato dai lavori conciliari. Invece il post-concilio, e la grande crisi nell'identità sacerdotale che ha portato, ci mostra che questo non era così. La vita sacerdotale aveva bisogno di una riflessione singolare, ed è stata grandemente influenzata dalla visione del Concilio. Possiamo dire che il Concilio ha illuminato in modo indiretto la concezione del sacerdozio nell'illuminare l'essere e la missione della Chiesa.

La questione principale del Concilio consisteva nel rapporto della Chiesa con la Modernità. L'apertura della Chiesa era possibile anche perché presupponeva l'autocritica che la Modernità aveva fatto di sé stessa lungo l'ottocento e il novecento<sup>7</sup>. La risposta del Vaticano II non è stata quella di capire il mondo come opposto alla Chiesa, per dire che la Chiesa, fin adesso isolata, dovessi andargli incontro. Invece, la Chiesa è entrata più profondamente nelle sue radici, nella comprensione del mistero di Cristo, perché soltanto così era possibile un dialogo pieno con il mondo, dato che Cristo, nella sua Incarnazione, ha abbracciato tutto l'umano. A partire da Cristo il Concilio sviluppa un'antropologia che supera l'individualismo della Modernità includendo le giuste

---

applicano sempre prendendo distanza dall'Antico Testamento, e non esprimono la distinzione tra il sacerdozio dei fedeli e il sacerdozio ministeriale. L'immagine del pastore serve di connessione, invece, tra Antica e Nuova Alleanza, e stabilisce la differenza tra il sacerdozio dei fedeli e quello ministeriale.

<sup>5</sup> Al riguardo cf. A. MIRALLES, "La unidad esponsal entre Cristo y la Iglesia y su proyección en los sacramentos del Bautismo, Orden y Matrimonio", en P. RODRÍGUEZ (ED.), *Pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo (Implicaciones estructurales y pastorales en la "communio")*: XV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1996, 387-396.

<sup>6</sup> Cf. G. COLOMBO, *Teologia sacramentaria*, Glossa, Milano 1977.

<sup>7</sup> Cf. BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana*, 22 Dicembre 2005.

aspirazioni del tempo moderno; è un'antropologia relazionale fondata sull'amore del Padre manifestato da Gesù.

Prima del Concilio il sacerdote aveva certezza della sua missione all'interno della Chiesa capita come società perfetta. Questo gli permetteva di vivere la sua identità in modo sociale e relazionale. Tuttavia, restava sempre senza collegarsi e confrontarsi con la visione del mondo moderno; la mancanza di questa relazione impoveriva la sua missione e la sua comprensione di sé<sup>8</sup>. Dopo il Concilio la Chiesa ha cercato di impostare in altro modo il rapporto con il mondo moderno. Appunto perché il sacerdote dipende dall'identità ecclesiale davanti al mondo, e perché questo è stato il punto centrale trattato dal Concilio, era allora normale che la posizione del sacerdote fosse messa in questione.

Il problema si è aggravato per la sua connessione con il problema generale della crisi d'identità dell'uomo moderno. Il sacerdote doveva impostare il suo problema come problema di identità in un mondo in crisi di identità. C'era il rischio di capire il Vaticano II come un andare verso il mondo, come adattamento ai tempi, senza criticare i principi autonomi e isolati che derivano dalla modernità. Si cercava allora di comunicare il contenuto cristiano con un linguaggio e una grammatica che erano stati costruiti al margine della fede, mosse da una logica di autonomia individualista. Questo tentativo, tuttavia, non poteva riuscire, perché per comunicare la sua parola, il Vangelo ha bisogno di trasformare (approfondendo e illuminando) non solo il contenuto, ma anche il linguaggio e la grammatica della nostra esperienza.

Nella misura in cui il sacerdote è definito radicalmente in modo relazionale a partire da Gesù, il concetto moderno di libertà come autonomia tocca più direttamente il centro della sua vita. Al sacerdote manca il posto in un mondo di individui senza relazioni, perché lui è definito totalmente a partire dalla sua relazione in Cristo e nella Chiesa (*in persona Christi, in persona Ecclesiae*). Ecco perché la sua figura è stata coinvolta con più forza nella crisi postconciliare.

È nella risposta complessiva del Vaticano II che si deve trovare la chiave per la domanda sul sacerdozio. L'approccio dell'ecclesiologia di comunione indica in questa direzione<sup>9</sup>. Il Concilio ha trovato nella definizione della Chiesa come *communio* una chiave feconda di lettura. Il cristiano vive in Cristo un rapporto nuovo che viene da Dio e che fonda l'amore tra gli uomini. Ogni vocazione è capita all'interno di questo dono primigenio della *communio*. Dato che questa comunione non allontana dal mondo, ma sveglia i rapporti originari dell'esistenza umana, si può fare di essa anche il fondamento della proposta sociale della Chiesa. Per approfondire il rapporto del sacerdote con questa *communio* possiamo seguire una strada concreta: considerare il vincolo del sacerdote con l'Eucaristia, da dove nasce la comunione ecclesiale. L'ecclesiologia di comunione è infatti un'ecclesiologia eucaristica<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Questo è stato negativo per la società: privata del riferimento del sacerdote, si è perso anche un'immagine essenziale per dire la trascendenza della figura paterna. Al riguardo, cf. J. GRANADOS, "Il sacerdozio: un sacramento del Padre", *Communio* 22 (2009), 20-36.

<sup>9</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Pastores Dabo Vobis*, 12: "Non si può allora definire la natura e la missione del sacerdozio ministeriale, se non in questa molteplice e 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".

## 2. Radice sacerdotale: l'Eucaristia

Si propone di solito l'immagine del Buon Pastore per parlare del sacerdote. La perfezione della vita sacerdotale consiste infatti nella perfezione della carità *pastorale*<sup>11</sup>. Secondo Hans Urs von Balthasar l'immagine del pastore è quella migliore per descrivere il sacerdozio, perché assicura la connessione tra l'Antico e il Nuovo Testamento, e anche stabilisce la differenza tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio dei fedeli<sup>12</sup>. È vero che nel Nuovo Testamento c'è anche una novità: appare il rapporto affettivo del Pastore con le pecore; il dare la vita, il conoscere per voce e per nome. In questa luce Sant'Agostino ha spiegato l'immagine del Buon Pastore come *amoris officium*, l'ufficio dell'amore, che significa una capacità di patire per le pecore (*Commento al Vangelo di Giovanni* 123,5). Come ha scritto anche Giovanni Paolo II nella sua esortazione *Pastores Dabo Vobis* al n. 23: "il contenuto essenziale della carità pastorale è il *dono di sé*, il *totale dono di sé alla Chiesa*, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo". La missione sacerdotale è definita allora per un tipo concreto di amore; così si vede bene che la sua identità è relazionale. In quanto quest'amore riceve gli altri come un dono del Padre e dona la vita per essi, fa riferimento a esperienze basilari dell'amore che trovano corrispondenza nei tipi di amore familiare (filiale, sponsale, generativo...). Troviamo qui un primo elemento per collegare sacerdozio e vita familiare.

Nuovi elementi sul significato di questo rapporto appaiono quando consideriamo l'Eucaristia come centro della vita sacerdotale. Nel Nuovo Testamento il sacerdozio ministeriale è descritto per primo, secondo l'apostolo Paolo, come quello di far presente in tutti i momenti della vita l'offerta di se stesso di Gesù al Padre e per gli uomini<sup>13</sup>. Il rapporto del sacerdote con l'Eucaristia non appare ancora in primo piano negli scritti del Nuovo Testamento<sup>14</sup>. Ci sono tuttavia elementi centrali che collegano l'Eucaristia con un sacrificio sacerdotale. Si tratta singolarmente della parola di Gesù sul calice (la nuova alleanza nel mio sangue) e della parole sul pane, perché il corpo si riferisce al sacrificio dell'agnello pasquale<sup>15</sup>. Le parole di Gesù spiegano la sua morte come sacrificio e come

<sup>10</sup> Cf. J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik: neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, capitolo I.

<sup>11</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Pastores Dabo Vobis*, 23: "Il principio interiore, la virtù che anima e guida la vita spirituale del presbitero in quanto configurato a Cristo Capo e Pastore è *la carità pastorale*, partecipazione della stessa carità pastorale di Gesù Cristo: *dono* gratuito dello Spirito Santo, e nello stesso tempo *compito e appello* alla risposta libera e responsabile del presbitero".

<sup>12</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, "Der Priester im Neuen Testament", *op. cit.*

<sup>13</sup> Cf. H. SCHLIER, "Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament", *Theologie und Philosophie* 44 (1969), 161-180.

<sup>14</sup> Cf. H. SCHLIER, "Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament", *op. cit.*, 175: "Einer freilich besagt dieser Befund: nach dem NT wird das Amt des *presbuteros* und *episkopos* nicht erst dadurch ein priesterliches, dass es das Opfer Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigt. Primär besteht der priesterliche Dienst darin, dass einer, der dazu beauftragt und dem die Verantwortung für die gesamte Gemeinde übertragen ist, in allem seinem Tun den priesterlichen Dienst Jesu Christi, seine Hingabe, vergegenwärtigt, das "Für uns" Christi in Wort, Zeichen und Existenz begegnen lässt. Es brauchte eine Weile, bis sich die Eucharistie als die innerste und objektivste Vergegenwärtigung des Opfers Christi und als das letzte Konstitutivum für die Oikodome der Ekklesia erwies. Aber die Reduzierung auf diese Weise der Vergegenwärtigung des priesterlichen Dienstes Christi ist nicht dem Gespräch mit dem NT entsprungen".

<sup>15</sup> Cf. J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

pienezza dei sacrifici dell'alleanza. È necessario allora capire in profondità l'offerta eucaristica di Cristo, edificata sulla visione sacrificale dell'Antico Testamento.

Or bene, il sacrificio dell'agnello è collegato in Isaia al Servo sofferente, che offre la sua vita in espiazione per molti; in questo senso il corpo dell'agnello è identificato con il corpo del profeta, luogo dei rapporti nuovi nel popolo e con Dio. La morte espiatoria significa la capacità di morire per altri, di abbracciare e sostituire altri. L'Eucaristia presuppone dunque la visione della personalità corporativa di Israele: le persone non sono soggetti isolati, ma abitano in relazione, i loro destini si appartengono mutuamente ed è possibile che uno porti su di sé il destino di altri. Si noti che la personalità corporativa non è un'astrazione, ma poggia sull'esperienza familiare di mutua appartenenza: i figli appartengono ai genitori e portano avanti il loro destino, così come assumono la loro eredità; e, come base di questa generazione, l'uomo e la donna appartengono insieme alla stessa carne. Questo non significa in nessun modo una dissoluzione dell'individuo: più si è in relazione, più uno diventa se stesso, come membro del Popolo. Così si potrà dire che tutto il popolo è stato tagliato, come una pietra, del cantiere che è Abramo, in unione con Sara (cf. Is 51,1-2).

Due sfondi appaiono per concretizzare il valore di quest'identificazione del corpo. Il primo è dato dal sacrificio di Abramo, secondo la visione de l'*aqédah* nei *Targumim*. Isacco, legato dal padre, docile per offrirsi al sacrificio, diventa capace di espiare per i peccati di tutto il Popolo<sup>16</sup>. Questa dimensione filiale e fraterna del sacerdozio appare dopo nella lettera agli Ebrei, nella connessione di uno stesso origine e anche di una primogenitura capace di donare vita (cf. Eb 2, 10-18)<sup>17</sup>.

Il secondo sfondo si collega alla sofferenza dei profeti, simbolizzata nel rapporto sponsale, che rappresenta il dolore di Dio per i suoi. In questa luce si promette la nuova alleanza nello Spirito; ecco lo sfondo delle parole di Gesù sul calice. Efesini prende quest'immagine sponsale quando parla della visione dell'Eucaristia come un alimentare la propria carne, quando il marito si prende cura della moglie (Ef 5,29)<sup>18</sup>. Il libro dell'Apocalisse, nel parlare delle nozze dell'agnello (Ap 21,10) contiene il legame tra il sacrificio di Gesù e il rapporto sponsale.

La personalità corporativa genera legami che danno struttura alla storia, di generazione in generazione. Anche l'Eucaristia, sacramento di un corpo che si consegna "per noi", è un sacramento che traversa il tempo. In esso troviamo innanzitutto una memoria, che passa dai genitori a figli nel contesto del rito. Israele ricorda ogni anno il primo rito, e così partecipa alla stessa esperienza dei padri nella liberazione dall'Egitto. L'Eucarestia diventa allora promessa, alleanza che tiene insieme i tempi, e che nell'Antico Testamento segue l'immagine profetica dell'alleanza nuziale. Per ultimo, quest'alleanza si fa attesa di un futuro nuovo, della venuta definitiva del regno del Messia, il figlio che Israele genera e attende come ultima benedizione divina, come compimento escatologico del tempo.

Possiamo dire che l'Eucaristia, nell'assumere il linguaggio e il vissuto dell'Antico Testamento, assume anche i diversi rapporti familiari, i modi in cui l'altro si fa presente tramite un rapporto corporale e tramite il raccontarsi di una storia. Contemporaneamente, questo linguaggio è elevato a

---

<sup>16</sup> Cf. L. SABOURIN, *Sacrifice*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1985, vol. 10, cc. 1508–1509.

<sup>17</sup> Cf. A. VANHOYE, "La novità del sacerdozio di Cristo", *La Civiltà Cattolica* 149 (1998), 16-27.

<sup>18</sup> Cf. H. SCHLIER, "Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament", op. cit.

una nuova misura, quella vissuta da Gesù e dei nuovi rapporti da lui inaugurati<sup>19</sup>. Come Figlio, Gesù vive una piena memoria filiale, porta con sé la definitiva promessa sponsale, e inaugura una fecondità che genera vita eterna<sup>20</sup>. Tutti questi rapporti sono vissuti da Gesù ad un livello definitivo e insuperabile, perché ci fanno entrare nel rapporto di Dio stesso.

L'ordine sacerdotale è al servizio di questo nuovo *ordo amoris* istituito da Gesù. Nella consegna corporale di sé, Gesù si trova, non solo insieme alla Chiesa davanti al Padre (analogia del corpo organico), ma anche davanti alla Chiesa, nella differenza del corpo (analogia del corpo interpersonale, secondo l'ordine dell'amore). Questo può applicarsi ai diversi rapporti familiari assunti da Cristo: essendo Figlio con i figli, Gesù è anche fratello primogenito con gli altri fratelli, sposo con la sposa, padre con quelli generati per Dio in lui. È in quanto rappresenta a Cristo nello stare di fronte alla Chiesa che trova il suo posto il sacerdozio ministeriale.

Capiamo così che l'ordine, nella Chiesa, non è soltanto l'ordine che viene dall'alto in basso, un ordine che dall'anima scenda sul corpo. L'ordine deriva piuttosto dal corpo di Cristo, è l'ordine iscritto nella sua corporalità e storicità concreta, nei suoi rapporti; è l'ordine proprio del suo amore incarnato. Non è semplicemente l'ordine dello Spirito che si fa visibile nella carne, ma piuttosto l'ordine che permette alla carne di aprirsi alla discesa piena dello Spirito. Si può vedere così un rapporto tra il sacramento dell'ordine e l'ordine dell'amore di cui è testimone la famiglia. È interessante questa obiezione che si poneva la tradizione medievale: l'ordine della Chiesa sarebbe contrario al vangelo, perché supporrebbe un potere degli uni sugli altri. La risposta consisteva in un riferimento ad un sottomettersi che è servizio, usando la stessa espressione adoperata da San Paolo quando si rivolge agli Efesini sul matrimonio: siate sottomessi l'un l'altro nel timore di Cristo (Ef 5, 21)<sup>21</sup>.

Possiamo allora concludere: nella misura in cui il sacerdozio nasce dall'Eucaristia e in cui l'Eucaristia ha coordinate familiari, sarà possibile trovare anche una dinamica familiare nella vita del sacerdote, sempre secondo l'esperienza familiare di Gesù<sup>22</sup>. Quale strada seguire per illuminare, a partire del rapporto tra Eucaristia e sacerdozio, la dimensione familiare del ministero? La chiave è data dal modo concreto in cui l'Eucaristia si rapporta all'ordine del corpo e del tempo.

---

<sup>19</sup> Sul rapporto Eucaristia – matrimonio, cf. quanto indicato da Colombo, *Teologia sacramentaria*, op. cit., 542: “Se infatti il matrimonio, in quanto sacramento è una funzione del “Regno”, e se, d'altra parte, il “Regno” si compie per la presenza di Gesù Cristo, la relazione fra il matrimonio e l'eucaristia appare necessaria ed evidente: l'eucaristia è infatti per eccellenza il sacramento della presenza di Gesù Cristo. Con una formula riassuntiva, si deve concludere che nell'economia cristiana il matrimonio è una funzione dell'eucaristia”.

<sup>20</sup> Notiamo che centrare la vita sacerdotale attorno all'Eucaristia non significa ridurla a un momento isolato. Questo perché l'Eucaristia è il momento simbolico che sintetizza la consegna di sé di Gesù nel tempo intero della sua vita. Lasciandoci l'Eucaristia, Gesù ha lasciato il segreto della sua consegna, che solo poteva capirsi pienamente nella forma di un rito. Se pensiamo anche che la Chiesa nasce dall'Eucaristia, la connessione del sacerdote con quest'ultima, serve a trovare anche il suo posto giusto nella Chiesa. Sulla connessione tra Eucaristia e tempo, cf. G. ANGELINI, *Il tempo e il rito alla luce delle Scritture*, Cittadella, Assisi 2006.

<sup>21</sup> Cf. SAN TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1 (ed. Parma, p. 888).

<sup>22</sup> Certo, è importante trovare un giusto paradigma familiare, che non sarà quello della famiglia affettiva, o della famiglia slegata dal sociale, ma quello della famiglia che sa di puntare al di là, verso un compito sociale ed ecclesiale, e di dover essere trasformata in una pienezza. Appunto la connessione con il sacerdozio aiuterà la famiglia a compiere questo passo.

Si potrebbe pensare: il sacerdote è l'uomo dello spirito, non della carne; è l'uomo dell'eternità, non del tempo; è l'uomo della solitudine, non della comunione. Tuttavia, la prospettiva cambia quando guardiamo le cose dal punto di vista eucaristico. L'Eucaristia ci offre la misura di un corpo e un tempo pieni, nell'apertura di Gesù al Padre e ai suoi. Per questo, essendo l'uomo dell'Eucaristia, il sacerdote è l'uomo che, nel corpo e nel tempo, trova un nuovo modo di vivere i rapporti. La connessione con l'Eucaristia aiuta il sacerdote a capire la sua corporalità e la sua storia concreta, intrecciata con la storia concreta degli uomini. Col carattere del sacramento il sacerdote riceve una nuova corporalità, che lo fa capace di rappresentare la presenza di Cristo come Capo nella Chiesa.

Nel suo romanzo *Il potere e la gloria*, Graham Greene ha raccontato la storia di un sacerdote messicano, debole e peccatore che, malgrado tutto, e a rischio della sua vita per la persecuzione rivoluzionaria, resta fedele alla sua missione. Questo sacerdote indegno, chiamato da tanti *Pater Whiskey* per la sua affezione a bere, si rende conto che c'è un mistero grande nella sua vita, ed è questo che lo fa continuare nel suo ministero. Egli sa che esce da lui, tramite il suo sacerdozio, una forza capace di toccare gli uomini e trasformarli. Resta chiaro allora che la sua vita non è questione prima di tutto di eroicità personale nella generosa dedizione per gli altri, ma di un essere presso da una potere che agisce attraverso il suo corpo e la sua storia concreta, per trasformare il mondo e gli uomini dal di dentro, toccando appunto le loro ferite. Nel suo dialogo con il capo comunista che lo fa prigioniero, il sacerdote spiega che, appunto per questa condizione incarnata del sacerdozio, la Chiesa è capace di perdurare nel tempo, di accompagnare la storia degli uomini; mentre il successo dell'ideologia dell'altro dipenderà solo dalla volontà di viverla degli uomini più convinti, e sarà troppo fragile per costruire una storia prolungata.

Il rapporto del sacerdote con il corpo e il tempo, offerto dall'Eucaristia, ci aiuterà a capire i vincoli interpersonali in cui egli vive alla luce dell'amore familiare. Nelle parole dell'istituzione troviamo la chiave per capire la storia del sacerdote nel corpo e, quindi, il suo modo di vivere le relazioni. La narrativa fondamentale del sacerdote è la narrativa eucaristica, che immette il sacerdote nel ritmo vitale di Gesù<sup>23</sup>. "Prendete e mangiatene tutti, questo è il mio corpo..." "Prendete e bevetene tutti, questo è il calice del mio sangue, sangue dell'alleanza nuova ed eterna..." "Fate questo in memoria di me..." Ecco perché la narratività sacerdotale si può capire secondo le tre dimensioni essenziali del tempo eucaristico: la memoria, che considera il passato; la promessa o alleanza, che allarga e collega i momenti presenti; la fecondità, che aiuta a vedere con gioia e speranza il futuro<sup>24</sup>. Queste tre dimensioni del tempo si possono collegare con tre dimensioni della vita familiare: memoria e filiazione, promessa e sponsalità, paternità e fecondità. Le seguiamo, passo a passo.

### **3. Uomo di memoria: filiazione e fraternità**

La prima dimensione narrativa del sacerdote è la sua memoria. Ricordiamo che la memoria è essenziale nella vita familiare. Gli sposi ricordano continuamente l'inizio della loro strada alimentando così una memoria comune. Inoltre nella loro unione coniugale si apre un luogo alla memoria del Creatore, tramite i loro corpi che Dio li ha donato, per riceversi e affidarsi l'un l'altra. In fine, per il figlio, i genitori sono la memoria prima, memoria che rimane nel suo corpo, memoria che si richiama all'atto creatore di Dio.

<sup>23</sup> Cf. R. SOKOLOWSKI, *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*, Catholic University of America, Washington, D.C. 1994, 15-16.

<sup>24</sup> E. SAUSER, "Die Auswahl und 'das Ganze' im Leben des Priesters", *Erbe und Auftrag* 64 (1988) 141-145.



Ecco che il sacerdote, tramite la sua unione all'Eucarestia, memoriale della morte e risurrezione di Gesù, appare come uomo di una memoria profonda. Il sacerdote attua il memoriale della consegna di Gesù per noi e diventa così testimone che all'origine della vita c'è una chiamata e un dono, quello di Gesù per noi. In questo modo ricorda sempre agli sposi l'amore che è fondamento della loro promessa sacramentale, l'amore che permette di generare i figli per una vita eterna.

Questa memoria dell'amore di Gesù guida il sacerdote alla partecipazione nella *memoria che Gesù stesso ha avuto*. Il Maestro coltivava una memoria filiale, perché ricordava continuamente la sua origine in Dio Padre. L'Eucarestia si descrive infatti come *todá*, sacrificio di azione di grazie, in cui si loda Dio per un grande dono<sup>25</sup>. La novità del sacrificio di Gesù riguardo all'Antico Testamento è che il dono per cui egli ringrazia non è ancora arrivato, perché lo riceverà solamente nella vita nuova della risurrezione. È come se Gesù dicesse: "ti ringrazio per un dono così radicale, che mi permette di sperare in fiducia qualsiasi altro dono; la mia è una memoria così profonda che anticipa ogni futuro, anche quello più difficile e oscuro della morte". La memoria diventa garanzia di una vita amata dal principio, capace di avere fiducia totale nell'avvenire. Ecco un senso importante in cui si può parlare di sacerdote secondo il cuore di Gesù. Nella Bibbia il cuore è il luogo della memoria, dove possiamo imparare che la nostra esistenza è ricevuta da altri. È qui che comincia l'essere "pastore secondo il suo cuore" (cf. Ger 3, 15) perché, come scriveva Paul Valéry, alla fine della sua vita: "*Il cuore consiste in dipendere*"<sup>26</sup>.

Si capisce così che la memoria, prima di essere un atto nostro, è un atto del Padre, è un essere collegati a Dio come Origine. È Dio che si ricorda di noi, perché ci unisce continuamente alla nostra Origine in Lui; e solo così anche noi possiamo ricordare Dio. La nostra memoria è preservata in una memoria più grande, quella divina, che ci rassicura contro la paura di dimenticare. Si trova in questo il fondamento della preghiera costante che alimenta la vita del sacerdote, come ricordo di Dio nell'essere ricordati da Lui.

La *lettera agli Ebrei* vede il sacerdozio di Cristo nella prospettiva della filiazione, e aggiunge quella complementare della fraternità. Le categorie di figlio e di fratello sono chiave nella visione del sacerdozio di Gesù, di cui procede il sacerdozio di tutti i cristiani. L'Antico Testamento è testimone del rapporto tra la fraternità e l'incontro con Dio. Essere fratelli vuol dire avere uno stesso rapporto con quell'Origine che ha generato la vita; avere, dunque, una memoria comune. La chiave della fratellanza è vedere nel fratello, non un ostacolo per il mio rapporto con l'origine, ma un altro modo in cui l'origine mi si dona, in cui mi arriva la sua benedizione. Il sacerdote è chiamato a testimoniare una fraternità che condivide il bene essenziale di Dio, della sua memoria, un bene inesauribile che più si fa grande quanto più si mette in comunione. Ricordiamo a questo riguardo come Giacobbe, che ha cercato il volto di Dio nella lotta con lui, riconosce dopo, nel suo fratello, questo volto, nel momento della riconciliazione: "ho visto il tuo volto benevolo ed era come vedere il volto di Dio" (Gen 33,10)<sup>27</sup>.

Cristo si presenta come fratello maggiore secondo l'immagine veterotestamentaria della benedizione che passa da lui agli altri: "eccomi e i figli che Dio mi ha donato" (Eb 2, 12). Ogni

---

<sup>25</sup> Cf. A. VANHOYE, *Dio ha tanto amato il mondo. Lectio divina sul "sacrificio" di Cristo*, Paoline, Milano 2007.

<sup>26</sup> Cf. P. VALÉRY, *Cahiers*, XXIX, 908-909.

<sup>27</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Paideia, Brescia 1987.

fratello è diverso e, allo stesso tempo, procede della stessa origine. Questa differenza all'interno della fraternità segna il rapporto di Cristo con gli uomini. Nel ruolo del primogenito, tramite cui arriva la benedizione agli altri, si colloca il sacerdozio ministeriale nella sua particolare conformazione con Cristo capo<sup>28</sup>.

La preghiera eucaristica del canone romano raccoglie questa dimensione filiale e fraterna del sacerdozio quando parla dei *doni di Abele, il giusto* (fraternità nuova in Gesù), *il sacrificio di Abramo, nostro padre nella fede* (filiazione che si apre a una nuova paternità, come irradiazione dell'origine ultimo di tutto in Dio), *e l'oblazione pura e santa di Melchisedech, tuo sommo sacerdote* (Eb 7, 3: "senza padre, senza madre, senza genealogia"; perché la filiazione è trasformata e rinnovata in Gesù).

In questa luce il sacerdote appare anche come uomo del perdono, perché è radicato in questa memoria che è più originaria di ogni colpa, presente nell'atto di perdono di Gesù per noi. Ricordiamo che la famiglia è ambito del perdono, perché testimonia una bontà più radicale da ogni offesa, sia pure quella più profonda. Ecco perché il perdono è radicato in un appartenere mutuo che è scritto nel nostro corpo, in quanto testimone del dono originario. Il sacerdote porta anche il perdono scritto nel suo corpo, tramite il sacramento dell'ordine, che lo fa appartenere a Cristo, e l'offerta eucaristica che vive ogni giorno. Egli diventa memoria continua di questa profondità radicale, più originaria di tutto, in cui i legami umani sono radicati, e che riapre sempre la possibilità del perdono<sup>29</sup>.

#### 4. Uomo della promessa: dimensione sponsale del sacerdozio

L'amore filiale e fraterno con cui il sacerdote si configura a Cristo e agli uomini, gli offre le fondamenta del suo racconto a partire dalla memoria dell'Origine. Nell'identità narrativa del sacerdote è necessario considerare adesso un altro passo che si riferisce direttamente alla dimensione sponsale della sua vita: la promessa, la capacità di donare a un altro il proprio tempo e, così, di vivere con e per l'altro.

È sempre nell'Eucaristia che si trovano le radici di questa visione. Gesù parla della nuova alleanza nel suo sangue, facendo così riferimento all'alleanza di Dio con il Popolo. Un'immagine portante dell'alleanza è quella sponsale, come più adatta a dire il senso storico della rivelazione di Dio, perché fatta di unità dinamica nel rispetto della differenza<sup>30</sup>. Si sviluppa così una storia di

<sup>28</sup> J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, Kösel, München 1960.

<sup>29</sup> Secondo Tommaso, i sacramenti guariscono gli affetti dell'uomo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol. 1 (ed. Parma, p. 458): "*Similiter quantum ad affectionem: quia eis quasi summis bonis inhaerebant, Deo postposito. Similiter etiam quantum ad actionem: quia homo eis inordinate utebatur: necessarium ergo fuit ad curationem peccatorum ut homo ex sensibilibus in spiritualia cognoscenda proficeret, et ut affectum quem circa ea habebat, in Deum referret, et ut eis ordinate et secundum divinam institutionem uteretur; et ideo necessaria fuit sacramentorum institutio, per quae homo ex sensibilibus de spiritualibus eruditur; et haec est secunda causa quam Magister ponit: per quae etiam affectum, qui sensibilibus subicitur, in Dei reverentiam referret; et haec est prima causa: per quae etiam circa ea in honorem Dei excetaretur; et haec est tertia causa*".

<sup>30</sup> Cf. A. NEHER, *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament: Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 34 (1954) 30-49, p. 34: "Le symbolisme conjugal n'implique pas seulement une *alliance*, c'est-à-dire une communication entre deux êtres, mais une véritable dialectique de l'alliance, puisque celle-ci relie deux êtres qui restent nécessairement différents, en tant qu'individualités sexuelles, et qui sont perpétuellement ressemblants par

maturazione nell'unità, anche intrecciata del perdono come ritorno all'inizio della promessa. È interessante notare che alcuni teologi medievali prenderanno la frase dell'Esodo: "Tu sei per me sposo di sangue", applicata alla croce di Gesù, come fondamento dell'istituzione del matrimonio<sup>31</sup>.

Quali sono le caratteristiche dell'amore sponsale in connessione con l'alleanza? a) L'amore sponsale consente di formare un nuovo tempo, il tempo dell'unità dei due, mantenendo la differenza; si tratta di un tempo che essendo sempre mio e tuo, è anche nostro, perché porta un'unità di origine e destino. Nell'amore s'impara a guardare le cose dal punto di vista del noi. b) Il tempo sponsale viene determinato, per primo, dalla novità di un'elezione: l'amato è scelto, a differenza di ciò che succede con l'amore filiale verso i genitori o l'amore verso i figli. L'altro non era lì dall'inizio, il mio tempo non è nato dal suo tempo, ma appare in un incontro lungo la strada della vita. c) In secondo luogo, è proprio dell'amore sponsale scoprire l'unicità dell'altro, e per questo l'amore sponsale è segnato dall'esclusività dell'amato per l'amante. Ecco perché quest'amore è singolarmente adatto per esprimere il monoteismo di Israele. d) In fine, quest'unione è segnata dalla differenza e complementarità sessuale: la possibilità di diventare "una sola carne" richiede e segna il "per sempre" dell'amore. Nella filiazione e la paternità, il nostro tempo viene da un altro o si prolunga in un altro; solo nella sponsalità il tempo diventa uno solo con il tempo dell'altro. In tutti questi modi, l'amore sponsale è adatto per simbolizzare l'alleanza tra Dio e il Popolo.

Or bene, è molto importante notare che la copia non si vede qui solo come segno del rapporto tra Dio e il Popolo, ma Dio stesso si fa presente nell'esperienza concreta dell'uomo e della donna, che scoprono nella loro unione un cammino da Dio e verso Dio. In altre parole, la loro unione non è solo un esempio di come Dio trova il Popolo, ma è anche il modo concreto in cui l'incontro si produce e la presenza divina si fa viva. Questa connessione tra unione coniugale e Dio fa possibile l'esperienza dell'amore sponsale vissuta dai profeti. In essa si conferma che la manifestazione del corpo umano non solo ci invita a sollevare lo sguardo verso l'amore tra Dio e il Popolo, ma è capace di contenere lo stesso amore divino. Questo aspetto è stato testimoniato e vissuto dai profeti.

I profeti hanno sperimentato il modo in cui Dio possiede la loro vita per dichiarare il rapporto con il Suo popolo. La Parola divina richiede la loro corporalità, la loro affettività, la loro sessualità, per potersi dire pienamente agli uomini. Si incarna in loro il profetismo del corpo, il fatto che Dio parla in esso. Geremia ha vissuto quest'annuncio nel modo sofferente di chi deve dire: "Io farò cessare nelle città di Giuda e nelle vie di Gerusalemme le grida di gioia e la voce dell'allegria, la voce dello sposo e della sposa, poiché il paese sarà ridotto un deserto" (Ger 7,34). Geremia non si sposa appunto per esprimere nel suo corpo quanto è penosa per l'uomo questa mancanza di sponsalità con Dio.

Ecco che si apre così un cammino che arriva a pienezza in Gesù. La grande differenza è che mentre i profeti vivono in negativo l'assenza di matrimonio, Gesù lo fa in positivo. Egli è lo Sposo. Se i

*l'identité de l'amour qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. Dialectique complétée par celle d'une proximité et d'une distance, d'une connaissance et d'une découverte, d'une habitude et d'un jaillissement, qui déterminent la relation conjugale et la rattachent à un éternel mouvement. Ce mouvement, ou, si l'on préfère, ce caractère dramatique du symbolisme conjugal, me paraît décisif dans l'adoption du symbole par les prophètes. Ceux-ci y trouvaient une ressource pour exprimer ce qui, dans leur conception générale du monde était essentiellement mouvant et dramatique: l'histoire".*

<sup>31</sup> Cf. B.M. PERRIN, "L'institution du mariage dans le *Scriptum* de Saint Thomas", *Revue Thomiste* 108 (2008), 423-466; 599-646.

profeti annunciavano un tempo rotto, Gesù porta la misura di un tempo pieno, il tempo dell'alleanza compiuta. Per questo Gesù adopera anche la metafora sponsale, come colui che è lo Sposo e ha la Sposa. Gesù non si è sposato, non perché doveva esprimere l'assenza di Dio nel rapporto con il Popolo, ma perché doveva manifestare la sua presenza insuperabile e definitiva. È vero che Gesù ha sofferto anche la mancanza di amore del Popolo, e in questo senso la sua verginità diventa anche segno di un rifiuto; ma la parola finale, quella del Risorto, annuncia di nuovo un'unità per sempre, la nascita della Chiesa, santa e immacolata (Ef 5,27). L'Alleanza nel sangue di Gesù può vedersi così come pienezza di un rapporto sponsale, simbolo dell'amore compiuto di Dio per Israele. Il sacerdote, che partecipa a quest'alleanza, sarà coinvolto anche in questo nuovo modo di rappresentare il culmine del rapporto sponsale.

Gesù porta con sé, certamente, una novità all'amore sponsale. Tuttavia, questo non succede per negazione dell'esperienza corporale, ma secondo una sua trasformazione. Adesso non si vive la differenza sessuale a livello della genitalità. Si deve notare che l'amore sponsale non è qualificato semplicemente in questa sfera, ma piuttosto nella sfera dell'affettività, aperta al rapporto personale. L'affettività permette riconoscere l'unicità dell'altra persona e di costruire una vita per l'altro in cui la storia non sia più storia isolata, ma storia intrecciata, con ricordi e prospettive comuni. È nella sfera dell'affettività che può segnarsi il per sempre dell'amore, perché in essa si scopre l'unicità dell'altra persona e il suo rapporto con l'eterno.

Come è possibile che l'affettività si trasformi abbracciando in essa a tutti, senza per questo perdere il suo riferimento all'unicità e singolarità personali? Parlare di un amore sponsale per tutti gli uomini, non è concepire questo amore in un modo troppo astratto? Non ci si espone così all'obiezione di quel personaggio di Dostoevsky: "quanto più amo l'umanità in generale, tanto meno amo gli uomini concreti"?

A questo punto si deve considerare la novità di Gesù, il suo essere Figlio unico di Dio, capace di amare con un'affettività radicata nella dimensione dell'eterno, capace per questo di consegnarsi, in modo sponsale, per tutti. Notiamo che non abbiamo qui un amore astratto verso la collettività. Gesù non vede la Chiesa come una massa anonima. La chiave di Gesù è la sua capacità di guardare ogni persona e amarla sempre nella sua relazionalità, come membro di un corpo. Egli non vede mai la persona isolata, ed è questo che gli permette di essere sposo della Chiesa senza che questo diventi un'astrazione. Egli ci ama come membri della Chiesa, e nel fare così ci ama di più nella nostra singolarità.

È di aiuto pensare ancora alla famiglia come chiesa domestica. La famiglia, primo luogo dei rapporti costitutivi della persona, assicura che la Chiesa non diventi astratta. Così il sacerdote è chiamato a vedere tutte le persone come membri di una famiglia, in una rete relazionale. E impara a non contare, nella sua parrocchia o diocesi, individui isolati, ma comunità e famiglie. La famiglia aiuta a capire la concretezza della Chiesa, mentre la Chiesa aiuta alla famiglia a allargare lo sguardo verso una comunione più grande e piena.

Gesù, perché riconduce tutto all'origine e alla fine, al Padre da cui viene e verso cui tende, è capace di cogliere l'unità del genere umano. Il Maestro vive così la verità ultima del tempo sponsale, nella sua tensione verso il compimento<sup>32</sup>. Ricordiamo, infatti che, l'incontro tra l'uomo e la donna si

---

<sup>32</sup> Cf. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

realizza nell'orizzonte del mistero ultimo di Dio. La sessualità è quello che ci spinge al di là, che mette in moto il tempo verso l'Altro. Giovanni Paolo II, nella sua analisi del Cantico dei Cantici, ha parlato di questa dimensione ultima a cui punta il rapporto sponsale<sup>33</sup>. Anche il sacerdote è chiamato a vivere questa testimonianza dell'origine e fine definitivo. Il suo tempo è testimone in Cristo dell'Origine e della pienezza ultima.

D'altra parte, il maschile e il femminile sono due modi di vivere questo viaggio nel tempo che si arricchiscono a vicenda. C'è il tempo maschile, che è tempo della strada, testimonianza dell'origine e il destino lontano, immagine dell'eterno come fonte e compimento. E c'è il tempo femminile, tempo della presenza piena, immagine dell'eterno come accoglienza. L'unirsi di questi due tempi è la sintesi di un tempo nuovo, in cui si vive la fecondità. È questo che fa della promessa sponsale una promessa unica, promessa nella carne, aperta al vincolo indissolubile<sup>34</sup>.

Si noti che la sponsalità propria del sacerdote è differente dagli altri tipi di rapporti in cui vive. Il sacerdote può riconoscersi fratello di persone concrete, e anche padre in Cristo di esse, come ha fatto Paolo. Al contrario, l'immagine sponsale non si applica a una persona concreta, ma all'intera Chiesa. Vedere la Chiesa sposa significa capire la relazionalità delle persone, la loro dipendenza da Dio come origine e fine del cammino ecclesiale, la loro unità. Significa anche vedere il mistero ultimo di santità in cui vivono, a cui sono chiamate, malgrado i peccati e le miserie del loro cammino.

Nel rapporto paterno il sacerdote soprattutto dona, atesora per i figli, e non viceversa. Il rapporto sponsale è diverso, perché implica donare e ricevere. Cristo ama la Chiesa, non solo generandola a nuova vita, ma anche accettandola come sposa, colei che insieme a lui porta a pienezza il piano di Dio sul mondo, edificando il Corpo del mistero. Anche il sacerdote, in quanto rappresenta Cristo sposo, si dona alla Chiesa e si riceve da essa. Davanti alla Chiesa-sposa il sacerdote, in primo luogo, è colui che riceve, che è accolto, che trova il posto in cui fiorire e poter donare vita ad altri. Giovanni Paolo II aveva esperienza molto viva di questo mistero. Egli ha scritto, infatti, a quelli che avevano sofferto le conseguenze della guerra che l'avevano fatto al suo luogo, che l'avevano fatto per lui. Grato di questo dono, il sacerdote è uomo di Chiesa, che vela per il suo onore, che ormai non può separarsi da essa, che se ne prende cura, che la edifica nella missione e la propagazione del vangelo<sup>35</sup>.

La dimensione sponsale della promessa è anche, come quella filiale della memoria, fondamento del perdono. Il sacerdote perdona in primo luogo filialmente, perché ricorda l'origine. Ma perdona anche sponsalmente, in quanto sperimenta la frattura del proprio tempo come promessa tradita. Il sacerdote, in questo senso, si trova prima con la santità della Chiesa, che accoglie lui, peccatore: il perdono è un perdono che egli riceve nella Chiesa e che gli porta a riconoscersi, con San Paolo, il

---

<sup>33</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *L'amore umano nel piano divino. La redenzione del corpo e la sacramentalità del matrimonio nella catechesi del mercoledì (1979-1984)*, G. MARENGO (ED.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

<sup>34</sup> Cf. J. MARÍAS, *La mujer y su sombra*, Alianza Editorial, Madrid 1987, 61-69.

<sup>35</sup> Secondo B. Ognibeni, l'essere roccia di Pedro per edificare la Chiesa si riferisce all'immagine sponsale: edificare la moglie vuol dire allargare la famiglia, donarle figli. Il retroterra di Mt 16,18, sarebbe dato da Is 51,1 (Abramo come roccia da cui Israele è costruito) e Ger 31,4 ("di nuovo ti costruirò, vergine di Israele, e sarai costruita"). Cf. B. OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 68-69.

più peccatore di tutti (1Tim 1,15). È dentro di questa promessa offerta di nuovo che egli custodisce il perdono, e che può offrire il perdono ai peccatori.

## 5. Paternità e fecondità sacerdotale

Ho parlato del sacerdote, secondo la sua identità narrativa, come uomo della memoria e della promessa. A partire di queste due dimensioni, si vede il rapporto del sacerdote con il futuro in termini di fecondità.

È di nuovo il racconto eucaristico che ci offre la chiave per capire la storia vitale di ogni sacerdote, che cammina secondo il ritmo delle parole di Gesù. L'Eucaristia apre un tempo nuovo come tempo centrato sullo sguardo verso la fine, tempo di proclamare la morte del Signore finché venga (cf. 1 Cor 11,26). Secondo Joachim Jeremias, le parole di Gesù “fate questo in memoria di me” si devono interpretare come “fate questo affinché il Padre si ricordi di me”. Si tratterebbe di una petizione a Dio perché faccia tornare Gesù dai morti, anticipando così la sua parusia definitiva<sup>36</sup>. L'interpretazione si può accettare, sempre che non la si prenda in modo che escluda la memoria che i cristiani conservano dell'atto eucaristico. L'Eucaristia, inoltre, è cibo d'immortalità, il pane di domani, che guarda alla generazione nuova di questo mondo.

Questa prospettiva verso il futuro è un'esperienza presente, viva, anticipata nel corpo sacerdotale in quanto toccato dall'Eucaristia ed espressa nelle parole di Gesù: il corpo per voi, il sangue versato. Queste parole parlano di un corpo che genera vita nuova e aprono la dimensione paterna del sacerdozio (cf Jn 6,51: “la mia carne per la vita del mondo”).

“Corpo per voi”. Le parole sono sacrificali, riferite all'agnello pasquale, ma toccano direttamente il corpo umano, come ormai il Canto del Servo faceva capire: un corpo in espiazione permette di includere altri in sé. In questo modo il corpo si edifica, arriva a pienezza. Anche il sangue versato, con riferimento allo Spirito di vita, sottolinea questa capacità generativa della consegna di sé di Gesù. Il tempo eucaristico, in quanto tempo della carne nuova di Gesù, diventa tempo della fecondità. L'esperienza del corpo che genera, insieme a quella dell'amore che dona vita, è chiave per capire l'Eucaristia.

Il padre, quando genera un figlio, trova qualcuno che è fuori di sé, distante di sé, ma che allo stesso tempo è se stesso, perché porta il suo nome e destino. Egli deve evitare due rischi: il primo, voler fare del figlio un altro sé, dimenticando la differenza; il secondo, abbandonare il figlio, dimenticando l'unità di destino, l'appartenere mutuo, il fatto che egli non soltanto *ha* un figlio, ma è padre. Questo rapporto padre - figlio succede nella distanza, come cammino che deve percorrersi nel tempo, diversamente a quanto succede nella madre, per cui il rapporto succede per primo nella presenza, che poi deve differenziarsi, farsi cammino. Per riuscire in questo compito paterno c'è bisogno di affidarsi a qualcosa di più grande, a una paternità che possiede il segreto dell'intero cammino dell'uomo, di cui si prende il senso di Origene e Destino, perché senza sapere Origene e Destino il padre non può compiere la sua missione.

In quest'orizzonte appare la paternità di Gesù, che è cammino verso il Padre e ci introduce così nell'Origine e Destino definitivi. Gesù annuncia un modo nuovo di essere padre perché supera la

---

<sup>36</sup> L'interpretazione si può accettare, purché non si consideri come esclusiva. Cf. a questo riguardo J. GRANADOS, *Teología del tiempo. Ensayo sobre la memoria, la promesa y la fecundidad*, Sígueme, Salamanca 2012.

connessione tra generazione e morte, il fatto che il padre deve morire per lasciare posto al figlio. Per questo Gesù è chiamato dal profeta “padre del secolo futuro” (Is 9, 5). Il corpo eucaristico di Gesù è cibo di immortalità, presenza che prepara in noi la vita eterna e definitiva.

È in questo contesto che si può parlare del sacerdote come padre, uomo del futuro perché uomo di fecondità. San Paolo aveva ormai usato quest’immagine (1Cor 4, 15; Gal 4, 19) nell’attesa che Cristo si formassi nei cristiani. Questa paternità del sacerdote è legata al corpo, in quanto è nel corpo che si genera un altro. Saint Exupéry ha scritto un testo, nel suo *Pilote de guerre*, in cui parla dell’esperienza del corpo davanti al pericolo di morte:

Ci siamo occupati tanto del corpo! L’abbiamo vestito, lavato, curato, fatto la barba, abbeverato, alimentato! ... di esso diciamo: sono io. Ma presto l’illusione crolla... Il tuo figlio è chiuso in un incendio? Lo salverai! Nessuno può fermarti! Bruci! Non te ne importa! Lasci quel resto di carne a chi lo voglia, scopri che non t’interessa in assoluto ciò che t’interessava così tanto. ... Quando il corpo si disfa appare l’essenziale. L’uomo è solo un nudo di rapporti. I rapporti sono l’unica cosa importante per l’uomo<sup>37</sup>.

Il corpo, visto come preoccupazione per se stesso, come cura dei bisogni isolati, cambia di segno quando entriamo in azione, quando c’immettiamo in un rapporto. È come se il corpo diventasse altro quando lo cogliamo in relazione. E allora il suo messaggio non è quello della sopravvivenza, di mantenerci in vita, ma quello di assicurare il rapporto, di vivere per un altro, in modo che anche la paura della morte sparisce, che la morte appare come modo di proteggere quella relazione.

I nostri genitori ci hanno generato per la vita eterna. Ecco perché il loro ufficio è spirituale, come notava San Tommaso<sup>38</sup>. Per l’educazione dei figli verso l’eternità i genitori li indirizzano verso l’Eucaristia, educandoli a mangiare del cibo d’immortalità. È a questo punto che appare necessaria la paternità del sacerdote, che svela l’origine e destino definitivo, secondo un traguardo ultimo che il padre da se non è capace di aprire al figlio.

Questa nuova paternità è immagine di quella propria di Dio Padre, che supera la nostra visione di paternità perché, come diceva Gregorio Nazianzeno, è Padre verginalmente (per la sua esuberante ricchezza non ha bisogno dell’unione con altro), Padre che dona tutto ai figli (mentre un padre di solito dona soltanto qualcosa al figlio, mai tutto), ed è per questo Padre di un solo figlio (mentre noi generiamo tanti figli, perché nessuna generazione è perfetta)<sup>39</sup>.

Chiave della fecondità sacerdotale è il riferimento alla Chiesa come dimora in cui il figlio può nascere. Senza la Chiesa, senza introdurre nel suo spazio di comunione, il sacerdote rimane incapace di generare, perché il mistero dell’origine si riflette sempre attraverso l’unione sponsale. Generare è dare al figlio una dimora e introdurlo in una tradizione e una comunità di fratelli.

Il sacerdote, padre che genera per la pienezza dei tempi, con il suo corpo e la sua parola, è l’uomo del futuro, che compie, come nota Hans Urs von Balthasar, ciò che diceva Origene: “Non

---

<sup>37</sup> Cf. A. SAINT EXUPÉRY, *Pilote de Guerre*, Gallimard, Paris 1942, 170-171.

<sup>38</sup> S.TH. III, q. 65, a.1: “Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter. Uno modo, per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem, et exercendi actus publicos. Et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis: secundum illud Heb. 7, 27, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo, quantum ad naturalem propagationem. Quod fit per matrimonium, tam in corporali quam in spirituali vita: eo quod est non solum sacramentum, sed naturae officium”.

<sup>39</sup> Cf. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio 25*, 16 (SC 284, 196).

dichiarano cose vecchie secondo la lettera, ma per la grazia di Dio portano sempre cose nuove e sempre trovano le realtà spirituali.... Perché il Signore non comandò che si riservasse per il giorno dopo il pane che diede ai Discepoli quando disse loro: ‘Prendete e mangiate’<sup>40</sup>.

## Conclusione

Per concludere queste riflessioni possiamo aggiungere un accenno alla fragilità e la sofferenza dell'esperienza sacerdotale. Questa, possibile solo perché radicata in Gesù, vive nell'attesa di un compimento ancora non pienamente presente. In questo modo si può avvicinare ad esperienze di fragilità della vita familiare, che hanno ricevuto in Cristo una speranza nuova, secondo le tre dimensioni della filiazione, la sponsalità, la paternità.

a) In un mondo in cui la filiazione si è persa, tra figli abbandonati e figli desiderati fino al punto di diventare proiezione dei genitori<sup>41</sup>, il sacerdote testimonia quella filiazione che non crolla e che si prende cura dei fratelli.

b) L'esperienza sacerdotale assomiglia a quella di chi, abbandonato dal coniuge, gli resta fedele; di coloro che, nella separazione, testimoniano la validità del vincolo. Egli sperimenta la fedeltà della Chiesa malgrado il suo abbandono e può così imparare una fedeltà che si mantiene davanti a chi rifiuta l'amore di Cristo. Il sacerdote, possiamo dire, è testimone del “per sempre”, malgrado tutto, dell'amore; testimone di un vincolo vero ed efficace che si farà visibile soltanto nella pienezza dell'amore definitivo dell'ultimo giorno.

c) Un esempio concreto del rapporto tra la paternità del sacerdote e l'esperienza della famiglia ci viene offerto dalle famiglie che hanno un problema di sterilità e devono trovare nuove forme di essere feconde. Ecco in certo modo un punto di tangenza tra fecondità matrimoniale e sacerdotale; ecco un generare nuovo nelle sofferenze e nel sacramento, alla misura della fecondità di Gesù. E anche l'adozione e l'affido, l'accoglienza del figlio nell'amore sponsale, può illuminare questa fecondità del sacerdote, questa sua capacità per far scoprire la paternità nuova di Dio agli uomini.

Nella gioia e nella sofferenza, l'identità del sacerdote è un'identità *familiare*, trasformata alla misura della pienezza del tempo che porta Gesù. In questo contributo l'ho descritta come identità narrativa, seguendo il racconto eucaristico, che è la chiave per l'identità narrativa del sacerdote. Nel suo corpo e tempo il sacerdote vive una memoria filiale e fraterna, una sponsalità della promessa incrollabile di Dio nella sua Chiesa, una fecondità del tempo definitivo.

Alla fine possiamo notare la fecondità di questa prospettiva. È l'esperienza sacerdotale, con la sua totale unità in Cristo, che ci fa capaci di approfondire fino in fondo l'esperienza familiare. Il sacerdozio, che parla nella persona di Cristo, ci insegna la profondità dei legami familiari, l'unità narrativa tra i membri della famiglia, il nuovo tempo che gli sposi sono chiamati a vivere, la capacità di abitare totalmente l'altro. Il sacerdote così diventa testimone di una visione relazionale della persona, di un corpo donato per amore, di un tempo teso dall'origine alla pienezza.

---

<sup>40</sup> Cf. ORIGENE, *Hom. in Lev.* V, 8, 3, citato da H.U. VON BALTHASAR, “Esistenza sacerdotale” in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, 363-407, p. 407.

<sup>41</sup> Cf. M. GAUCHET, *Il figlio del desiderio. Una rivoluzione antropologica*, Vita e Pensiero, Milano 2010.



