

IL MINISTERO ORDINATO NELLA CHIESA LOCALE

SOMMARIO: Introduzione. — 1. Ecclesiogenesi. — 2. Ministero ordinato ed ecclesiogenesi. — 3. Ministero « situato » in una chiesa « situata ». — 4. I gradi del ministero. — Conclusione.

Introduzione

Si è potuto disputare a lungo, addirittura per secoli, se l'episcopato fosse *de iure divino*, se l'ordinazione del vescovo fosse o no un vero gesto sacramentale, se dipendesse dalla volontà di Cristo o da una disposizione papale che la chiesa locale abbia una autorevole guida pastorale nella persona del suo vescovo, perché il presupposto ovvio, assolutamente indiscutibile, era che la chiesa fosse *tout court* la chiesa universale. Era questo presupposto un ostacolo insormontabile per la ricostruzione dell'unità con la chiesa d'Oriente, per la quale l'ovvio è sempre stata la chiesa locale e discutibile ogni forma di organizzazione ecclesiastica che pretendesse di imporre una sua autorità sopra il vescovo della chiesa locale ⁽¹⁾. A vent'anni dalla *Lumen gentium* la bilancia della ovvietà dovrebbe pendere, ormai, dalla parte opposta: la chiesa locale non ha bisogno, in realtà, di nessuna particolare legittimazione. Essa, e non già una chiesa dalla forma universale, gode della primogenitura ed ha i suoi precedenti nella generazione apostolica, dalla chiesa madre di Gerusalemme, alla comunità di Corinto, a quelle di Antiochia, di Filippi, di Tessalonica, di Roma, di Creta, di Colossi, ecc. Che la chiesa di Roma abbia un vescovo è cosa del tutto naturale, che questo vescovo sia anche « *universalis ecclesiae episcopus* » ⁽²⁾ esigerà dalla chiesa cattolica romana che lo crede di dimostrarne il fondamento. Non dovrebbe essere adottato più, quindi, alcun particolare sforzo per dimostrare che la chiesa locale deve esistere, con la sua particolare fisionomia e con il suo ministero dei diaconi, dei preti e del vescovo.

Un'altra premessa da porre riguarda la necessità di far uscire il

(1) Cf. N. AFANASSIEF, *L'église du Saint-Esprit*, Cerf 1975; P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Mulino, Bologna 1965, 183-187.

(2) Questo titolo, che poi diventerà abituale, secondo il Congar, comincia ad essere adottato da Gregorio VII nel particolare contesto della sua concezione del papato, Cf. Y. CONGAR, *L'église de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, 105.

tema della chiesa locale dalla dialettica papato-episcopato, della quale esso fu schiavo anche nei dibattiti del Vaticano II. Il primo vero problema non è quello del ministero, ma quello della chiesa. È l'esistenza del vescovo e la sua qualificazione che dipendono dall'esistenza della chiesa locale e non già viceversa. Discutere in maniera preminente del rapporto tra i vescovi e il papa fa correre il rischio di lasciare nell'ombra gli altri gradi del ministero e, soprattutto, di dare l'impressione che la *communio* tra i credenti di una certa chiesa e tra le diverse comunità che formano la chiesa universale consista esclusivamente nella comunione tra i vescovi. Invece di ritrarre l'uomo, si rischia di disegnarne esclusivamente lo scheletro: la struttura ministeriale è un elemento portante, infatti, della comunione ecclesiale ma non è la comunione ecclesiale che è la vita dell'intero corpo cristiano. È dall'epoca gregoriana in poi, con la sua grande affermazione del papato, passando attraverso le dispute sul diritto dei mendicanti di predicare nelle chiese locali e le contese sui rapporti fra papa e concilio, rese drammatiche dallo scisma, poi lungo i dibattiti del Tridentino che vede i padri divisi tra la affermazione e la negazione della istituzione *de iure divino* dell'episcopato, quindi nella contrapposizione fra ultramontani e gallicani intorno al Vaticano I, fino alle discussioni che hanno agitato il Vaticano II sul tema della collegialità episcopale, che l'ecclesiologia stenta ad occuparsi della chiesa prima e con più entusiasmo che del ministero. Così, ci si può anche illudere di aver valorizzato al massimo la realtà e la grazia della chiesa locale, mentre di fatto si è dimenticato il popolo di Dio che vive concretamente in un certo suo spazio geografico, culturale ed umano e si è semplicemente garantito meglio il ruolo ed il potere del vescovo nella chiesa ⁽³⁾.

Per questi motivi mi sembra necessario dare la precedenza al problema della *communio* nella comunità locale ed al servizio che il ministero è chiamato a rendere alla *communio* della chiesa locale. Questa è la base indispensabile per lo sviluppo dell'altra dimensione del ministero, quella della *communio* della comunità particolare con la chiesa universale.

1. Ecclesiogenesi

Se per « chiesa » intendiamo la « ecclesia ab Abel » di Gregorio Magno, Agostino e Giovanni Damasceno ⁽⁴⁾ il discorso dovrebbe essere

(3) Per il nuovo *Codex juris canonici* la parrocchia ha personalità giuridica e viene definita come « una certa comunità di fedeli » (can. 515). Però la normativa proposta nei canoni seguenti non offre strumenti né alcuno spazio nel quale la *communitas* come tale sia in grado di agire come vero e proprio soggetto giuridico, essendo la sua rappresentanza totalmente assorbita nella persona del parroco. Si descrivono i doveri del parroco, ma non si dà alla comunità nessun mezzo per farli osservare e neppure si prevedono le vie idonee attraverso le quali la comunità come tale (non un singolo fedele) possa esercitare un formale appello al vescovo. Il consiglio pastorale, infatti, che potrebbe esserne l'organo adeguato, non esiste di diritto, ma solamente può essere costituito « de iudicio episcopi diocesani, audito consilio presbyterali » (can. 536).

(4) Citati da LG 2 nella nota 2.

molto più ampio e complesso. Ma se vogliamo parlare direttamente ed in prima istanza della comunità cristiana storicamente esistente in un certo spazio ed in un certo tempo, definibile nelle sue coordinate spazio-temporali, allora si può indicarne l'origine con assoluta determinazione nell'evento della comunicazione della fede. La chiesa madre di Gerusalemme nacque intorno alla predicazione di Pietro e dei Dodici, le chiese di Corinto, di Filippi, di Tessalonica, ecc. nacquero dalla predicazione di Paolo. Ogni altra comunità cristiana è venuta alla luce solo quando e perché un credente ha comunicato la sua fede in Cristo ad altre persone, di queste alcune credettero ed, intorno a lui, formarono la comunità di coloro che professano la fede in Gesù risorto e Signore. La comunicazione della fede, però, non rappresenta solo l'atto creatore, la causa efficiente della comunità, quasi che una volta posto l'atto fondatore non abbia più nulla da dire per qualificare la comunità stessa. La chiesa resta perennemente, per natura sua, il luogo della comunicazione della fede. Infatti, non solo se la fede venisse meno nei credenti, ma anche se venisse a mancare tra di loro la comunicazione della fede la comunità ecclesiale svanirebbe nel nulla. Paradossalmente, avremmo una somma di credenti e non una chiesa, qualora la fede fosse vissuta in totale individualismo, senza una comunicazione che fondi una certa comune esperienza di fede. Così quello che potremmo chiamare l'atto missionario fondamentale, cioè l'atto di comunicare agli altri la propria fede in Gesù risorto e Signore, risulta essere l'elemento dinamico fondamentalmente qualificante la natura della comunità cristiana. Non si può pensare la chiesa come un *subsistens* prodotto da una certa azione e che a sua volta produce altre azioni. Essa è piuttosto quel circolo dinamico che si muove tra un primo annuncio intorno al quale la chiesa si costituisce e del quale a sua volta essa è soggetto protagonista, perché essa non sussiste se non in quanto in essa e per essa il medesimo annuncio continuamente si riproduce. La chiesa, quindi, non è un'entità storica, ma un vero e proprio processo storico, di cui essa in un certo senso è il termine, perché dall'annuncio proviene, e in un certo senso è il soggetto, perché solo nella prosecuzione dell'annuncio essa vive. Scriveva acutamente L. Newbigin: « La chiesa non è tanto un'istituzione, quanto una spedizione nel nome di Cristo fino agli estremi confini della terra » (5). Questo circolo dinamico dà luogo ad un processo a spirale che parte dal rapporto originario fra l'annuncio degli apostoli e la prima comunità cristiana e coinvolge vasti strati della storia umana che, in qualche maniera, anche al di là dello spazio dei credenti, vengono compromessi nel processo storico della chiesa. Se una comunità di credenti vive un tale dinamismo, essa è consapevole di ricavare la sua linfa vitale dalle radici profonde della comunicazione della fede avvenuta nella chiesa apostolica, è impegnata quotidianamente a riprodurre con le parole e con i fatti l'originario annuncio e non può non coinvolgere in una maniera o nell'altra, in questo suo dinamismo, la realtà umana nella quale essa vive. È questo, in fondo, il cammino verso il

(5) L. NEWBIGIN, *La chiesa missionaria nel mondo moderno*, Paoline, Roma 1968, 11.

Regno, che ha nella chiesa il suo sacramento, il suo specifico segno e strumento, e nella comunità degli uomini il soggetto chiamato al Regno e destinato ad esserne già nella storia un complesso e non univoco, ma reale, protagonista ⁽⁶⁾.

Naturalmente la chiesa è consapevole che il fenomeno storico della sua esistenza non esaurisce tutte le dimensioni del suo mistero. Al livello misterico, infatti, là dove non si sperimentano ma si credono le cose, dove la mistica penetra e non la storiografia, la genesi della chiesa si radica in un altro circolo dinamico, quello del Figlio mandato dal Padre e dello Spirito che opera l'incarnazione del Verbo ed è mandato al mondo per condurlo verso il Regno. Il protagonismo della chiesa vive dentro un protagonismo più grande, quello delle persone di Dio e la sua comunione si fonda sulla comunione trinitaria. Il punto di intersecazione che rende possibile l'intreccio fra i due livelli è, naturalmente, l'incarnazione del Figlio. Essa avviene per opera dello Spirito nel seno della Vergine: lo Spirito produce nel seno della storia umana un nuovo soggetto storico, l'uomo Gesù figlio di Dio, che sarà il principio di un nuovo duplice processo storico, quello della sua propria vicenda e quello della vicenda di coloro che crederanno in lui e formeranno con lui un solo corpo. Della storia dell'uno e dell'altro l'animatore nascosto sarà sempre l'unico Spirito. Per comprendere l'ecclesiogenesi bisognerà ricordare che qualsiasi comunicazione della fede non approda all'accoglienza, non ottiene la risposta di una confessione di fede in « Gesù Signore », se non per la forza e la grazia dello Spirito Santo ⁽⁷⁾. Come nel seno della Vergine il Figlio divenne uomo per opera dello Spirito, così egli non torna ad « abitare nei cuori » ⁽⁸⁾ e a dar vita al suo corpo che è la chiesa ⁽⁹⁾, se non per opera dello Spirito.

Una percezione di fede dell'ecclesiogenesi la coglie, quindi, come un evento che accade all'incrocio tra il processo storico che parte da Gesù di Nazareth e, attraverso la notizia apostolica della sua risurrezione e della sua signoria, giunge fino a *qui oggi* e la missione dello Spirito Santo che è come il vento e soffia dove vuole ⁽¹⁰⁾. I frutti dello Spirito sono i più vari e si trovano dovunque, in tutte le esperienze umane che servono realmente a quella « gloria di Dio che è l'uomo vivente », quindi, anche nelle altre religioni ⁽¹¹⁾. Così lo Spirito agisce con la sua sovrana libertà nella storia degli uomini fino a quando « tutti i giusti, a partire da Adamo "dal giusto Abele fino all'ultimo eletto", saranno riuniti presso il Padre nella chiesa universale » ⁽¹²⁾. Però il più evidente frutto dello Spirito è la chiesa storicamente definibile come la comunità cristiana, riconoscibile attraverso la professione di fede dei credenti.

(6) GS 40: « La chiesa... cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio ».

(7) 1Cor 12,3.

(8) Ef 3,17.

(9) Col 1,18.

(10) Gv 3,8.

(11) *Redemptor hominis* 6.

(12) LG 2.

Essa si manifesta là dove l'azione dello Spirito si incrocia con la comunicazione della fede che viene, attraverso la *traditio*, dall'originario annuncio apostolico. L'evento, pur nascendo dalla convergenza della libertà dello Spirito e della libertà dell'atto di fede dei credenti, non è un fatto sporadico, perché in realtà è sempre un segmento della tradizione. Oggi, qui ed ora avviene la comunicazione della fede, ma questo avvenimento insieme con la chiesa, che ne è il soggetto ed il termine, non sono altro che un momento, qui localizzato, del complessivo processo storico che da Gesù in poi percorre ed attraversa la storia degli uomini. Questa è la ragione per cui la comunicazione della fede non dà origine solamente ad una esperienza comunione attualisticamente intesa, non provoca solo *momenti* di incontro o pure sensazioni interiori, bensì porta all'esistenza di una vera e propria comunità fra i protagonisti dell'evento. Infatti la comunità, e non già l'incontro sporadico di persone per un'occasione di comunione, è soggetto adeguato di una *traditio* che percorre i secoli e si ramifica in tutte le parti della terra.

In ordine alla comprensione della genesi della comunità dall'evento della comunione è utile ricordare la *missio* consegnata da Gesù agli Undici, comprensiva del compito di predicare e del compito di battezzare ⁽¹³⁾. Il battesimo pone il sigillo dello Spirito sul credente e ne costituisce in pienezza il titolo di appartenenza alla comunità. Il processo di iniziazione, poi, che comincia con il battesimo, culmina nell'eucarestia, nella quale la comunità si raduna come famiglia di Dio intorno alla mensa di Cristo e si nutre di quell'unico pane che la costituisce come un unico corpo ⁽¹⁴⁾. Ora, la comunità dei credenti, professanti la fede, battezzati, comunicanti nell'unica eucarestia non è semplicemente quella comunione di spiriti, per la quale « chi sta in Roma sa che gli Indi sono sue membra » ⁽¹⁵⁾. Si può parlare di comunità in senso vero e proprio in presenza di persone concretamente individuate e determinate che vivono in una concreta rete di rapporti interpersonali, più o meno intensi, ma afferrabili nei dati dell'esperienza normale del vivere. Tanto è vero che di per sé non esiste un'eucarestia della chiesa universale: il culmine sacramentale della vita ecclesiale ha per suo soggetto adeguato la chiesa locale che celebra la sua eucarestia presieduta dal suo vescovo ⁽¹⁶⁾. Infatti il papato non è un sacramento. Per cui il Vaticano II, che pure ha una dominante idea della chiesa universale, si dà faticosamente a pensare come un *primum* che precede le chiese locali « ad imaginem ecclesiae universalis formatae », in fine affermerà che sono le chiese particolari le entità « in quibus et ex quibus una et unica catholica ecclesia existit » ⁽¹⁷⁾.

(13) Mt 28,16-20.

(14) 1Cor 10,14-18.

(15) S. Giovanni Crisostomo citato da LG 13.

(16) LG 26.

(17) LG 23.

2. Ministero ordinato ed ecclesiogenesi

La comunicazione della fede è atto proprio del credente: « Con il cuore si crede per ottenere la giustizia e con la bocca si fa la professione di fede per avere la salvezza » ⁽¹⁸⁾. Ogni credente è soggetto di quell'atto missionario fondamentale dal quale nasce la chiesa e del cui dinamismo essa continuamente vive. La chiesa quindi non è un soggetto unico ed uniforme, ma estremamente poliedrico.

Né si tratta di una pluralità numerica: è una vera pluralità qualitativa quella che Paolo fa risalire alla ricchezza dello Spirito, il quale non esaurisce il suo dono in una sola forma, ma lo distribuisce in una infinita molteplicità di modelli ⁽¹⁹⁾. Ora, la molteplicità di forme in cui avviene la comunicazione della fede non è aspetto secondario e aggiunto o, addirittura, un elemento di disturbo per la comprensione del dinamismo generatore della chiesa. Al contrario è il dato fondamentale nel quale si esprime la sua novità rispetto ad antiche economie di salvezza e la sua originalità rispetto ad altre possibili aggregazioni umane. È che la « notizia » che si comunica produce una comunione ⁽²⁰⁾, poiché non si tratta di una notizia che si presenta con il semplice carattere del dato obiettivo, conosciuto ed in quanto tale comunicabile ad altri. In realtà la comunicazione della fede avviene soltanto in quanto chi trasmette la notizia su Gesù è uno che crede e professa che egli è risorto ed è il Signore. La *traditio* cristiana, infatti, non è proclamazione di una legge, enunciazione di principi o promulgazione di uno statuto per la organizzazione della comunità. Non è neanche il puro e semplice racconto dei *dicta et facta Jesu*. Per Paolo dalla legge non viene la salvezza e lo stesso Gesù, di cui si racconta nella comunicazione della fede, non è più un Gesù conosciuto solamente secondo la carne ma secondo lo Spirito ⁽²¹⁾. La comunicazione, quindi, non è trasmissione di dati provenienti solamente dal di fuori, bensì anche dal di dentro del soggetto. Se l'evento salvifico viene dallo Spirito, lo Spirito agisce nel cuore dell'uomo e trascina con sé nell'evento tutta la personalità del soggetto. In realtà chi comunica la fede non può non comunicare anche se stesso e la propria personale esperienza di fede. Egli racconterà la storia di Gesù e degli apostoli, ma racconterà anche la propria storia, la vicenda del suo personale incontro con Cristo sotto l'azione dello Spirito. Da questo fatto deriverà la grande poliedricità di ogni comunità cristiana, ed anche il radicamento profondo di ogni comunità cristiana nella storia e nella cultura del popolo in cui vive. La tradizione su Gesù viene da lontano, ma l'esperienza della fede è suscitata dall'interno, in uomini e donne che sono sempre situati in determinate situazioni concrete e radicati in un contesto umano dotato di sue peculiari caratteristiche.

Questa è ricchezza dello Spirito donata alla chiesa. D'altra parte la chiesa non può essere determinata a tal punto dalla soggettività dei cre-

(18) Rom 10,10.

(19) Rom 12; 1Cor 12.

(20) 1Gv 1,1-4.

(21) 2Cor 5,16.

denti che la compongono da cessare di essere l'*una, sancta, catholica et apostolica*. Essa si compone all'interno di ciascuna comunità di molte diverse espressioni di fede, ma è se stessa in quanto unico è il Cristo in cui si crede ed al quale si rende testimonianza. Alla stessa maniera le molte comunità si riconoscono come l'*una sancta catholica et apostolica* solo in quanto la varietà delle esperienze di fede e la diversità della vicenda storica in cui sono immerse non impedisce loro di restare aggan- ciate a quell'unica *traditio* che continua a vivere in loro, riproducendo l'annuncio degli apostoli su Gesù Signore e narrando la storia di Gesù di Nazaret e non di un altro Cristo, rinato in forma completamente nuova nello spirito o nelle radici ancestrali di questa o quella comunità.

È qui, penso, che possiamo capire ed interpretare il senso del compito di coloro che hanno ricevuto l'imposizione delle mani per essere pastori nelle comunità. Essi non sono necessariamente, nè lo sono di fatto nella grandissima maggioranza dei casi, i fondatori della comunità. La comunità nasce non di rado da eventi complessi e dall'intreccio di una comunicazione della fede che ha molti protagonisti. Così la comunità non vive certamente della sola predicazione del suo pastore, ma di una comunicazione della fede varia e molteplice, nella quale ciascuno, se pure in modi molto diversi, ha la sua parte. E ciascuno porta alla vita della comunità il dono caratteristico della sua personalità, delle sue attitudini, della sua esperienza spirituale e della sua vita nel mondo. Il diacono, il prete ed il vescovo sono prima di tutto parte di questo complesso vitale: prima che maestri sono anch'essi discepoli⁽²²⁾. E nel comunicare la fede essi lo fanno come gli altri, comunicando la loro personale esperienza di fede, con i tratti propri della loro soggettività. Non sono dei puri portamessaggi, trasmettitori anonimi di una dottrina, veicoli spersonalizzati della *traditio*, lettori della Scrittura o ripetitori dei dogmi della chiesa. Il loro stesso sacerdozio, anche se diverso da quello di tutti i fedeli « *essentia et non gradu tantum* »⁽²³⁾, prima di essere diverso è quello comune, condiviso da ogni credente e da tutta la comunità, per il quale si è capaci, in Cristo, di orientare tutta la propria vita a Dio, facendone una oblazione gradita al Padre.

Tuttavia un pastore di comunità non è ordinato dalla comunità: egli riceve l'imposizione delle mani da un altro, o addirittura da altri tre ministri ordinati, come avviene nel caso del vescovo, a rappresentanza dell'ordine collegiale dal quale egli riceve il sacramento. Anche Lutero, pur sostenendo il concetto dell'ordinazione come di un atto di delega della comunità ed il diritto della comunità di revocare al ministro il suo mandato, continua a ritenere il ministero una istituzione *de iure divino* ed il ministro capace di agire di fronte alla comunità *in persona Christi*. È che anche per Lutero la comunità non è solo se stessa, ma espressione di una *communio sanctorum* che in realtà la sovra-

(22) Vale anche per loro ciò che Agostino diceva della madre di Gesù: « È più importante per Maria essere stata discepola di Cristo che essere stata madre di Cristo » (*Sermones* 25,7; PL 46,937).

(23) LG 10.

sta ⁽²⁴⁾. Così il ministro ordinato può anche provenire di fatto dalla comunità, senza dubbio ed in ogni caso ne è parte come cristiano ⁽²⁵⁾, come soggetto dello scambio che produce la comunione nella reciproca comunicazione della fede, nella partecipazione al comune sacerdozio di tutti i fedeli, e ciò nonostante è sempre uno che viene da lontano e perviene alla comunità, portandole un messaggio che essa riceve e tramanda ma non crea.

Come la comunità cristiana nasce dall'incrocio della comunicazione della fede, che avviene da una generazione all'altra, e l'azione interiore dello Spirito, così sembra che il luogo proprio del ministero ordinato sia il punto di incontro fra l'apporto delle soggettività con i loro peculiari carismi alla costruzione della chiesa e l'arrivo della notizia su Gesù, portata oggi qui ed ora, a partire dal primo annuncio degli apostoli, comunicante che Gesù è risorto ed è il Signore. Infatti, quanto più è determinante nella comunicazione della fede la storia personale e l'insieme dei particolari carismi dei diversi soggetti che ne sono protagonisti, tanto più cresce il bisogno di garantire consistenza e normatività alla trasmissione fedele della narrazione della vicenda di Gesù e della proclamazione oggettiva della sua signoria. Due particolari della storia della chiesa delle origini testimoniano in maniera evidente questa esigenza. Il primo è la istituzione, attestata dal Nuovo Testamento, dei presbiteri-episcopi come pastori delle chiese ⁽²⁶⁾. Non a caso è un'attestazione che ci viene dalla cosiddetta terza generazione cristiana ⁽²⁷⁾: infatti è la risposta ad un bisogno particolarmente sentito quando gli apostoli ormai vengono meno alla chiesa. Essi, testimoni di Gesù di Nazaret e del Risorto, erano punti di riferimento viventi ed obbliganti per le chiese della loro generazione e di quella dei loro immediati collaboratori. Mentre la chiesa delle nuove generazioni avrà bisogno di essere custodita e difesa nella sua fedeltà all'insegnamento degli apostoli e nella sua unità. Atti 20,17-38 è il documento più interessante del clima nel quale nasce il ministero ordinato: l'apostolo si sta congedando dalle sue chiese nella previsione della morte vicina e consegna la sua opera costata a lui immani sacrifici, ma a Cristo anche il sangue, ai presbiteri affinché vigilino perché questo tesoro non vada perduto a causa dei « lupi rapaci », predicatori di « dottrine perverse ». Il secondo fatto importante è la assunzione nella coscienza della chiesa del II secolo del principio del canone neotestamentario. È un fatto di fondamentale im-

(24) Cf. H. LIEBERG, *Amt und Ordination bei Luther und Melanchton*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, 40-68; 89-92; 104-108.

(25) Cf. la celebre frase di Agostino: « Quanto mi spaventa l'essere per voi, tanto mi consola l'essere con voi. Per voi infatti sono il vescovo, con voi sono un cristiano. Il primo è titolo di dovere, il secondo di grazia, quello è motivo di rischio, questo di salvezza » *Sermones* 340,1; *PL* 38, 1483; citato in *LG* 32.

(26) Atti 14,23; Tit 1,5. Ai due passi bisogna aggiungere anche 1Tim 4,14; 2Tim 1,6; 2,2 e un po' tutto il discorso delle Pastoral, perché anche se Timoteo e Tito non sono detti presbiteri né episcopi, vi domina la stessa preoccupazione, cioè il bisogno di garantire alla chiesa la permanenza nella fede apostolica.

(27) Cf. H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, Centurion-Labor et fides, Paris-Genève 1969, 301-307.

portanza, in forza del quale la chiesa rinuncia a considerare se stessa norma della fede e si sottopone, come a norma suprema, alla regola della fede apostolica, testimoniata dagli scritti canonici ⁽²⁸⁾. Del resto è assai sintomatico osservare che nel passo citato degli Atti, Paolo non affida la Parola ai presbiteri-episcopi ma, sorprendentemente, fa esattamente il contrario: « Ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di edificare » ⁽²⁹⁾. In conclusione, chi governa la chiesa è la Parola di Dio. Gli apostoli sono il tramite indispensabile e fondante che lega la chiesa alla Parola, sì che gli scritti testimonianti la loro fede e la fede delle loro comunità sono la norma suprema della chiesa ed i ministri ordinati sono posti nelle comunità per garantire con la loro predicazione la continuità e la fedeltà apostolica di quella comunicazione della fede, dalla quale la chiesa nasce e nella quale essa costantemente vive.

Ora, mi sembra che il ruolo della Scrittura e quello del ministero, nel fornire alla chiesa uno strumento di ascolto della Parola di Dio e di fedeltà all'insegnamento degli apostoli, oltre che essere ovviamente ben diversi dal punto di vista dell'autorevolezza, si differenziano anche per la loro struttura interna. La Scrittura canonica è testimonianza scritta, nella quale la parola viva e l'esperienza reale della fede apostolica è come cristallizzata nel testo che ha una sua peculiare unità e fissità. È vero che anche la Scrittura è interpretata all'interno del vivo dinamismo della tradizione. Però ogni interpretazione si pone come interpretazione di quel testo e non di un altro. A questa peculiare struttura della testimonianza canonica è legata la sua suprema autorità: e la storia dimostra abbondantemente la forza dirompente per la riforma ed il rinnovamento della chiesa che ha ogni ritorno alla Scrittura, all'*evangelium sine glossa* di francescana memoria. Il ministero, invece, oltre a non essere la norma suprema del credere, nel suo compito di garantire alla comunità la apostolicità della comunicazione della fede si presenta con i caratteri della personalità e della soggettività. Per essere fatto di uomini in carne ed ossa, il ministero partecipa di quella pluralità variegata dei soggetti portatori in forma sempre personale del messaggio della fede; per essere, invece, portatore del carisma della unità nella fedeltà apostolica, il ministro ordinato è veicolo privilegiato della *traditio*, nel suo carattere di continuità e di oggettività. Così in mezzo alla comunità, dinamica e ricca di diversi carismi, dove l'intreccio della comunicazione della fede dà luogo ad esperienze di fede variegata e sempre nuove, il pastore di chiesa costituisce il crocevia tra le esigenze

(28) Cullmann lo definirà un grande atto di umiltà che vincola tutta la chiesa del futuro: cf. O. CULLMANN, *Die Tradition als exegetisches historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954, 45s. Sul tema vedi anche Y. CONGAR, *Sainte église*, Cerf, Paris 1963, 187-200. Osserva la fedeltà del Vaticano II a questo fondamentale principio nel famoso passo: « Magisterium non supra verbum Dei est, sed ei^{dem} ministrat, docens non nisi quod traditum est, quatenus illud, ex divino mandato et Spiritu Sancto adistente, pie audit, sancte custodit et fideliter exponit ».

(29) Atti 20,32.

della soggettività e quelle dell'oggettività nel dinamismo creativo della chiesa.

Un pastore di chiesa viene da lontano: il sacramento, con l'imposizione delle mani, ha fatto di lui il portatore della tradizione apostolica. Egli non predica ciò che la comunità gli dice di predicare, né deve imporre alla comunità suoi punti di vista del tutto soggettivi e personali. Egli è l'uomo della Parola, annunciatore e custode di ciò che fa della chiesa dagli innumerevoli volti l'unica chiesa del Cristo predicato dagli apostoli. Egli, però, non è un testo scritto, né solo un portaparola, poiché anch'egli è un soggetto credente che non può non portare nella sua professione di fede la carica della sua soggettività. Perciò egli è, costituzionalmente, da un punto di vista *sopra* e da un altro punto di vista *dentro* la comunità. Da un lato egli viene da lontano, dall'altro lato la sua predicazione è parte dell'esperienza che qui ed oggi compone la vita di questa comunità.

Così forse si spiega l'accanita opposizione dei concili, durata fino al IX secolo, alla cosiddetta *ordinatio absoluta*. L'accentuazione crescente nello sviluppo della coscienza ecclesiale del senso della trascendenza del sacramento e la progressiva sacerdotizzazione del ministero ordinato offrivano sempre di più un facile fondamento alla richiesta di preti e di vescovi di legittimarsi per se stessi, in forza del sacramento ricevuto, come ministri e sacerdoti della chiesa e non per il loro inserimento in una concreta e determinata comunità cristiana. Con la ordinazione diffusa dei monaci e poi con il conferimento degli ordini ai mendicanti e, quindi, il diffondersi delle congregazioni religiose di preti, esenti dalla giurisdizione dei vescovi, l'antica tradizione risultò perdente. Ma i valori che essa conteneva non possono essere svenduti, anche se l'attuale prassi ne conserva solo alcuni ruderi nell'istituto della incardinazione, nella *factio iuris* dei vescovi titolari che, se non hanno una loro comunità reale debbono averne almeno una nominale ma, soprattutto, nella istituzione del papato che, nonostante le molte sollecitazioni in contrario venute dalla storia, non ha mai osato trasformarsi in una istituzione sacramentale, sussistente in se stessa, in un suo esclusivo rapporto con la chiesa universale, ed è rimasta, invece, sempre radicata nel rapporto peculiare del papa con la chiesa romana di cui egli è il vescovo.

In conclusione mi sembra che in un ipotetico trattato sul ministero ordinato non si dovrebbe prevedere un capitolo sul ministero ordinato nella chiesa locale, perché questo non fa problema, bensì un capitolo sul ministero ordinato rispetto alla chiesa universale, perché questo si fa problema, come lo dimostra la plurisecolare disputa sui rapporti fra papa e vescovi. Per una completa riflessione sulla chiesa locale, basta prendere sul serio il dato fondamentale che, se la chiesa nasce dalla comunicazione della fede, nella quale agisce lo Spirito Santo, essa si costituisce nel rapporto interpersonale di persone concrete animate dallo Spirito, che portano nella loro comunione se stesse con la propria soggettività, la propria storia, la loro situazione esistenziale

e la loro appartenenza ad una comunità umana determinata che precede la loro appartenenza alla chiesa.

3. Ministero « situato » in una chiesa « situata »

Gerusalemme nostra madre viene dal cielo, mentre la Gerusalemme vecchia è legata al monte Sinai, ai vincoli della legge, ed è schiava, lei e i suoi figli ⁽³⁰⁾. L'ammonimento di Paolo è potente e prezioso richiamo al culto della libertà, per la quale la chiesa non può essere dipendente dai confini, dalle caratteristiche e dalla legge di un popolo. Fosse pure la legge più santa, quella di Mosè, « promulgata per mezzo di angeli attraverso un mediatore » ⁽³¹⁾. Per questo « i cristiani non si distinguono per regione, per lingua, per istituzioni dagli altri uomini. Infatti non abitano città proprie, né usano una loro propria parlata, né vivono una vita separata... Ma abitando sia nelle città dei greci che in quelle dei barbari, come capita a ciascuno, e seguendo i costumi locali nel vestire, nel mangiare e nelle altre cose della vita, rivelano un modo di vivere meraviglioso e veramente fuori dell'ordinario » ⁽³²⁾. Il famoso testo della lettera a Diogneto ci dà l'esatta misura della situazione: la chiesa si scioglie dai legami con Israele, la sua terra e la sua legge, ma non per abitare una nuova sua terra, crearsi di nuovo una sua propria nazione o, comunque, pur vivendo in mezzo a tutti i popoli, chiudersi nel suo guscio in radicale originalità di vita, norme e costumi. Gerusalemme nostra madre è di lassù, perché lo Spirito ci fa suoi figli, non la legge o la razza, per questo essa e noi con essa non siamo schiavi di nessuno. E per questo la chiesa non limita mai la sua esistenza nei confini di una sola comunità o di un solo popolo. Ma se è lo Spirito che crea la comunità cristiana, esso muove i credenti dal profondo della loro interiorità e li conduce a formare la chiesa con tutta la loro soggettività. Per cui la chiesa scende dal cielo, ma si incarna in uomini concreti che la costituiscono con tutta la loro personalità e, quindi, la realizzano nel contesto storico in cui essi vivono. Se lo Spirito li facesse uscire da se stessi o li portasse altrove, allora essi dovrebbero costruirsi una loro nuova patria, praticare costumi diversi e distinguersi per istituzioni all'interno del popolo in cui abitano.

Il passaggio dal popolo della legge alla chiesa dello Spirito non distrugge i legami dei credenti con la loro situazione storica e geografica, ma li fa passare attraverso l'interiorità dei soggetti che, parte di un popolo, di una comunità civile, di una determinata cultura, in forza della libera scelta della fede diventano parte della chiesa. L'appello dell'ultramontanesimo al papato, come unica garanzia contro la nazionalizzazione gallicana delle chiese, era giustificato in quanto l'enfaticizzazione della chiesa locale passava attraverso l'esaltazione dei legami istituzionali degli episcopati con gli stati ed i governi. Invece, costituzionalmen-

(30) Gal 4,24-26.

(31) Gal 3,19.

(32) *Ad Diognetum* 5,1-4 (*Sanctorum Patrum apostolicorum opera* - ed S. Colombo), SEI, Torino 1954, 276-278).

te, il rapporto della chiesa con la società civile, così come il rapporto di ogni comunità cristiana con il contesto umano in cui vive passano prima di tutto e fondamentalmente attraverso le persone che formano la comunità e che, allo stesso tempo, sono i soggetti di una determinata società civile. Per questo il Vaticano II, più che occuparsi dei rapporti fra la chiesa e lo stato, sembra attento a quella « compenetrazione di città terrena e città celeste (che) non può certo essere percepita se non con la fede » ⁽³³⁾ e che si fonda sul semplice fatto che i cristiani « sono cittadini dell'una e dell'altra città » ⁽³⁴⁾.

Ora, la situazione e la natura della chiesa determinano anche la situazione e la natura del ministero. Anche storicamente. Infatti la chiesa nascente, nella sua prima imponente espansione, conosce soprattutto un ministero itinerante; la chiesa che si va stabilizzando, invece, localizza anche il suo ministero nel rigido schema ignaziano « vescovo-preti-diaconi-comunità »; la chiesa inserita nel quadro amministrativo dell'impero trasforma gradualmente i suoi pastori in soggetti del potere giurisdizionale, distribuito sul territorio dal potere centrale. La tensione che si rivela permanente, però, è quella tra l'itineranza e la fissazione locale del ministero. Le due forme di ministero sembrano presupporre modelli teologici diversi, abbastanza ricchi, collocandosi la prima soprattutto in una visione escatologica della chiesa, la seconda invece in una prospettiva eminentemente comunitaria ⁽³⁵⁾. Nella vicenda degli ordini mendicanti e poi con lo sviluppo delle congregazioni religiose di preti prende forma un tipo di ministero che, da un lato, si rifà al modello itinerante, per il suo sganciamento dalle chiese locali, e dall'altro lato assume la forma di un ministero proprio della chiesa universale, dipendente dal papa e legato alla sua missione universale. La situazione che così si crea è veramente innovativa rispetto a tutta la tradizione antica che ha sempre organizzato il ministero intorno alla figura del vescovo. Essa porta con sé anche l'incongruenza del distacco fra il gesto sacramentale dell'ordinazione, che viene sempre compiuto da un vescovo, e l'organizzazione effettiva del servizio pastorale che viene da un'autorità diversa e, in ultima analisi, dall'autorità del papa. La concezione che il Vaticano II ha del ministero pone a questa situazione degli interrogativi che domandano ancora di essere seriamente affrontati. Infatti il concilio fa dell'ordinazione la fonte, non solo del *munus sanctificandi*, ma anche dei compiti pastorali normalmente inquadrati nel potere di giurisdizione ⁽³⁶⁾ e lega talmente il ministero del prete e del diacono a quello del vescovo, da rendere difficilmente comprensibile un ministero della chiesa universale che non sia costituzionalmente vincolato ad una chiesa locale ⁽³⁷⁾. Non possiamo, però, affrontare questo problema che

(33) Gs 40.

(34) Gs 43.

(35) T. CITRINI, *Teologia dei ministeri e tensioni costituzionali dell'ecclesiologia*, in *La Scuola Cattolica* 104, 1976, 484-539; in particolare 502-518.

(36) LG 21.

(37) In questo quadro teologico il ministero ordinato dei religiosi si presenta piuttosto anomalo. Si potrebbe dire che si tratta di un ministero dipendente dal vescovo di Roma; infatti la linea giurisdizionale nella quale è inqua-

resterà, semplicemente, sullo sfondo della nostra riflessione sui normali rapporti del ministero ordinato con la normale situazione di ogni chiesa locale.

La forma dell'itineranza non si contrappone, di per sé, al carattere locale del ministero. Il ministero itinerante rappresenta il lato più mobile e creativo del compito pastorale, l'intraprendenza della chiesa locale al di fuori dei propri confini, dentro i quali vive ma ai quali non è legata, perché « la Parola di Dio non è legata » ⁽³⁸⁾. La fondazione, per esempio, di nuove chiese, non solo non è impedita, ma è del tutto connaturale a quella comunicazione della fede che si fa in ogni comunità cristiana nell'intreccio con il suo ministero. Quindi il carattere di stabilità dei legami dei ministri ordinati con la loro comunità diventerebbe motivo di staticità e di immobilismo, solo se si dovessero attribuire esclusivamente alle strutture della chiesa universale i caratteri di intraprendenza e di creatività e alla chiesa locale compiti di pura conservazione. Ma nessuna logica obbliga a questo. Ciò che invece la *località* del ministero comporta è il suo inserimento reale nell'intreccio della comunione interpersonale e, quindi, attraverso la comunità cristiana, l'inserimento reale nella comunità degli uomini. Paradossalmente può accadere che la struttura locale del ministero garantisca la dimensione universale della chiesa meglio di altre forme di aggregazione ecclesiale. Il carattere locale della chiesa infatti la lega al territorio: ora, il fatto di essere cristiani cattolici e di essere residenti in un certo quartiere o in un certo villaggio fonda già l'appartenenza ad una certa comunità cristiana. Al fondamento categoricamente indispensabile, costituito dalla condivisione della fede cattolica, si aggiunge solo un elemento così anodino come è il territorio. È l'estrema, importantissima, garanzia del diritto di ogni cristiano di avere una sua comunità al solo titolo della sua condivisione della fede cattolica. Così il ministero della chiesa locale si trova posto al servizio di una comunità assolutamente aperta, nella quale non si chiede a nessuno di condividere un particolare carisma, né una peculiare spiritualità, né un determinato impegno, né un certo stile di vita cristiana, per avere il diritto di vivere nella comunità e di essere servito e considerato dai suoi pastori. Accade esattamente il contrario nelle aggregazioni ecclesiali che si sciolgono dai legami con la comunità locale. Se non è il territorio, c'è sempre qualche altro elemento che fonda, oltre alla condivisione della fede cattolica, l'aggregazione comunitaria: sarà un particolare stile di vita cristiana o un determinato impegno comune nel caso della prelatura personale, sarà la nazionalità per altre forme di chiesa non territoriale, sarà l'appartenenza ad un ordine, ad una congregazione religiosa, associazione o movimento, sarà il desiderio di vivere la vita cristiana secondo partico-

drato si rifà in ultima analisi al potere del papa. Però non ha legami costituzionali con la chiesa romana in quanto tale, bensì solo con il ministero universale del papato. Così l'ordinazione di un religioso da parte di un vescovo sembra restare un gesto sacramentale isolato, avulso dal contesto sacramentale della comunità in cui avviene e portatore di effetti che si manifesteranno altrove, ad un livello diverso da quello proprio di qualsiasi celebrazione dei sacramenti.

(38) 2Tim 2,9.

lari modalità, ecc. In ogni modo il ministero ordinato nella chiesa locale è al servizio dell'intero popolo di Dio, nella sua dimensione universale, dei giovani e dei vecchi, dei devoti e dei cristiani dubbiosi, degli intellettuali e degli indotti, degli impegnati e di coloro che non vogliono o non possono impegnarsi. Insomma, la chiesa del territorio è la chiesa del popolo di Dio nella sua accezione più completa. E il ministero ordinato vi trova il suo luogo naturale.

L'intreccio della vita della comunità cristiana con la vita della comunità degli uomini in cui essa si trova è la base sulla quale il ministero ordinato, pur destinato alla custodia della autentica *traditio* e dell'unità della chiesa sul fondamento apostolico, si pone anche al servizio della popolazione del territorio. Se la Parola di Dio viene sempre comunicata dall'interno della globale esperienza di fede, il suo annuncio non è mai totalmente scindibile dalla situazione in cui vive il soggetto annunciante ed anche il soggetto accogliente. Tutti i problemi umani dell'uomo e della convivenza umana che sono sentiti e vissuti in una certa aggregazione sociale entrano di fatto nella comunicazione della fede. Chi è pastore di chiesa ed ha il carisma di garantire alla comunicazione della fede della sua comunità la continuità della tradizione apostolica è chiamato quotidianamente a confrontarsi con tutto lo spessore dell'esperienza cristiana e non solo con il suo aspetto contemplativo ed orante, celebrante e meditativo, assoluto e dogmatico. Ma proprio una comunità così fortemente integrata nel tessuto popolare in cui vive, avrà un bisogno continuo di trovare un punto di riferimento ed un centro di unità, perché la feconda dispersione della sua esperienza di fede negli spazi più svariati ed aperti della vita possa essere continuamente ricondotta alla « Parola che sola ha il potere di edificare ». Se il quadro ecclesiologico che siamo andati descrivendo fino ad ora merita di essere preso sul serio, ne deriva che il ministero ordinato non può integralisticamente determinare tutte le scelte e le esperienze di fede della comunità, ma dovrà favorirne la più vasta e pluralistica espressione, ponendosi al servizio di tutti per l'indispensabile comune confronto con la Parola di Dio, sola indiscutibile e sola da accogliersi con la radicalità dell'*oboedientia fidei*. Questo servizio di confronto e di discernimento può essere dato alla comunità solo da chi vive fino in fondo la situazione e la problematica quotidiana della medesima comunità.

4. I gradi del ministero

È noto che dalla prima metà del secondo secolo ci viene la singolare testimonianza di Ignazio di Antiochia sull'esistenza nella comunità cristiana di un ministero pastorale con al vertice un vescovo, al suo fianco un consiglio di preti e la collaborazione dei diaconi. È anche noto come per Ignazio questo quadro della chiesa funga da icona della Gerusalemme celeste, essendo il vescovo *typos* del Padre, i preti immagine degli apostoli ed i diaconi la figura vivente del Cristo servo ⁽³⁹⁾. A causa della prevalenza negli scritti ignaziani di questa lettura tipologica, al

(39) *Ad Magnesianos* 6; *Ad Trallianos* 7,3-5 (Funk II, 85, 68s).

di fuori del pressante invito all'unità intorno al vescovo e l'affermazione che senza il vescovo una chiesa non può celebrare l'eucarestia, non è dato dedurre molto sui compiti specifici di questi diversi gradi del ministero. È chiaro, però, che si tratta di una realtà molto diversa da quella della comune diocesi moderna. La comunità, infatti, è un'unica comunità, non articolata al suo interno, vivente in ambiente urbano. I preti non sono al servizio di singole comunità coordinate dal vescovo, né celebrano normalmente l'eucarestia. L'attribuzione ai preti del ruolo di celebranti dell'eucarestia avverrà molto lentamente e ancora nel Medioevo si daranno casi nei quali in alcune chiese, in certe occasioni, non si dovrà celebrare la messa perché il popolo partecipi all'unica eucarestia del vescovo ⁽⁴⁰⁾. Il fattore che determinerà l'evoluzione delle funzioni ministeriali sarà con assoluta evidenza l'articolazione della comunità. Lo schema ignaziano corrisponde ad una comunità urbana, unica nella città e dal numero assai ristretto di fedeli. Potrebbe essere oggi una delle nostre parrocchie. Il presbiterio invece si scompone, cessa di essere semplicemente un organo collegiale e dà luogo a figure di presbiteri che esercitano in proprio, se pure in comunione con il vescovo, un loro ministero, quando la comunità si articola al suo interno, prima con la creazione delle parrocchie urbane e poi con la nascita delle parrocchie rurali. Qualcosa di simile accade anche per la figura del vescovo che si riproduce dapprima moltiplicandosi nei vescovi « di campagna », i corepiscopi, e poi si distingue nel ruolo del metropolita, del patriarca, dell'arcivescovo e dei vescovi dei centri minori, sottoposti all'autorità del metropolita. Alla stessa maniera le quattordici regioni amministrative dell'urbe suggeriscono la creazione delle sette diaconie romane, nelle quali un diacono per ogni due organizza l'amministrazione dei beni della chiesa e l'assistenza dei poveri ⁽⁴¹⁾.

La nostra storia recente sembra avere invertito questo criterio, facendo non di rado delle esigenze del ministero la norma per la organizzazione delle comunità. Cito due esempi. Nel concordato del '29 fra Italia e Santa Sede si stabiliva che i confini delle diocesi avrebbero dovuto coincidere con quelli della province, facendo così del rapporto di vertice fra autorità ecclesiastica e autorità civile il criterio di delimitazione della comunità cristiana. Oggi, ancora, abbandonato questo insano progetto, non di rado si stabilisce la misura ideale della comunità diocesana sulla base delle possibilità che essa dovrebbe offrire di organizzare una buona curia ed un seminario abbastanza numeroso. Altro esempio, gravido di problemi assai delicati, è quello dell'accorpamento delle piccole parrocchie di campagna: aggregazioni ecclesiali che hanno una loro autentica fisionomia comunitaria, un perfetto inserimento nella comunità civile, una tradizione propria, un loro paesaggio geografico e spirituale, che, in una sola parola, sono rari esempi di genuina vita

(40) Cfr. R. LAPRAT, *Le sacerdoce chrétien du VI au IX siècle*, in *Prêtres d'hier et d'aujourd'hui*, Cerf, Paris 1954, 23-61.

(41) Cf. G. LEBRETON e G. ZEILLER, *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana (Storia della chiesa a c. A. Fliche e V. Martin)*, SAIE, Torino 1959, 497-500.

comunitaria, che vengono accorpate come se fossero entità burocratiche da rendere più efficienti e meglio funzionanti ⁽⁴²⁾. Il caso è delicato perché suscita una domanda terribilmente scomoda: non hanno forse diritto le comunità cristiane ad avere un prete? E se l'attuale ordinamento canonico non è in grado di garantire questo diritto, devono prevalere i criteri pur nobilissimi di una certa disciplina ecclesiastica o l'esigenza vitale delle comunità? ⁽⁴³⁾.

Il concilio Vaticano II, pur affermando lo schema tripartito del ministero, si manifesta consapevole di una differente fondazione nelle radici della fede, da un lato, del ministero globalmente inteso che viene dichiarato « *divinitus institutum* » e, da un altro lato, del fatto che il ministero « *diversis ordinibus exercetur ab illis qui iam ab antiquo episcopi, presbyteri, diaconi vocantur* » ⁽⁴⁴⁾. Del resto basterebbe ricordarsi che per San Tommaso i sette ordini, dall'ostariato al presbiterato, erano ritenuti veri e propri gradi del sacramento dell'ordine, mentre tale non era ritenuto l'episcopato ⁽⁴⁵⁾ e che al concilio Tridentino molti Padri sostenevano che l'episcopato era un'istituzione papale e niente affatto « *de iure divino* » ⁽⁴⁶⁾. Ora, di fatto, il triplice ministero, con al centro l'elemento portante della successione episcopale, fa parte necessariamente della costituzione della chiesa. Però la complessa articolazione della comunità cristiana non può essere artificialmente coartata nelle esclusive misure del ministero tripartito, facendo di questo la regola di quella e non viceversa. L'esperienza storica dei corepiscopi, delle metropoli e dei patriarchi nonché quella medioevale dell'organizzazione delle pievi rurali, sta a dimostrarci la possibilità e il dovere della chiesa di modellare il suo ministero sulle esigenze delle comunità locali. Se una comunità cristiana ha una sua fisionomia propria, composta di battezzati e non di catecumeni, aderente alla popolazione del quartiere o del villaggio e non composta da categorie settoriali del popolo di Dio, ma essa stessa vera immagine del popolo di Dio, se nulla le manca per realizzarsi come comunità eucaristica, essa deve avere per pastore un prete e non già un laico o un diacono. E se la sua piena esperienza eucaristica è quella della partecipazione all'eucarestia del

(42) Cf. *Le piccole parrocchie in Italia* (Atti di un convegno del COP), Dehoniane, Napoli 1982.

(43) *Concilium* 16, 1980/3. Gli esempi portati si sono fermati esclusivamente nello spazio della situazione italiana. Il problema, però, ha dimensioni più vaste e più profonde in Africa e in America Latina, dove l'affidamento della cura pastorale di molte comunità a ministri non ordinati sta creando delle rilevanti anomalie. L'antica cesura tra ordine e giurisdizione sembra riprodursi in maniera per certi aspetti aggravata, quando nella comunità c'è un ministro che predica, cura la catechesi, guida la preghiera, svolge tutta la normale attività pastorale, e tutto questo per esplicito mandato del vescovo, e poi la comunità non può celebrare l'eucarestia se non quando le giunge da lontano un prete ordinato, che non ha con essa nessun rapporto pastorale e che essa, in alcuni casi, neppure conosce. Cf. D. COLOMBO, *Esperienze e problemi di ministeri nelle chiese del terzo mondo*, in *La Scuola Cattolica* 104, 1976, 457-484.

(44) *LG* 28.

(45) *Summa Theologica. Supplementum* q 35 a 2; q 37 a 2.

(46) S. DIANICH, *La teologia del presbiterato al concilio di Trento*, in *La Scuola Cattolica* 99, 1971, 331-358.

vescovo, deve avere la concreta possibilità di un rapporto reale e frequente con il vescovo, come con il suo autentico pastore. Il ministero ha la sua ragion d'essere nella sua particolare collocazione dentro quella rete di rapporti interpersonali nella quale scorre la comunicazione della fede, che costruisce la comunità. Ora, questo non può avvenire attraverso le deleghe dei vicari episcopali o l'emanazione di documenti. Se si vuole che il modello ignaziano resti fondativo del rapporto tra il vescovo e la chiesa locale, bisogna prendere atto che la diocesi moderna, conglobante la metropoli e la vastità della sua provincia non ha più nessuna possibilità di riferirvisi. Al modello ignaziano poteva corrispondere la piccola diocesi medioevale e, nelle campagne, la pieve rurale con il pievano, nel ruolo dello scomparso corepiscopo, e il suo presbiterio, composto dai curati che esercitano la cura pastorale nei villaggi del pioviero. Oggi al modello ignaziano può ben riferirsi la grande parrocchia urbana con il suo parroco, il presbiterio dei preti cooperatori ed i suoi diaconi.

La diocesi moderna, dominata generalmente dai problemi della grande organizzazione pastorale, non riesce a presentarsi nella veste di una comunità vera e propria, anche se è bene articolata al suo interno in tante comunità più piccole. Essa corrisponde piuttosto alla antica metropoli, nella quale un vescovo faceva da punto di riferimento ed era il centro della comunione collegiale degli altri vescovi, essi sì veri pastori di autentiche comunità fatte a misura d'uomo. Certamente se la teologia dell'episcopato del Vaticano II (47) non vuole apparire anacronistica, il rapporto vescovo-comunità ha bisogno di stabilirsi su di una dimensione molto diversa da quella oggi dominante. Questo sarebbe possibile solo se si prendesse sul serio il principio della collegialità, a tutti i livelli, sì che la comunità diocesana a misura d'uomo non soffra di asfissia nei suoi piccoli confini, in quanto attraverso la collegialità episcopale, che realmente si esprime ed opera effettivamente al livello metropolitano, regionale, nazionale ed ecumenico, le è dato di respirare con il ritmo della cattolicità e trarre dalla comunione fra le chiese quelle possibilità di operare al servizio degli uomini che da sola assolutamente non potrebbe realizzare. Ma non è questo esattamente il compito specifico del ministero episcopale? Il vescovo si colloca, infatti, come cerniera di comunione fra le chiese, così come il prete è il ministro della comunione dentro la singola comunità. È il vescovo che realizza l'unione tra le comunità locali, situate nei villaggi e nei quartieri della città, sì da comporre quella comunità dal più vasto respiro che si chiamerà « chiesa » nel senso più completo della parola, in quanto vasta e

(47) Per il concilio il vescovo è il vero unico pastore di tutta e di tutte le comunità locali, a tal punto da pensare al parroco, che nella comune esperienza di ogni giorno è riconosciuto da tutti come il vero pastore della sua comunità, come ad uno che « vices gerit episcopi », che « in una certa maniera rende presente il vescovo » nella comunità locale (SC 42; LG 28). Questo quadro teologico presupporrebbe una prassi nella quale la presenza del vescovo nelle singole comunità locali fosse frequente e del tutto normale, altrimenti avremmo una comunità che ha il suo vero pastore in una persona che a mala pena conosce e gode del servizio pastorale quotidiano di uno che solamente fa le veci di quello che deve essere considerato il suo vero pastore.

completa espressione del popolo di Dio, nella pienezza dei suoi carismi, dei suoi ministeri e di tutta la sua ricchezza sacramentale. Ma è ancora il vescovo che ha il compito, in quanto membro del collegio episcopale, di realizzare la comunione cattolica di tutte le chiese, anche se « una cum capite suo Romano Pontifice et numquam sine hoc capite »⁽⁴⁸⁾. Per i suoi rapporti collegiali con l'episcopato universale, egli è in grado di dare alla sua chiesa quel respiro cattolico che le è indispensabile per riconoscersi come vera e concreta espressione dell'*una sancta catholica et apostolica*. Qualcosa di simile accade anche al ministero del prete che, posto al servizio della fedeltà e dell'unità di una particolare comunità, per i suoi rapporti con il presbiterio e con il vescovo, è in grado di tenerne viva la comunione con le altre comunità nell'ambito della chiesa del vescovo.

La collocazione dei diaconi nella chiesa locale sta ancora cercando le sue coordinate. Sembra che le linee per ora prevalenti siano due. O i diaconi sono posti in un diretto rapporto con il vescovo, secondo l'antica tradizione delle sette dioconie romane, per l'amministrazione dei beni della chiesa, l'organizzazione della carità, od altre attività pastorali non collegate direttamente alle singole comunità. Oppure i diaconi sono posti come pastori di comunità che io chiamerei preeucaristiche, perché hanno in qualche modo un carattere piuttosto catecumenale, o perché raggruppano settori particolari del popolo di Dio, gruppi o associazioni, aggregati sulla base della condivisione di qualche peculiare carisma. In questo secondo caso essi rappresentano un ministero che permette alle aggregazioni interne alla comunità parrocchiale di realizzare un più intenso grado di vita comunitaria rispetto alla comunità più grande, senza distaccarsi da quest'ultima ma ritrovandosi in essa per la comune eucarestia⁽⁴⁹⁾.

Conclusione

Il vigoroso risveglio del senso comunitario che ha mosso la chiesa nell'ultimo ventennio ha prodotto i suoi frutti soprattutto nella fioritura di nuove aggregazioni ecclesiali, piccoli gruppi, associazioni dalle dimensioni più vaste, movimenti a carattere mondiale, comunità di ogni tipo. Queste nuove forme di vita comunitaria offrono, in genere, una ricca e profonda esperienza del vivere insieme e realizzano alti gradi di efficienza nelle opere che intraprendono. Il diacono, il prete e il vescovo che vi svolgono il loro servizio, vi sperimentano la fecondità che viene al loro ministero dall'intensità dei rapporti interpersonali e vi trovano motivi di gratificazione assai più forti che nel tradizionale lavoro della pastorale parrocchiale. Le comunità territoriali, come le vecchie parrocchie, si dice, sono ormai la pura espressione di una religione sociologica che sta tramontando e muoiono di inedia nell'anonimato e nella burocratizzazione della vita ecclesiale.

(48) LG 22.

(49) Vedi il documento della CEI, *La restaurazione del diaconato permanente in Italia*, in *Il Regno/Doc* 17, 1972, 189-195.

Accade così che si proponga qua e là per il futuro della chiesa, anche se non esplicitamente, il superamento e l'abbandono della struttura parrocchiale e diocesana, oppure la riduzione della chiesa locale ad un semplice organismo di coordinamento delle varie reali comunità di ogni genere, nelle quali solamente il credente avrebbe la possibilità di vivere un'autentica esperienza cristiana. Si profila così un nuovo volto della chiesa che si configurerebbe come una grande federazione di tante comunità, piuttosto che come comunità cristiana essa stessa. Il ministero, soprattutto quello del prete, acquisterebbe un ruolo sempre più interno alla vita del gruppo e sempre meno rapportato ad un determinato contesto territoriale con i suoi problemi umani, sociali e politici. Per quel che riguarda la chiesa universale sembra che nei corsi e ricorsi della storia ricompaiano all'orizzonte le antiche tensioni tra l'attività pastorale dei vescovi ed un'operosità ecclesiale che li sovrasta, come accadde con la predicazione dei mendicanti nel Medioevo e l'attivismo delle congregazioni religiose intorno al Tridentino. Come è logico, tra le increspature di questa superficie agitata rispunta il conflitto fra papa e vescovi, appena gruppi e movimenti cerchino ed ottengano legittimazioni di varia natura presso la suprema autorità della chiesa universale.

La posta in gioco è molto grande. Non penso alla distribuzione del potere nella chiesa, che in fondo è questione marginale. Ne va di mezzo, invece, l'immagine intera della chiesa e il senso stesso del ministero ordinato. Se la chiesa è il popolo di Dio, essa non può costituirsi come un insieme di aggregazioni settoriali, nelle quali la comunità è determinata da un suo proprio e peculiare carisma, o da un suo carattere sociologico o da una sua speciale linea di spiritualità. Ogni credente, infatti, ha il diritto di essere aggregato nella chiesa al puro e semplice titolo della sua condivisione della fede cattolica, senza passare attraverso la partecipazione ad alcun gruppo, movimento, associazione, ordine, confraternita, congregazione religiosa, ecc. E se il sacramento dell'ordine dà il carisma della radice apostolica fondativo dell'unità cattolica per tutte le diverse espressioni dell'esperienza cristiana, chi è diventato pastore nella chiesa non può consumare il suo ministero nello spazio esclusivo di una peculiare comunità, di un solo carisma, di una sola forma di esistenza ecclesiale. La figura del pastore, in forza del suo specifico carisma, è essenzialmente legata ad una figura di chiesa nella quale i diversi modi di vivere la fede convergano nell'unità, col sostegno del suo ministero, fino all'unica eucarestia. Ora, una simile figura di chiesa non corrisponde alla chiesa universale che non è propriamente una comunità né può di fatto celebrare una sua propria eucarestia, non consiste in una federazione cattolica di gruppi e comunità settoriali, né sul piano locale né in uno spazio più vasto, ma è la chiesa di popolo, la chiesa del quartiere e del villaggio, nella quale si sente a casa propria chiunque crede in Gesù Cristo e aderisce alla chiesa cattolica, senza che gli si chieda nessuna ulteriore appartenenza a questa o quella particolare forma di ecclesialità. Ogni diacono, ogni prete ed ogni vescovo è, prima di ogni altra istanza, al servizio del popolo di Dio, così come il

papa esercita un ministero universale solo in quanto, prima di tutto, è il pastore di quel villaggio dell'ecumene che è la chiesa di Roma.

Quindi la struttura della chiesa locale ed i legami essenziali del ministero ordinato con la chiesa di popolo non possono essere messi in discussione, pena uno stravolgimento profondo della costituzione della chiesa e del suo inserimento nella comunità degli uomini. La chiesa potrebbe realizzarsi nella sua dimensione universale come un organismo mondiale di grande efficienza e a livello locale come un variegato insieme di esperienze comunitarie profonde e totalizzanti, ma invece che come popolo di Dio verrebbe a presentarsi al mondo come un trust di sette religiose, anche se segnate dalla comune fede in Gesù. Da una simile chiesa resterebbero fuori i bambini, gli analfabeti, i contadini, gli handicappati e i vecchi, i credenti dalla fede fragile e dubbiosa, gli individualisti ed i tanti cristiani marginali che vivono la fede con sincerità, ma a modo loro, e sono scarsamente disponibili ad intrupparsi in comunità molto definite. Tutti costoro, che formano la grande massa del popolo di Dio, non possono essere considerati come i terminali invece che i soggetti del processo ecclesiale, né possono essere ridotti a massa di manovra di alcune élites cristiane per il loro impegno nella storia. La loro chiesa è e sarà sempre la chiesa del quartiere o del villaggio, che ha la porta aperta sulla strada ed offre a chiunque crede nel Signore uno spazio comunitario largo ed accogliente, non selettivo né elitario. A questa chiesa dovrebbe commisurarsi anche il ministero del vescovo e la struttura della diocesi, perché questa chiesa ha bisogno del ministero personale e concreto del vescovo per vivere non come la destinataria della missione e dell'impresa di un'entità imponente che sta altrove, ma come autentico soggetto dell'ecumene cattolica.

2 gennaio 1985

SEVERINO DIANICH
Caprona (PI)