



La comunione ecclesiale e la figura del diacono

LUIGI SARTORI, *Studia patavina* 32 (1985) 465-483

Sembra necessario un richiamo delle grandi categorie ecclesiologicalhe di *koinonia* e di *diakonia*, prima di passare al tema specifico del diaconato come ministero di comunione dentro la chiesa locale. La preoccupazione primaria dovrebbe essere quella di aprirsi alla “storicizzazione” dello spirito di comunione e di servizio, e cioè alla creatività.

Tale è l’orientamento venuto dal Vaticano II e dal cammino ecumenico: il concilio non ha solo nobilitato i valori ecclesiologicalhi generali di “koinonia-diakonia-martyria”, ma ha anche messo in moto un processo di concretizzazione e di aggiornamento anche strutturale nelle chiese particolari, in Ordine a quei tre grandi ideali. D’altra parte la teologia ecumenica (per citare solo un testo decisivo: il BEM, o documento di Lima 1982, in tema di Battesimo-Eucaristia-Ministero) invita le chiese a prendere coscienza «dei mutamenti che il ministero tripartito ha subito nella storia», perché esse riconoscano che oggi «il modello tripartito ha evidente bisogno di riforma», e quindi «si preparino a rinnovare la loro comprensione e la loro pratica del ministero ordinato (...) e a compiere dei passi concreti» sulla via del rinnovamento, in vista di un mutuo riconoscimento e quindi in prospettiva di riconciliazione e di unità.¹

1. La comunione: tra spirito e storia

Sta diventando quasi uno slogan il giudizio sul Vaticano II che, semplificando, parla di passaggio da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione.² Non è lecito, però, equivocare sulla formula; la comunione, infatti, ha bisogno anche di strutture giuridiche e di tradursi in leggi e in strumenti storici.³ Il Vaticano II ha fatto esplodere, in superficie, soprattutto il tema della collegialità che riguarda appunto una istituzione giuridica, il rapporto di comunione (entro il corpo dei Pastori) tra vescovi e papa e viceversa; e il capitolo 3° della *Lumen gentium* solo all’interno di un quadro giuridico (ereditato dal Vaticano I) accentua la prospettiva pastorale, la quale poi, a sua volta, ospita al proprio interno la prospettiva sacramentale e spirituale. Così, dalla collegialità si passerà all’*affectus collegialis*, ossia alla dimensione spirituale della collegialità, allo “spirito di comunione”; e dopo il concilio diventerà allora più facile allargare l’orizzonte verso la visione più ampia della comunione tra chiese particolari, e assumere lo spirito della “conciliarità”.⁴

In altri termini, la comunione si estende per diventare spirito generale; ma proprio per questo, anche, essa si concretizza in tante e diverse espressioni. Vivere nello Spirito Santo è impegno di assumere e valorizzare la storia. Lo Spirito, infatti, non predilige i segni della “evasione” dalla storia o della “alienazione” dall’umano; questo orientamento di principio deriva da Paolo, 1 Cor cc. 12-14.⁵

Fino al Vaticano II la comunione sembrava legarsi a forme rigide. Si parlava, sì, di Chiesa “corpo” di Cristo; ma la tendenza prevalente (che alcuni esegeti della *Mystici Corporis* riscontrano nella stessa enciclica di Pio XII, 1943) era quella che sottolineava l’identità fra aspetto mistico e aspetto istituzionale e l’importanza della riforma spirituale e interiore più che della riforma strutturale. Altrettanto rigida l’attenzione ai “tre stati”, o

¹ Il testo del BEM, a cura di “Fede e Costituzione” (Ginevra) lo si può trovare in qualsiasi lingua moderna; per i passi citati, cf. il testo sul Ministero, nn. 20, 24, 51 e 53.

² Basti citare un testo (caro a P. Congar): A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella “Lumen gentium”*, Bologna 1975.

³ Ne ho trattato nella voce *Chiesa*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline 1977, pp.127-130.

⁴ Il cap. 3 della LG (*Lumen gentium*) riprende l’impostazione giuridica del Vaticano I, parla cioè soprattutto dei “poteri” della gerarchia; ma al n. 21 inserisce il tema del fondamento sacramentale del ministero dei Pastori, e al n.23 parla delle chiese particolari e dell’*affectus collegialis*.

⁵ Ho trattato ampiamente questo tema nelle voci: *Carismi*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, pp. 79-88) e *Carismi e Ministeri* in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, I, pp, 504-516.

corpi sociali, dentro il grande corpo della Chiesa: clero, laici, religiosi. E dentro al corpo del clero si parlava solo di “tre gradi”, non di “tre comunioni”; l’unica innovazione di rilievo è consistita nella ridefinizione dei tre gradi, per tornare a collocarci dentro (quale vertice) l’Episcopato, e per escludere altri gradi al di sotto del Diaconato; piccolo inizio di un cammino che deve liberare i ministri ordinati dalla solitudine per farli rientrare nella comunione: il papa dentro il corpo-collegio dei vescovi, il vescovo dentro il corpo dei presbiteri (e dei diaconi) e tutt’intero il clero o corpo dei pastori dentro il popolo di Dio.⁶ Mi torna alla mente un’osservazione critica, che, nell’ambito del dibattito ecumenico, ho ascoltato da fratelli ortodossi: l’atrofizzazione progressiva del diaconato (nella chiesa latina) sarebbe stata compensata dall’ipertrofia del papato? L’equilibrio della comunione è anch’esso un debito che noi abbiamo verso lo Spirito e perciò anche verso la storia.

Ma la *Lumen gentium* ha fatto di più. Non ha soltanto recepito il tema (già tornato in auge per merito dei papi Leone XIII e Pio XII) della Chiesa come realtà mistica, per rapporto al Cristo, di cui essa è “corpo”, e allo Spirito che ne è l’“anima”; ha fissato anzitutto lo sguardo sul modello originario della comunione: la Trinità (nn. 2-4; numeri ripresi e approfonditi da altri testi conciliari, soprattutto dall’*Ad gentes*, nei corrispondenti nn. 2-4). Dio è comunione; è famiglia; è amore. Tema diventato centrale, oggi! Va ripensato, perciò, il monoteismo: Dio è uno, ma non in quanto solitario, tanto meno in quanto assorbente ed escludente, bensì in quanto dono e comunicazione assoluta e totale di sé.

Rifondazione, pertanto, della stessa natura e missione della Chiesa (n. 1): partecipare e far partecipare alla comunione di Dio, e perciò anche alla fraternità universale.⁷

Conseguenze logiche:

1. preminenza della struttura carismatica (vocazioni, doni, ministeri) e della struttura sacramentale (anche per la fondazione e valorizzazione dei ministeri) su quella giuridica;
2. l’esercizio dell’autorità (o del potere) collocato dentro un contesto di carità, per impedire l’affermarsi di concezioni sacrali. I fattori o principi concreti di nascita e di sviluppo dell’ecclesialità vengono rivitalizzati e spiritualizzati; non si parla più, riduttivamente, di “tre vincoli” (come nella teologia della Controriforma: vincolo dogmatico, vincolo liturgico, vincolo istituzionale),⁸ ma di Parola (da ascoltare e proclamare), di Sacramenti (da celebrare) e di Ministeri (da offrire in servizio alla comunione).

La fase seguente al concilio, che è stata senz’altro una storia animata dallo Spirito, ha visto prendere rilievo due processi ecclesiali importanti. Un breve cenno su ciascuno.

1. *Primo*: vien detto “processo di soggettivizzazione progressiva” nella fede e nella Chiesa.⁹ Ha rischi e ambiguità: ma è un valore la crescita della soggettività, della coscienza e della libertà della persona. La comunione deve partire dalla persona, come in Dio. In Dio non c’è una “quarta” ipotesi (quaternità, vocabolo già noto nel Medio Evo); la natura o essenza comune alle tre divine persone non è una realtà a sé, consistente al di fuori delle persone: è immanente in ciascuna di esse.¹⁰ Così è e deve essere della comunione ecclesiale; essa non è una realtà “oggettiva”, nel senso di realtà esistente prima e fuori delle persone, nei confronti della quale le persone sarebbero ridotte a strumenti o a soggetti che solo contemplan, riconoscono, accolgono. I tre fattori divini della comunione (Parola, Sacramenti, Doni dello Spirito) chiedono la partecipazione attiva (sul modello dell’Alleanza, e più specificamente dell’Incarnazione) dei soggetti, sia individuali che collettivi. La comunione non è primariamente un fatto di “oggetti” sostantivabili, ... o di “predicati” che darebbero, solo essi, senso e significato alle frasi relative a dei soggetti viventi; si esprime, invece, soprattutto in soggetti attivi in rapporto reciproco fra di loro, ... interessa i verbi e gli avverbi... Non la Parola, ma l’*ascoltarla*, il *comunicarla*, l’*evangelizzarla* nella receptio-traditio vitale, dentro rapporti interpersonali; non il Sacramento, ma il *celebrarlo*, salendo dalla vita ad esso e discendendo verso la vita da esso, e tutti

⁶ Cf. la costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* di Pio XII, 30 novembre 1947 (in AAS 40, 1948,1-7).

⁷ La LG inizia col tema della Chiara sacramento, ma significativamente, non parla di “sacramento di salvezza”, bensì di sacramento di “comunione” («di intima unione con Dio e di unità del genere umano»).

⁸ Solo al n. 14 la LG richiama la dottrina dei “tria vincula”, ma per notarne l’insufficienza.

⁹ Se ne fa eco, per l’Italia, il documento preparato per il convegno di Loreto: *La forza della riconciliazione* (ed. Conferenza Episcopale Italiana, 1984, 2.3.3.a).

¹⁰ Cf. la condanna di alcuni errori attribuiti a Gioacchino da Fiore, nel concilio Lateranense IV (1215), in DS. 804: «in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas».

insieme; non il Dono-ruolo, ma il *riceverlo* dallo Spirito tramite i fratelli che lo trasmettono, e l'*esercitarlo* nello Spirito a servizio dei fratelli.¹¹

Si può notare qualcosa di analogo in ciò che avviene nel campo sociale e pedagogico: la società reale nasce da processi di socializzazione; e perciò, in qualche modo, essa deve sempre rigenerarsi a partire dai soggetti, coscienze e libertà.

A questo livello, il problema più sofferto, oggi, per la Chiesa e per la fede è quello della *identificazione parziale e a tappe*, in rapporto al modello ideale della pienezza rappresentata dalla fede della Chiesa. La comunione deve tener conto di soggetti che danno quasi tutti e quasi sempre consenso solo condizionato, parziale e con riserva.¹² A livello di soggettività non è facile, perciò, costruire classificazioni con gradi nettamente distinti; tanto meno tenersi fissi ad uno schema dualistico, che divida due gruppi radicalmente opposti: chi è dentro e chi è fuori della comunione; chi è nel consenso e chi nel dissenso.

2. *Secondo*: processo di *armonizzazione* che porti alla *comunità*, quale realtà ecclesiale ultima e in pienezza. La comunione nasce, si radica e si nutre nella persona; ma deve terminare nella comunità. Dopo il concilio, in un primo tempo, si è sviluppata l'affermazione della soggettività, cioè della ricchezza e varietà di ministeri e carismi, a tutti i livelli; ma oggi si torna ad avvertire la necessità di riaffermare le esigenze dell'unità, e cioè della *sintesi*. E il problema si fa concreto: quale il soggetto-luogo della ricapitolazione? quale il punto di confluenza di tutti i valori ecclesiali, dove di fatto sono possibili e legittimi di diritto la mutua verifica, il reciproco confronto e il vicendevole arricchimento, e tuttavia in modo che le persone permangano soggetti attivi della comunione e della ecclesialità? Emerge qui il discorso sulla *chiesa particolare*, e più ancora sulla comunità locale. A livello escatologico, la pienezza ecclesiale si realizza in quel soggetto ultimo che è la chiesa universale celeste; ma, a livello storico, la pienezza reclama passi progressivi di ricapitolazione, nell'ascesa verso il soggetto finale unico. Perciò si deve parlare di un progetto di chiesa universale storica, storicamente universale in quanto fraternità di chiese sorelle, in quanto «comunione e comunità di comunità particolari».¹³

E come per rapporto al mistero della Trinità sono esistite due teologie, quella orientale che ascende all'unità di Dio partendo dalla pluralità delle Persone, e quella occidentale che discende verso le Persone partendo dall'unità della natura divina, così, analogamente, è avvenuto ed avviene per l'ecclesiologia: nel primo millennio e nel terzo, che (anche per merito del Vaticano II) si sta inaugurando con prospettive ecumeniche, si afferma la teologia che sale verso l'unità della chiesa universale partendo dalla pluralità delle chiese e delle tradizioni particolari; invece dal Medioevo ad oggi sembrava prevalere (almeno nell'occidente cattolico) la teologia che discende verso le chiese locali a partire dalla chiesa universale. Importante, a questo proposito, il paradigma teologico fornito dal n. 2; della *Lumen gentium*: la chiesa universale *vive nelle* chiese particolari (queste sono, dunque, dei soggetti che in qualche modo la realizzano in pienezza); essa, però, anche deriva e *attinge dalle* chiese particolari (queste sono, perciò, anche dei soggetti parziali, vale a dire parti di un tutto più grande, e devono quindi integrarsi e, per così dire, sommarsi alle altre, a tutte, affinché ne risulti l'universalità storica della Chiesa); e, proprio per questo, le singole chiese particolari devono ricevere e darsi forma modellandosi sull'icona della chiesa universale.¹⁴

L'insistenza attuale sul processo ascendente (dalle micro-realizzazioni di ecclesialità su su fino alla grande Chiesa universale) viene sorretta dalla rivalutazione del grande principio, sopra accennato, della Alleanza, soprattutto in quanto specificatosi nel mistero della Incarnazione. La parte umana, quella di cui è simbolo Maria, legittimamente va sottolineata: come Cristo, così la Chiesa è frutto anche dell'umanità e non solo di Dio (Gesù è vero figlio di Maria, ed anche per questo può essere riconosciuto vero figlio di Dio). La Chiesa è Sposa, che dà del proprio e partecipa attivamente al mistero delle nozze con lo Sposo. Perciò, anche il fare

¹¹ Tale lo spirito (ed anche la lettera) dei due testi conciliari: *Dei verbum* e *Sacrosanctum concilium*.

¹² Il citato documento della CEI, *La forza della riconciliazione*, ne parla ai nn. 1.2.2 e 2.3.3. Ne avevo già trattato in *Presenza Pastorale* 6 (1977), «Nuovi orizzonti ecclesiali e senso di appartenenza alla Chiesa, oggi», pp. 49-63.

¹³ È giudizio comune che l'ecclesiologia esplicita del Vaticano II sia quella universalistica, ma che in profondità il concilio promuova l'ecclesiologia della "chiesa locale". Per una bibliografia iniziale sulla teologia della chiesa locale, cf. *Presenza Pastorale* 38 (1968) 505-516 e 41 (1971) 213-242 (a cura di M. Mariotti), e *Vita e Pensiero* 4-5 (1971) 155-183 (a cura della stessa autrice).

¹⁴ Il testo latino è laconico, ma profondo; parla di chiese particolari ad imaginem ecclesiae universalis formatae e dice di esse: in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit.

comunione e il fare comunità sono valori autentici se coinvolgono pienamente la parte umana, e cioè assumono i processi di comunicazione, di socializzazione e di identificazione, che storicizzano dentro il mondo dell'uomo la comunione divina che è stata offerta alla Chiesa.

In questo orizzonte di forme molteplici e diverse di realizzazione storica della ecclesialità diventa sempre più necessario il *criterio della analogia*, per l'applicazione del termine "Chiesa" alle singole realtà. Problema assai dibattuto è infatti quello delle condizioni indispensabili perché si dia veramente Chiesa, perché un determinato soggetto possa dirsi Chiesa. Ci si chiede: *Chi* è Chiesa? Solo la diocesi (posto che senz'altro almeno la diocesi possa e debba essere riconosciuta "chiesa particolare" a pieno titolo)? O anche la parrocchia? E le piccole comunità di base? E i gruppi, almeno là dove e quando in essi si celebra l'eucaristia?

La risposta a tali interrogativi è possibile solo se si tien conto che il termine "Chiesa" è un termine analogo; ogni realizzazione concreta di fatto ne evidenzia bene alcuni aspetti, ma ne lascia anche in ombra alcuni altri. Ad esempio, l'aspetto di comunione umana intensa e partecipativa si rende maggiormente presente nelle comunità di base; ma la pienezza dei beni salvifici si trova nella diocesi; eppure, a sua volta, anche la diocesi non dispone della garanzia dell'infallibilità.

Tuttavia, il problema più vivo è quello del riferimento alla Chiesa particolare, in concreto alla diocesi e al vescovo locale, quale primario ed indispensabile *punto di confluenza visibile e di sintesi e armonizzazione* di qualsiasi valore ed esperienza ecclesiale. Se la comunione deve costituire comunità, perché si realizzi storicamente l'ascesa verso la Chiesa universale escatologica, è nella tappa storica della Chiesa particolare, dove sta il vescovo, che deve convergere ogni sforzo di sintesi dei molteplici valori di fede e delle diverse esperienze ecclesiali. Senza questi traguardi di un "già" anticipatore dell'*escaton*, le mini-realizzazioni di Chiesa darebbero luogo a degli atomi dispersi senza orientamento verso il "non ancora", o a dei ghetti vaganti senza il legame necessario con tutte le altre espressioni di ecclesialità.

Celebrare l'eucaristia non può voler dire un ridursi a mangiare per conto proprio, e tanto meno a celebrare se stessi; deve piuttosto esprimersi come un anticipare il banchetto finale della comunione dei santi. È necessario, dunque, che anche a livello simbolico si renda effettiva l'intenzione di approdare a momenti di sintesi e di ricapitolazione, che spingano più in avanti e più in alto ogni tappa di realizzazione già compiuta di Chiesa.

2. La diakonia: fra la testimonianza e la missione

La comunione come la intende il Vaticano II è ampia quanto l'universo e la storia; infatti, viene collocata sotto lo specchio-icona della Trinità.¹⁵ Si può dire che il recente concilio, come del resto lo sviluppo del movimento ecumenico a livello mondiale, ha scosso tutto il popolo cristiano e lo ha rimesso in "stato di missione" verso l'uomo, verso il mondo.

«Unità della Chiesa per l'unità del genere umano», dice un progetto dell'organismo teologico del Consiglio Ecumenico della Chiesa, "Fede e Costituzione".¹⁶ La "*koinonia*" dentro la Chiesa - potremmo tradurre - va finalizzata alla "*koinonia*" dentro l'umanità e la storia. Questo il senso della *Lumen gentium* (già nel n. 1, ma soprattutto nel cap. 2°, dove il popolo messianico è prospettato essenzialmente come "popolo missionario") dell'*Ad gentes* e della *Gaudium et spes*, per nominare solo i testi principali del concilio.

Allora, logicamente, la "diakonia" torna ad emergere in una dimensione più ampia e più decisiva: la comunione interna deve esprimersi in servizio della comunione esterna; deve tradursi in "martyria" (testimonianza pienamente vissuta e pienamente significativa), e in "missionarietà".

¹⁵ Si tratta degli Atti della Conferenza mondiale di "Fede e Costituzione", Lovanio 1971; ed. italiana presso la Dehoniane, Bologna 1972.

¹⁶ I primi numeri della LG (2-4, ai quali come sopra si diceva, corrispondono gli analoghi nn. 1-4 della *Ad gentes*) collegano il mistero della Chiesa al mistero del Padre, Figlio, Spirito Santo. Cf. B. FORTE, *La chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984.

La riflessione post-conciliare ha dovuto approfondire gli aspetti impegnativi di questa svolta missionaria e diaconale della Chiesa. Fra le molte cose dette o rimesse in discussione, mi permetto di sottolineare tre punti soltanto.

1. Anzitutto: la chiarificazione della *duplice dimensione della missione* e quindi del servizio della Chiesa nei confronti dell'umanità.¹⁷ Il fine della Chiesa, vale a dire ciò in vista di cui essa deve essere "sacramento", ossia "segno e strumento", è al tempo stesso qualcosa di *escatologico* e di *storico*. Perché così è stata disegnata la missione di Gesù, per rapporto al Regno di Dio: Gesù, da una parte, lo ha annunciato e preparato come un evento futuro, realtà oltre la storia, ma, d'altra parte, lo ha anche anticipato in germe, dentro la storia.

Le due animazioni della missione e della diaconalità della Chiesa devono convivere, intrecciarsi mutuamente, fecondarsi a vicenda; le due testimonianze devono fondersi in una sola. Nel popolo di Dio alcuni (soprattutto i religiosi, ma non solo essi!) sono chiamati a testimoniare soprattutto la comunione celeste, il superamento di ogni limite storico, quando veramente «tutti saranno "uno" in Cristo», oltre tutte le barriere di casta, cultura, sesso, età od altro; la loro testimonianza sarà pertanto anche particolarmente critica e di contestazione nei confronti di ogni eventuale arresto e di ogni eventuale idolatria dei passi storici compiuti o del cosiddetto Ordine stabilito. Altri, invece (prevalentemente i laici, ma non solo essi!) sono chiamati ad evidenziare la forza di lievito e di fermento del Vangelo, a delineare prefigurazioni storiche, anticipi e parabole della comunione celeste, già qui dentro i limiti e i conflitti della storia.¹⁸ Spesso le due anime (così fanno anche i testi conciliari) vengono configurate come tensione, dinamica tra "escatologia" e "storia", oppure tra "trascendenza" e "incarnazione". Bello l'orientamento sintetico del cap. 4° della *Lumen gentium* che parla di *speranza da incarnare anche nelle strutture storiche*; perché tutto permanga e progredisca (e non solo diventi) in qualità di speranza, e cioè parabola del regno, rimando ad un oltre e ad un sopra definitivo.¹⁹

Del resto la storia della santità nella Chiesa disegna molto bene l'espressione concreta di tale preoccupazione di testimoniare l'aldilà nella reale "diakonia" storica, in risposta a tutte le necessità umane, anche quelle corporali. La salvezza cristiana è sempre stata concepita come salvezza integrale; essa coinvolge anche il corpo, appunto perché assume la storia in vista dell'eternità.

2. Secondo: *la speranza deve tradursi in soggetti vivi e in progetti storici*. Non basta diffondere fuori di sé segni e promesse, o dispensare strumenti e aiuti; bisogna realizzare in se stessi (persone cristiane singole, ma - ed è questa la sottolineatura specifica del concilio - anche la Chiesa in quanto tale, e perciò le singole chiese nella loro concretezza storica) il "segno" e la "promessa", in modo anche globale e sintetico, per farsi totalmente "dono" e "strumento" a servizio dell'umanità. La diakonia va iscritta nella vita del credente e della chiesa; in ogni comunità deve diventare quasi "forma" del proprio esistere. Dire chiesa dovrebbe voler dire "servizio".²⁰

¹⁷ Cf. i nn. 8-9 di *Ad gentes* e soprattutto la *Gaudium et spes* nn. 21, 34, 38, 39, 43. Cf. C. MOLARI, «Storia e Regno di Dio: problemi teologici e conflitti pastorali prima e dopo il concilio», in S. DIANICH-R. TURA (a cura di), *Venti anni di Concilio Vaticano II*, Borla, Roma 1985, pp. 10-70.

¹⁸ Insisto, nel testo, nell'affermare che "non solo essi", cioè non solo i religiosi devono evidenziare l'aspetto escatologico, né solo i laici quello storico. Tutta la Chiesa deve esprimere l'anima monastica e l'anima laicale, la trascendenza e l'incarnazione; si parla, infatti, oggi, di dimensione laicale e di dimensione escatologica della Chiesa, e non solo di "stato dei laici" o laicato, e "stato dei religiosi". Certo, fa problema questo accentuare simultaneamente la dimensione generale e le specializzazioni particolari.

¹⁹ Cf. LG n. 35 e *Gaudium et spes* n. 38.

²⁰ La LG n. 1 (e poi nn. 9, 48) parla di *Chiesa sacramento*, ossia "segno e strumento", non solo quindi di Chiesa che amministra sacramenti. Concorda la *Dei verbum* che, al n. 8, intende la "tradizione" o trasmissione della Parola come vita intera della Chiesa: «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, trasmette a tutte le generazioni *tutto ciò che essa è, e tutto ciò che essa crede*». Anche un testo recente ed ufficiale dell'Alleanza Riforma Mondiale (Ottawa e Ginevra 1982) dice in fondo la stessa cosa: «La chiesa rende testimonianza a Dio non solo proclamando l'Evangelo, ma con tutto il suo essere e la sua vita»; cf. l'edizione italiana, *Chiamati ad essere testimoni dell'Evangelo oggi*, ed. Claudiana, Torino 1984, p. 50.

Da qui l'importanza di quello che viene indicato come il problema missionario per eccellenza: *l'inculturazione*, ossia l'incarnazione del vangelo nell'umano concreto dei singoli tempi e spazi.²¹ Lo sforzo attuale della Chiesa cattolica nel suo insieme segue tale orientamento. Così pure le varie conferenze episcopali, e cioè i gruppi di chiese particolari delle diverse nazioni o continenti, sono alle prese col problema della ricerca e realizzazione di una "nuova icona", o nuova immagine, o "nuovo modo di porsi" in quanto Chiesa, nei confronti del contesto umano in cui ci si trova a vivere'.²² Come tratteggiare la diakonia, il servizio, nel nuovo volto, nella nuova immagine concreta della Chiesa?

3. Terzo: il processo missionario chiede a tutti di sapersi in qualche modo continuamente *rigenerare*; immette in un itinerario di "ecclesiogenesi", che si scandisce almeno nelle tre seguenti tappe fondamentali: evangelizzazione, celebrazione del culto e dei sacramenti, testimonianza della vita. Ma il ciclo di tali tappe deve riprendere sempre da capo, quasi a vera forma circolare, per modo che l'ultima tappa, la testimonianza della vita, in quanto impegno integrale per l'uomo, per la sua liberazione e per la sua promozione, costituisca, a sua volta, per così dire un nuovo punto di partenza, la base per una ripresa dell'evangelizzazione (si parla appunto di "pre-evangelizzazione").²³

Ma questo discorso ha riaperto, per suo conto, il problema toccato in precedenza, della progressione accidentata nei gradi di identificazione con la fede e con la Chiesa; questa volta, però, si parla in termini di "appartenenza" o di "incorporazione" a tappe o a gradi.²⁴ Il problema di una comunione concreta si fa sempre più grave, se, come è doveroso, si intende misurarlo con le situazioni così frequenti dei conflitti, delle riserve, dei condizionamenti, dei dissensi parziali, delle più diverse difficoltà che impediscono di scandire i passi in modo lineare. La diakonia per la koinonia non può essere un'operazione facile; anzi richiede, più di ieri, estrema delicatezza. Lo stile del servizio alla pace non può considerarsi carisma spontaneo, tanto meno miracoloso; deve esprimersi anche come competenza acquisita, come specializzazione maturata quale frutto di molteplici cure: di preghiera, di studio, di sperimentato esercizio, di cooperazione attiva con molte altre forze, dentro la Chiesa o le comunità, ma anche attingendo da fuori, dalle scienze umane.

3. Il ministero specifico dei diaconi

Le considerazioni precedenti conducono all'affermazione di una specialissima urgenza di *nuova forma diaconale* nella Chiesa, proprio perché la comunione della e nella Chiesa sia a servizio della comunione della e nella umanità, in vista del Regno di Dio, dove ogni comunione sarà perfetta.²⁵

²¹ Cf. AA.VV., *Evangelizzazione e culture* (Atti del Congresso internazionale di missionologia, Pont. Univ. Urbaniana), Roma 1976; AA.VV., *Inculturazione. Concetti, problemi, orientamenti*, C.I.S., Roma 1979; cf. pure C. MOLARI, a.c., p. 11, n. 3.

²² Questo il senso degli sforzi della Chiesa dell'America Latina, da Medellin (1968) a Puebla (1979) e della stessa Chiesa italiana nei suoi piani pastorali, e soprattutto nei suoi due Convegni (1976 sulla promozione umana, e 1985 su "Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini").

²³ Per la ecclesiogenesi, cf. L. BOFF, *Ecclesiogenesi*, Borla, Roma 1978; per il grande tema-problema della evangelizzazione, cf. la voce corrispondente di D. VALENTINI, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline 1977, pp. 470-490, con ampliamenti ulteriori nel *Supplemento I*, (1982) pp. 1978-1985.

²⁴ Già la LG, al n. 13, introduce la nuova prospettiva, che impegna a considerare i gradi e le tappe dell' "appartenere a" e dell' "essere orientati a" piuttosto che l'opposizione riduttiva tra il semplice "essere dentro" (membri) e il semplice "essere fuori" (non membri). Ma il problema oggi è diventato acuto, perché esistono riserve e condizionamenti nei gradi di appartenenza. Cf sopra le note 9 e 12.

²⁵ La bibliografia sul Diaconato è senza numero, ormai. Mi permetto di segnalare soltanto le opere più significative alle quali ho fatto riferimento nello studio del presente tema. Anzitutto, va segnalata l'opera principale a cui tutti ormai attingono: K. RAHNER-H. VORGRIMLER (a cura di), *Diakonia in Christo. Ueber die Erneuerung des Diakonates*, Freiburg-Basel-Wien, 1962. Dalla precedente riprende qualche articolo l'altra opera: P. WINNINGER-Y. CONGAR, *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, Paris 1966; trad. it. *Il diacono nella Chiesa e nel mondo di oggi*, ed. Gregoriana, Padova 1968. Per altre pubblicazioni rimando alla ricchissima e documentatissima opera di P. BELTRANDO, *Diaconi per la Chiesa*, Istituto Propaganda Libraria, Milano 1977 (si tratta di una tesi di dottorato in teologia, in cui l'Autore esamina tutto l'iter del dibattito sul ripristino del diaconato, con esame analitico prezioso dell'immensa letteratura sul tema). Più recenti: S. ZARDONI, *I diaconi nella Chiesa*, ed. Dehoniane, Bologna 1983; (senza bibliografia); AA.VV., *Il diaconato permanente*, Ed. Dehoniane, Napoli 1983; (Atti di un convegno promosso dalla Pontificia Università Lateranense). Altri ragguagli sono forniti da H. M. LEGRAND, *Bulletin d'ecclésiologie* (le diaconat: renouveau et théologie) in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1985) 101-124.

Ribadisco, però, l'aspetto pratico del problema. Concilio e cammino ecumenico concordano nel far pensare che spetta al fronte pastorale e missionario delineare con scelte concrete la nuova forma storica della Chiesa, e in particolare la nuova forma di diakonia. I teologi non possono dire molto; la riforma non è una questione di pura deduzione logica, e nemmeno può essere progettata a tavolino.

La teologia post conciliare ha indicato soltanto alcune premesse molto generali, quasi a tracciare l'orizzonte delle possibilità e non scegliendo tra modelli concreti. Il campo delle applicazioni va esplorato "facendo la verità", sperimentando, verificando i vari tentativi, confrontando criticamente le varie esperienze tra loro e con quelle del passato, antico o più recente, anche con quelle di altre confessioni cristiane. Ma allora, quali le principali indicazioni di orientamento che ci può fare oggi la teologia? Concentro l'attenzione su alcuni punti.

1. Anzitutto, dal concilio Vaticano II risulta l'importanza di concepire anche il soggetto del ministero ordinato come un "corpo di Pastori", vale a dire come un *soggetto* in se stesso, ed intrinsecamente, *comunione*. La funzione pastorale (o - come si diceva ieri - il ministero gerarchico) è stata affidata da Cristo a una "famiglia di Pastori". Il Vaticano II ribadisce l'affermazione già fatta dal Vaticano I, che parla anzitutto dell'episcopato quale "corpo di Pastori" come del soggetto unitario posto da Cristo a guidare la sua Chiesa. Unico e singolare è solo Cristo: Pastore e Pietra della Chiesa in modo singolarissimo, irripetibile, indivisibile; quali vicari della sua opera pastorale Cristo non ha preposto alla sua Chiesa dei "singoli", dei soggetti isolabili, divisi atomisticamente, bensì una "famiglia", una "comunità", una "comunione" di Pastori. Solo per questo è stato posto Pietro e il papato, "affinché l'episcopato (ossia il corpo dei Pastori) restasse nei secoli uno e indiviso".²⁶

Tutto ciò che si opera nella Chiesa, soprattutto nell'ambito sacramentale fa riferimento al modello della "incorporazione", ossia dell'inserimento in una famiglia-comunione-corpo. Lo si è sempre detto espressamente del battesimo: esso incorpora nella comunione sociale, nel corpo della Chiesa; l'eucaristia si sa che è seno-apice della comunione ecclesiale. Ma il Vaticano II ha esplicitato questa stessa direzione anche per rapporto al sacramento dell'Ordine. L'ordinazione, *anzitutto*, inserisce nel corpo dei Pastori; e perciò configura a Cristo Pastore; e perciò ancora conferisce una grazia specifica.²⁷ Del resto la grande teologia scolastica ha sempre indicato nel modo seguente la scalarità in ascesa nell'efficacia dei sacramenti: il primo effetto di ogni sacramento è *ecclesiale* (inserimento in una "situazione", sempre di comunione, dentro la Chiesa); viene dopo quello *crisialogico* (di conformazione specifica a Cristo); e solo alla fine quello *teologale* (di specifica relazione con la vita divina, o vita trinitaria). E così si dà logica corrispondenza inversa rispetto alla discesa delle cause che agiscono nel sacramento: è Dio Colui che primariamente opera; ma Dio agisce attraverso Cristo e Cristo agisce attraverso la Chiesa.

Una postilla. Poiché, ormai, il sacramento dell'Ordine viene presentato come sacramento che nella sua pienezza conferisce l'Episcopato, di per sé si potrebbe parlare equivalentemente di sacramento dell'Ordine e di sacramento dell'Episcopato; e perciò i gradi o forme di partecipazione (presbiterato e diaconato) potrebbero essere detti gradi o forme di inserimento nell'Episcopato, ossia nel corpo episcopale, nella famiglia dei Pastori, cioè dei vescovi.

Inoltre la sottolineatura dell'aspetto comunitario del ministero pastorale (o episcopale) comporta altre varie conseguenze. Ad esempio, si dovrà evidenziare maggiormente la trascendenza della realtà del "carisma" pastorale, rispetto alle realizzazioni dei singoli suoi concreti portatori; solo molti, e attraverso svariate accentuazioni o sottolineature, possono meglio contribuire a manifestare le ricche potenzialità del dono offerto alla Chiesa nel ministero ordinato; solo ricapitolando espressioni molteplici della ricchezza della "pastoralità" in un corpo di Pastori, in una comunità viva di ministri episcopali, si renderà un po' di più palese la misteriosa e trascendente "pienezza" dell'Ordine Episcopale. Ne consegue, soprattutto per il nostro tempo, la convenienza di *specializzazioni* all'interno dello stesso "corpo" pastorale; non troppi vescovi tuttofare, non troppi preti tuttofare, non troppi diaconi tuttofare; ma, dentro al collegio episcopale, vescovi

²⁶ Il n. 18 della LG riprende quasi alla lettera l'introduzione della costituzione *Pastor Aeternus* del Vaticano I (DS. 3050-3051).

²⁷ Il n. 19 della LG dice: «Questi Apostoli (...) (Gesù) li costituì a modo di collegio o ceto stabile»; al n. 21: «È proprio dei Vescovi *assumere*, col sacramento dell'Ordine, nuovi eletti *nel corpo episcopale*»; e al n. 22, «uno è costituito *membro del corpo episcopale* in virtù della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica».

anche specificatamente competenti in questo o in quell'aspetto del ministero episcopale; dentro al presbiterio, preti altrettanto specializzati; e così pure dentro al "corpo diaconale", diaconi altrettanto specializzati.

In ogni caso, se il corpo dei Pastori deve disegnare la "forma" da offrire al gregge (secondo l'esortazione di 1 Pt 5,3: "forma facti gregis"), esso dovrà esprimere tale forma anzitutto nel segno della comunione, della fraternità, del corpo, della famiglia: presentarsi come modello di koinonia, nella diakonia; di sintesi dei carismi, di ricapitolazione dei doni di Dio.

2. A questo punto si inserisce la questione della specificità del *diacono*, del *diaconato* quale "corpo o comunione dei diaconi". La lezione della storia è molto complessa, tanto che nemmeno la teologia dei "gradi" (cui fa ricorso il magistero, anche quello più recente dal Vaticano II in poi) può risultare del tutto soddisfacente. Una tradizione lunga e consistente, dunque, predilige l'ottica della "subordinazione" ordinata e progressiva: al di sotto della pienezza del ministero (= Episcopato) si dà una prima partecipazione ad essa nel presbiterato, e poi, più sotto ancora, una seconda nel diaconato. Si parla cioè di gradi.

Ma la teologia ecumenica (ad esempio il discorso sul Ministero che è contenuto nel citato documento di Lima, il BEM) preferisce parlare soltanto di "forme diverse" di ministero, non di "gradi".²⁸ Che cosa pensare? Non si può, certo, trascurare la prospettiva della subordinazione; nella logica di ogni buon ordinamento, la gerarchizzazione dei compiti è elemento importante. E tuttavia sembra giusto fissare piuttosto l'attenzione sulla *specificità* dei compiti. Ebbene, possiamo dire che, a livello pratico, è in atto una legittimazione critica del ruolo diaconale orientata a mettere in risalto anzitutto e soprattutto la complementarità dei due principali settori in cui deve esplicitarsi il ministero ordinato, o ministero dei Pastori (o dei vescovi). Le riflessioni cui ha aperto la strada lo studio approfondito di J. Colson sembrano ancora le più adeguate, in questo campo, e le più seguite di fatto.²⁹ Secondo tale lettura teologica, il ministero (o diakonia generale) del Vescovo (= la pastoraltà in pienezza) è relativo a due ambiti: quello più propriamente *sacerdotale* e quello più propriamente *diaconale*; il primo esprime più direttamente la rappresentanza di Dio e di Cristo (lo Sposo che dà e si dà alla Chiesa), fa agire "in persona Christi", mette in atto gli "eventi" divini per cui viene costruita la Chiesa (la Parola, nel Culto e nel Sacramento); il secondo esprime piuttosto la partecipazione della Sposa (la Chiesa), fa agire "in persona Ecclesiae" (intesa come comunità), fa assumere l'apporto umano in vista dell'Alleanza, anticipa e predispone la parte dell'uomo e verifica l'effetto del dono di Dio, quasi prolungando la funzione dell'Antico Testamento (e di ciò che paradigmaticamente ad esso può essere riferito), in specie del simbolo del Battista, e più ancora di Maria. Prete e diacono rappresenterebbero le due mani del vescovo, o meglio le sue due personificazioni o partecipazioni complementari; anzi disegnano i due ambiti, le due grandi finalità della missione della Chiesa: garantire il legame con la comunione dei santi, quella escatologica, ma anche impegnare la speranza in disegni anticipatori qui nella storia. In altre parole, la fraternità storica dovrebbe esprimersi quale segno e prefigurazione di quella vita di "figli nel Figlio" che vivremo dentro la vita trinitaria, in Cielo. Il ministero pastorale deve presiedere, dunque, in ambedue i compiti della Chiesa: per far ricevere e far crescere quei doni divini, nei quali in Cristo ci viene offerta la figliolanza divina; e per manifestare, in una vita di fraternità, l'anticipo della vita celeste.

Che, di fatto, il presbiterio e i presbiteri abbiano lungo i secoli assorbito un po' tutti i compiti pastorali è una questione storica (che, d'altra parte, non può essere giudicata solo negativamente). È altrettanto certo, tuttavia, che resta tuttora molto difficile disegnare spazi per una collocazione ottimale del diaconato, inteso come "corpo" o "famiglia diaconale" effettivamente specializzato nell'espressione della dimensione di diakonia, dentro una chiesa particolare. Si tratta, infatti, non tanto di ritagliare un posto per singoli diaconi dentro l'area dell'esercizio pastorale dove sono impegnati singoli preti-parroci, regolando l'armonizzazione delle due competenze con criteri di subordinazione o meno. Si tratta piuttosto di dare consistenza a un "corpo" significativo di diaconi, vera famiglia diaconale dentro la comunità diocesana, ossia la chiesa particolare, accanto e in sintonia col "corpo dei presbiteri", o "presbiterio"; corpo entro il quale sia inserito

²⁸ Cf nel BEM i nn. 19-33 del testo sul Ministero; tutto il capitolo va sotto il titolo di "Le forme del ministero ordinato".

²⁹ Cf soprattutto di J. COLSON, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris-Brügge 1956; *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Paris-Brügge 1960 (trad. it., *La funzione diaconale alle origini della Chiesa*, Roma 1960); anche l'opera collettiva, sopra citata, *Diakonia in Christo*, contiene due contributi dello stesso autore. Cf. per il dibattito intorno alle tesi del Colson, il citato volume di P. BELTRANDO, pp. 79-96 e pp. 114-120.

anche il Vescovo quale membro del corpo episcopale di tutta una regione ecclesiastica, ossia una concreta comunione di chiese locali, perché anche il corpo diaconale sia inserito nel corpo episcopale. Il Vescovo, espressione del collegio episcopale, dovrebbe vivere profondamente dentro le due comunità pastorali della sua propria chiesa, quella presbiterale e quella diaconale. Si tratta di realizzare “comunione” tra diversi complementari “corpi pastorali”.

3. L'orientamento oggi prevalente è quello che insiste sulla diakonia nel *versante che dà sull'uomo*, sui concreti bisogni umani. Anche in questo caso, però, si tratta sempre di opzioni che investono le scelte della prassi. In certe chiese antiche il diaconato ha finito per esprimere una funzione prevalentemente culturale, o comunque sempre interna alla liturgia; più in sussidio ed assistenza della dimensione “sacerdotale”. Oggi, invece, un po' dappertutto si preme sull'importanza del fronte del servizio all'uomo, della speranza che chiede di incarnarsi nella storia; diremmo, del versante “laicale” del diaconato più che non immediatamente di quello “sacerdotale-rituale”.

Il mondo invoca dalla Chiesa segni di speranza, pretende di verificare che i frutti della Parola e del Sacramento possono essere disegnati nella vita. Non si tratta, con ciò, solo di qualcosa di previo o di apologetico; si tratta di qualcosa che riguarda lo svolgimento e il complemento della stessa sacramentalità. Il concilio mette più volte in relazione il Sacramento, soprattutto l'eucaristia, con l'impegno del laicato cristiano; i segni sacramentali, compiendo la Parola, disegnano, e nel simbolo già in qualche modo attuano la trasfigurazione del mondo, che è chiamato a trascendersi da materiale in umano, da umano in divino. Gesù non ha soltanto parlato in parabole, non ha solo promesso: ha posto anche dei segni-sacramenti che in abbozzo costituivano già degli anticipi di una realtà nuova: guarigioni, consolazioni, miracoli di risposta alle domande di salvezza anche le più semplici e le più umili, impegno per la causa della giustizia e della liberazione dei poveri nei confronti dei prepotenti. La diakonia o ministerialità concreta deve, perciò, rimanere in stretto legame con la liturgia, perché è anche la vita che deve esprimere il segno-simbolo offerto dal sacramento.

A questo punto, appaiono legittime alcune sottolineature che qua e là si fanno. Se, infatti, nel terzo mondo, la diakonia - come si dice - viene provocata soprattutto all'urgenza delle cosiddette opere di misericordia corporale, nel nostro mondo occidentale sembrano farsi sempre di più urgenti le opere di misericordia spirituale. In alcuni paesi europei, di fatto, si spinge verso un diaconato che curi prevalentemente l'universo della misericordia spirituale (consiglio, assistenza, cultura cristiana, comunicazione dentro la Chiesa e tra Chiesa e società, fermentazione spirituale degli operatori nei vari servizi sociali, il volontariato, il settore della gratuità...).³⁰ In ogni caso, il diaconato è chiamato in causa proprio per dare risposta e servizio a quel mondo umano che resta ancora fuori della stessa possibilità remota della fecondazione evangelica, là dove cioè non esiste ancora l'umano o è già difficile l'umanizzazione.

4. Resta da risolvere il problema dell'aspetto *specifico* che dovrebbe distinguere la ministerialità del diacono da quella di tutte le altre forme esistenti o possibili nella Chiesa, da quella dei cosiddetti “ministeri di fatto” (campo oggi amplissimo) a quella dei ministeri “istituiti” (lettorato ed accolitato). Se dal punto di vista dell'oggetto, ossia dell'ambito del servizio, sembra che, oggi almeno, si tenda ad accomunare diacono e laico cristiano (si sostiene infatti che l'istituzione e la presenza attiva di diaconi favorirebbe migliori rapporti e più forti legami tra clero e laicato dentro ogni singola chiesa locale; ed è legittimo che si sia insistito e si insista anche su questo valore, ossia sul superamento delle distanze dentro la Chiesa), tuttavia non è possibile trascurare il fatto che il diacono partecipando del sacramento dei Pastori (Episcopato), deve pur riflettere nel proprio ruolo un carattere specifico. Orbene, il carisma dei Pastori, in qualsiasi forma o grado esso si realizza, implica sempre un qualche compito di guida e di “principio di unità e di armonizzazione”; più che il “fare” gli compete il “far fare”, guidare tutti i ministeri esistenti perché ne risulti una ministerialità ecclesiale e armonica; carisma della sintesi, non sintesi dei carismi.³¹ Il vescovo, ovviamente, può e deve rendere maggiormente evidente, nella funzione di “principio visibile di unità”, anche l'espressione concreta della “autorità”. Al presbitero pure deve essere partecipata tale funzione. Quanto al diacono, pare invece, almeno a

³⁰ Ho potuto vedere, in questa direzione, alcune riflessioni di uno specialista per l'area germanica, il prof. Heinrich Pompey.

³¹ Significativo, a tal proposito, il n. 16 della LG, che parla del vescovo in termini di «economista della grazia spirituale», in quanto «offre o fa offrire l'Eucaristia; in quanto ogni celebrazione è diretta o “regolata” da Lui; a Lui spetta “regolare” l'amministrazione dei vari sacramenti ... E siamo dentro la trattazione del “compito sacerdotale”!

prima vista, che faccia problema, anzi costituisca quasi un paradosso, l'essere "guida autorevole"; il nome di "servo" sembrerebbe escludere qualsiasi aspetto di "autorità". Ma forse sta proprio qui, in questo paradosso, la provvidenzialità dell'attuale recupero della funzione autonoma del diaconato nella Chiesa. La Chiesa, infatti, esce ora da una lunga stagione in cui ha evidenziato molto la via del potere, sia sul fronte pastorale che su quello missionario; a volte legittimamente e con equilibrio, a volte con eccessi che l'hanno avvicinata troppo ai modelli, ai sistemi e ai metodi della società politica. Oggi la Chiesa torna alla felice possibilità di evidenziare la novità dello stile di Cristo, che è stile del Servo; essa deve battere la "via del servizio", ma anche proporre il modello cristiano del vivere l'autorità come servizio. Toccherà forse al corpo diaconale, dentro alle singole comunità o chiese locali, il compito di evidenziare la nuova forma di presenza della Chiesa nel mondo?

La ministerialità è diventata, oggi, una dimensione generica e diffusa, e perciò spesso equivoca; esistono molti ministeri e servizi nell'ambito della società civile, conseguenza di vecchi modelli, un tempo suscitati dallo Spirito ed offerti dalla Chiesa, con i suoi santi e i suoi profeti, e che poi sono passati legittimamente nella società civile, disegnando esigenze strutturali per una qualsiasi convivenza umana; esistono i servizi e ministeri "di fatto" dentro la Chiesa, come ricchezza di esperienze e di iniziative di cristiani generosi, soprattutto nell'ambito del volontariato.³² Non spetta, dunque, al diacono (né come singolo né come corpo o comunità diaconale) il monopolio della ministerialità. Quello che la *Lumen gentium* all'inizio del cap. 4° (n. 30) dice dei "sacri Pastori" deve valere, per la sua parte, anche del corpo dei diaconi: «Sanno di non essere istituiti da Cristo per assumere in sé soli tutta la missione salvifica della Chiesa, ma che il loro eccelso compito è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro ministeri e carismi in modo che tutti cooperino concordemente all'opera comune». Sì, presiedere alla ministerialità, ma presiedere evidenziando il carattere del servizio anche nel *modo* di coordinare, di guidare, di promuovere. E qui l'inventiva deve aprire spazi immensi! Animare coll'esempio, precedendo gli altri nella generosità dell'impegno, fornire competenze, incoraggiare, far conoscere le esperienze degli uni agli altri, reclamizzare in senso evangelico il bene fatto per aprire nuove sorgenti di creatività, evidenziando le infinite potenzialità del "non potere" dentro il corpo pastorale della Chiesa particolare (vescovo e presbiterio). È per questo che al diacono si potrà e si dovrà riconoscere, poi, un compito importante dentro la liturgia. La celebrazione liturgica, sia in quanto culto sia in quanto accoglimento della grazia salvifica, implica necessariamente anche la parte della comunità, della Sposa: questa deve congiungere la sua propria oblazione reale ed effettiva a quella di Cristo, deve impegnare la sua disponibilità a vivere e a tradurre in carità operativa, fuori del momento liturgico, il dono ricevuto dallo Sposo.³³ Il diacono (e, nell'intera Chiesa particolare, la "famiglia diaconale", l'insieme comunione di tutti i diaconi) dovrebbe diventare il segno espressivo e dinamico per eccellenza della partecipazione e della "parte" reale della comunità, Sposa di Cristo.

Non tocca alla teologia arrivare a soluzioni concrete. Tuttavia, si comprende bene quanto lavoro ci sia ancora da compiere perché la Chiesa nelle sue singole chiese particolari disegni la nuova icona di Chiesa serva e spoglia di potere, di Chiesa proprio per questo fattasi più presente e più intima dentro l'uomo e la storia. Si comprende bene quanto si debba soprattutto fare a livello di spiritualità, La nuova icona non la si costruisce solo attraverso riforme di struttura (nemmeno riformando la struttura del sacramento dell'Ordine), bensì provvedendo soprattutto la riforma nello spirito, nel modo di sentire e di vivere le realtà di comunione e di servizio dentro la Chiesa, per il mondo.

³² Anche i testi ufficiali parlano ormai di "ministeri di fatto" oltre a quelli "istituiti". Cf. il documento della CEI su *Evangelizzazione e ministeri* (1977). Per una bibliografia su tale problema, cf. L. SARTORI (a cura di), *I ministeri ecclesiali oggi*, Borla, Roma 1977.

³³ Il n. 10 della LG dice: «i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, *concorrono all'oblazione dell'Eucarestia*» (e cita Pio XI e Pio XII). Al n. 11 precisa: «partecipando al sacrificio eucaristico (...) offrono a Dio *la vittima e se stessi con Essa*» (anche qui si cita Pio XII).