

Associazione Viandanti • Rete dei Viandanti

Convegno

UN BUON PASTORE

Per un nuovo ministero ordinato

Bologna 30 settembre - 1° ottobre 2023

PASCI LE MIE PECORE

Flavio Dalla Vecchia¹

Un recente saggio di Martin Ebner² mostra che né le istituzioni dell'Antico Testamento, né il suo culto hanno determinato la struttura della comunità sorta dall'annuncio dell'evangelo. Ciò significa che i primi cristiani hanno dovuto ricorrere a un nuovo linguaggio per esprimere le funzioni che differenziavano i membri della Chiesa al suo interno.

Se si leggono le tradizioni evangeliche, una riflessione sul ministero è piuttosto limitata: Gesù associa al suo ministero i discepoli, ma quando li manda è solo per l'annuncio del Regno. E quando lo si interroga sull'esercizio dell'autorità nella comunità egli mette al centro un bambino (cf. Mc 9,33-37), oppure parla di servizio, non di potere (cf. Mc 9,35-45). Tale terminologia è applicata esemplarmente all'esistenza e alla missione di Gesù, così che ogni cristiano che si pone alla sua sequela è chiamato a realizzare la propria vita in una dimensione *diaconale/ministeriale*.

Il libro degli Atti e le lettere del Nuovo Testamento non mostrano una struttura uniforme e lo stesso termine *apostolo* (in alcuni passi riservato solo ai 12) assume in Paolo una prospettiva diversa. Esistono i presbiteri, ma anche altre funzioni ministeriali (cf. Ef. 4,7-16).

La terminologia sacerdotale è applicata a Cristo nella lettera agli Ebrei e altrove al popolo radunato (come mostra la ripresa di Es 19,1-6 in 1Pt 2,5.9; Ap 1,5-6; 5,9-10). In 1Cor è la comunità stessa ad essere intesa come tempio (cf. 3,16-17); mentre invece la struttura della comunità di Qumran riproduce in pratica quella descritta nella Torah per l'accampamento al Sinai. La comunità cristiana, pur ammettendo al suo interno distinzioni di ruoli, non presenta una codificazione precisa, insistendo invece sul vocabolario del servizio, sulla fioritura di carismi che Dio genera nella comunità, sulla vita come vero culto spirituale (cf. Rm 12,1-9; 1Cor 12-14; Ef 4,1-15).

Quale chiesa nel NT?

Il termine *ekklesia* occorre solo in Matteo collegato al ministero di Gesù. Il vocabolo è preso dalla tradizione biblica, ma la sua semantica è determinata anche dalla sua accezione in ambito greco: l'*ekklesia* ha un ruolo ben definito nella *polis*. Passando dal testo di Mt 16 alle lettere paoline (sia quelle autoriali sia quelle pseudepigrafe) si nota lo slittamento del

¹. Presbitero della Diocesi di Brescia. Docente di Sacra Scrittura (Studio Teologico Paolo VI e Istituto Superiore di Scienze Religiose - Brescia) e di Lingua e Letteratura ebraica (Università Cattolica - Milano).

Membro del Consiglio di Presidenza dell'Associazione Biblica Italiana. Parroco di Santa Maria in Silva (Brescia). Membro del Gruppo di Riflessione e Proposta (Grp) di Viandanti.

² M. Ebner, *La Chiesa ha bisogno di sacerdoti? Un accertamento a partire dal Nuovo Testamento*, (Gdt 454), Queriniana, Brescia 2023.

termine dalla comunità locale (quindi si parla di *chiese*) a un uso che le ingloba tutte, che culmina nella concezione di una chiesa universale (tendenza evidente in Colossesi ed Efesini).

Val la pena di richiamare Alfred Loisy: «Le Christ n'avait pas fondé une hiérarchie de domination, mais une hiérarchie de dévouement, de service».

Scopo di Gesù non era fondare una santa comunità separata, ma radunare Israele! Nello stesso tempo non mancano prese di posizione di Gesù relative ai rapporti tra coloro che, avendo accolto il suo annuncio e la sua chiamata alla sequela, ora costituiscono un gruppo che condivide il suo stile di vita.

In Mt 18 si trova il cosiddetto *discorso ecclesiale o comunitario*, che sembra indirizzarsi direttamente ai pastori, per aiutarli nell'organizzazione e nel funzionamento delle loro chiese. Non sono tuttavia qui esposte regole rigide, quanto piuttosto le caratteristiche fondamentali della comunità che si fonda sull'insegnamento di Gesù: sequela, fraternità e sororità. Il discorso si divide in due parti: la prima parte, introdotta dalla domanda dei discepoli, tratta dei *piccoli* (18,1-14), mentre la seconda riguarda il fratello che pecca (18,15-35). Ogni società presenta ruoli e ranghi che distinguono le persone: la risposta di Gesù sulla necessità di diventare come *bambini* (18,3-4) rappresenta una sfida ai postulati sociali e religiosi del suo tempo, ma in pratica di ogni tempo. Da notare che il bambino non aveva né status né importanza sociale; dunque l'insistenza non è tanto sulla semplicità o l'innocenza del bambino, bensì sulla disponibilità a diventare socialmente insignificanti alla luce del regno di Dio. Il discorso è caratterizzato da grande realismo: quella alla quale Gesù pensa non è una comunità di puri, ma di *perdonati* (18,15-35); è una comunità:

- in cui il rango non decide della priorità (18,19-20);
- che si preoccupa di coloro che sono deboli nella fede (oppure si sentono emarginati), affinché la condotta di chi è più saldo sia per loro esemplare e non li induca al peccato (lo *scandalo*: 18,6-10);
- che è attenta a chi si è smarrito, come un pastore è attento a ogni singola pecora del suo gregge (18,12-14).

Un approfondimento ulteriore si trova nel dialogo tra Gesù e i discepoli sull'esercizio dell'autorità/potere:

⁴² Allora Gesù, chiamatili a sé, disse loro: «Voi sapete che coloro che sono convinti di governare sulle genti le assoggettano al proprio dominio e i loro grandi impongono su di esse il proprio potere. ⁴³ Non è così però tra voi! Anzi, chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore (*diakonos*), ⁴⁴ e chi vuole essere primo tra voi sarà schiavo (*doulos*) di tutti. ⁴⁵ Anche il Figlio dell'uomo, infatti, non è venuto a farsi servire (*diakonethenai*), ma a servire (*diakonesai*) e dare la sua vita come riscatto per la moltitudine» (Mc 10,42-45).

²⁴ Poi sorse anche una disputa fra loro, su chi di loro dovesse essere considerato il più grande (*meizon*). ²⁵ Ed egli disse loro: «I re delle genti le governano, e quelli che hanno potere su di esse si fanno chiamare benefattori (*euergetai*). ²⁶ Ma non così, voi! Anzi chi fra di voi è più grande diventi come il più giovane (*neoteros*); e chi comanda come chi serve (*diakonon*). ²⁷ Chi è più grande, infatti, chi è adagiato a mensa o chi

serve? Non è forse chi è adagiato mensa? Io però sono in mezzo a voi come colui che serve (*diakonon*)» (Lc 22,24-27).

Il linguaggio è chiaro: dalla sequela non consegue un potere, ma una disposizione al servizio. È interessante che Luca inserisca la disputa sulle precedenze nella comunità nel contesto della Cena, il cui memoriale è uno degli ambiti che caratterizzano la vita delle comunità descritte negli Atti degli Apostoli. Se poi si legge il resoconto della Cena presentato da Giovanni, emblematico è il gesto della lavanda dei piedi, che F. Nault chiama *asacramento*, intendendo che esso è «il rito della crisi del rito», l'atto rituale che manifesta la subordinazione di ogni rito alla relazione etica; anche in questo caso è l'agire di Gesù che determina le relazioni tra coloro che lo seguono (Gv 13,14: «Se dunque io, il Signore e il Maestro, vi ho lavato i piedi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri»).

I Dodici e la missione di Gesù a Israele

Tutti i vangeli mostrano un gruppo scelto, che condivide lo stile di vita di Gesù e che farà da ponte tra la missione di Gesù e quella della comunità che lo proclama Messia e Salvatore.

Riguardo a questo tema, si deve tener conto dei problemi sollevati dalla ricerca sul Gesù storico³ che esigerebbero pure una trattazione sociologica sul movimento di Gesù⁴. Ci limitiamo solo a rilevare alcuni tratti evidenti del gruppo che si riunisce attorno a Gesù: anzitutto egli è il leader indiscusso del gruppo, costituitosi con il suo appello a una radicale adesione all'irruzione della signoria di Dio; tale origine ne mette in luce la dimensione escatologica, che si esprime nella costituzione dei Dodici entro la più ampia cerchia dei seguaci e nella proclamazione della signoria di Dio;⁵ si tratta in ogni caso di una cerchia della quale fanno parte sia uomini che donne, in cui le regole di purità - così accentuate nell'ebraismo dell'epoca, e in alcune sue frange addirittura portate all'eccesso⁶ - non rappresentano una discriminante, se non per la loro rilevanza etica (e non rituale);⁷ la Torah di Mosè resta il punto di riferimento (cf. Mt 5,17-20), benché Gesù ne presenti una peculiare interpretazione su temi specifici quali il sabato o il divorzio; fondamentale è inoltre l'insistenza sull'amore del prossimo, che culmina nella rinuncia alla violenza e nel comandamento di amare i nemici.⁸

³ Rinvio in particolare a J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 3. Compagni e antagonisti*, Queriniana, Brescia 2003.

⁴ Pionieristico il contributo di G. Theissen, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, Claudiana, Torino 1979; Id., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987.

⁵ J.P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 3. Compagni e antagonisti*, cit., p. 169: «L'intenzione fondamentale di Gesù nella creazione dei dodici sembra essere stata di più ampio raggio rispetto al provvedere semplicemente un esempio permanente di discepolato. La sua intenzione, evidentemente, corrispondeva al nucleo della sua proclamazione a Israele: la venuta del regno di Dio, che avrebbe stabilito definitivamente il suo dominio su un Israele restaurato».

⁶ Cf. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, pp. 415-453; J. Maier, *Il giudaismo del secondo Tempio*, op. cit., p. 273: «[nel giudaismo del secondo Tempio], anche se con differenziazioni all'interno dei singoli gruppi, si sviluppò sempre più fortemente la distinzione tra puro e impuro, tra profano e sacro, in processi di estensione ad ambiti extra-culturali di norme in sé e per sé vincolate al culto. [...] proprio queste pratiche divennero uno dei mezzi più efficaci di differenziazione sia tra gli stessi gruppi giudaici sia [...] tra ebrei e non ebrei».

⁷ P. Sacchi, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), pp. 138-145.

⁸ Cf. E.W. Stegemann-W. Stegemann, *Storia sociale del cristianesimo primitivo*, EDB, Bologna 1998, pp. 357-358.

Gesù e il suo gruppo frequentano senza alcuna riserva le sinagoghe in giorno di sabato (cf. Mc 1,23.39; 3,1; 6,2 ecc.), così come partecipano alle feste di pellegrinaggio a Gerusalemme (cf. Gv 2,23; 5,1; 7,2-11; 10,22) e si recano al tempio; ma l'episodio della purificazione del tempio (Mc 11,15-17 e par.) e i pronunciamenti di Gesù sullo stesso (Lc 13,34-35 = Mt 23,37-39; Mc 13,2; 14,58; 15,29; Gv 2,19; At 6,14.) evidenziano un rapporto critico con quell'istituzione, sebbene in ciò egli non rappresenti un'eccezione nel I sec. della nostra era. Gesù non nega il valore del tempio nella struttura religiosa d'Israele e l'importanza del tempio nella pratica effettiva della religione ebraica non va sottostimata: era infatti il luogo in cui espiare i peccati, il luogo dei sacrifici; là, infatti, i sacerdoti avevano il compito di macellare gli animali secondo le norme prescritte. Tali pratiche avevano un'efficacia in sé: l'offerta per il peccato attuava il perdono dei peccati (Lv 4,26.31.35; 5,10.13.16.18), la colpa era rimessa e la giusta relazione con Dio ristabilita. Gesù però offre il perdono dei peccati senza la mediazione sacerdotale, senza alcuna prassi sacrificale: l'incontro con lui, che apre alla fede nell'irruzione del regno di Dio, ristabilisce la relazione con Dio.

Possiamo infine notare che nessun atto di culto è attribuito specificamente a Gesù, neppure nel tempio dove lui e i suoi si recavano; né mai Gesù rivendica per sé qualifiche sacerdotali. Inoltre, le uniche parole di Gesù relative al ministero, o a funzioni entro la comunità, mettono al centro il linguaggio del servizio (*diakonia/douleuein*: cf. Mc 9,35; 10,42-45 e par.; Gv 13,16; 15,20), che però nei vangeli «definisce nello stesso tempo l'esistenza del discepolo di Gesù e l'adempimento di funzioni speciali nella comunità».⁹ Tale terminologia è applicata esemplarmente all'esistenza e alla missione di Gesù, così che chiunque si pone alla sua sequela è chiamato a realizzare la propria vita in una dimensione *diaconale/ministeriale*. Ciò non significa che entro questa compagine diaconale non si diano funzioni e ministeri stabili che strutturano la comunità.

Quale strutturazione ecclesiale da Atti e Paolo?

Uno sguardo anche solo sommario alle narrazioni dei primi passi della vicenda cristiana può vedere spassionatamente che l'autore della prima storia della chiesa non dà rilevanza all'aspetto strutturale, bensì alla missione che parte da Israele e culmina in una dimensione universale, come già si enuncia in At 1,8: «Riceverete forza quando lo Spirito santo scenderà su di voi e sarete miei testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria, fino all'estremo limite della terra».

Riprendo la tesi 19 proposta da M. Theobald: «Secondo il NT l'*unità della Chiesa* non va pensata a partire dalla sua organizzazione o dal suo carattere istituzionale, ma dal suo fondamento teologico (teo-cristo-pneumatologico): è la chiamata dei credenti tramite l'*unico* Dio e Padre, la relazione "dei molti" per mezzo dell'*unico* Signore Gesù Cristo, la loro rivitalizzazione tramite l'*unico* Spirito (Ef 4,1-7)».¹⁰

In tal senso, il ministero nella Chiesa non garantisce la sua unità o la rende sicura, ma la serve e la attesta, come ben chiarisce il passo di Ef 4,1-7:

⁹ J. Delorme, *Il ministero e i ministeri secondo il Nuovo Testamento*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1977, p. 463.

¹⁰ M. Theobald, *Dienen statt Herrschen. Neutestamentliche Grundlegung der Ämter in der Kirche*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2023, p. 70.

«Io dunque, prigioniero nel Signore, vi esorto. Comportatevi in modo degno della chiamata che avete ricevuto, con ogni umiltà e mitezza, con magnanimità, sopportandovi a vicenda nell'amore, avendo a cuore di conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace, per formare un solo corpo e un solo spirito, come in una sola speranza avete ricevuto la vostra chiamata. Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio e Padre di tutti, che trascende, permea e abita in tutte le cose. A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo».

Al contempo, è importante rilevare che, sempre nell'epistolario paolino, questa unità si manifesta come pluralità:

«C'è diversità di carismi (*charismatôn*), ma uno solo è lo Spirito; c'è diversità di prestazioni (*diakoniôn*), ma uno solo è il Signore; c'è diversità di iniziative (*energematôn*), ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione dello Spirito per il bene comune».

L'unità, per Paolo, è sempre *unità nella pluralità*, oppure «unità *tramite* pluralità»; ciò esclude l'uniformità: *diversi doni, ma un solo Spirito*. Chiaramente Paolo sta parlando alla chiesa locale (intesa come corpo di Cristo, cf. 1Cor 12; Rm 12), ma questo vale anche per la chiesa universale: l'immagine delle membra del corpo è stata vista da Cullman in rapporto alle singole chiese con i loro specifici carismi; tema da rivalutare dopo la *Dominus Jesus* del 2000.

Per i 12 non c'è successione, dato che l'elenco ministeriale paolino in Ef 1,11-13 non parla di *al di sopra*, ma *nella* chiesa; così anche 1Cor 12-14. Si veda Gal 1,1 sull'apostolicità di Paolo: non una nomina da parte di esseri umani (cf. Ef 4,11: «[il Risorto e asceso] ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri»); quindi non la successione ai 12.

Da notare poi l'insistenza paolina sui *carismi*, la cui funzione è quella di *edificare*, cf. 1Cor 12,7; 14,1-5.12.

Ci sono poi i presbiteri, il cui ruolo è da chiarire, ma nello stesso senso. Di grande importanza è l'esortazione che l'autore degli Atti mette in bocca a Paolo mentre saluta i presbiteri di Efeso: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, dove lo Spirito Santo vi ha costituiti *episcopi*¹¹ per *pascere* la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata per mezzo del proprio sangue (quello del Figlio)» (At 20,28). L'uso di *pascere* nel senso biblico segnala certamente una figura di autorità ma, se letta alla luce di Gv 10 e di Ez 34, non è un potere, ma una *diakonia*.

Come si giunge al ministero? In At 6, i *sette* sono diaconi? o la narrazione illustra il percorso necessario per produrre un mutamento della struttura ministeriale? Nel passo non vi è alcun riferimento alla prassi di Gesù: si descrive invece una chiesa che vive nel tempo e che incontra nuove situazioni. In seguito, quando si parlerà di diaconi, ci si riferirà a questo testo (lo stesso si è fatto con altri testi in relazione a episcopi e apostoli). Le nuove configurazioni trovano un fondamento *teologico e cristologico*, ma non si identificano.

¹¹ *Episcopo* non ha ancora il senso tecnico successivo; qui: «colui che osserva, sorveglia».

Aggiungo anche una breve riflessione su quella parte del *corpus paulinum* che riflette un ulteriore sviluppo della consapevolezza ministeriale nella chiesa. Al centro non c'è più l'annuncio (il *kerygma*), ma il *depositum* e la *traditio*, elementi che hanno caratterizzato lo sviluppo cattolico e che, tenendo conto delle nuove situazioni in cui versano le comunità ecclesiali richiedono un ripensamento:

«Per questo ti ho lasciato a Creta: perché tu metta ordine in quello che rimane da fare e stabilisca alcuni *anziani* in ogni città, secondo le disposizioni che ti ho dato. Ognuno di loro sia irreprensibile, marito di una sola donna e abbia figli credenti, non accusabili di vita dissoluta o indisciplinati. Il vescovo infatti, come amministratore di Dio, deve essere irreprensibile: non arrogante, non collerico, non dedito al vino, non violento, non avido di guadagni disonesti, ma ospitale, amante del bene, assennato, giusto, santo, padrone di sé, fedele alla Parola, degna di fede, che gli è stata insegnata, perché sia in grado di esortare con la sua sana dottrina e di confutare i suoi oppositori» (Tt 1,5-9).

Come altrove, nelle Pastoralì (cf. 1Tm 3,2-7; 3,8-13) si espongono le qualità di coloro che svolgono un ruolo di guida nella comunità; l'apostolo si serve di elenchi che - come mostra il confronto tra i testi - hanno essenzialmente carattere generale e soprattutto mettono in risalto qualità umane che riflettono una deontologia professionale ben attestata nell'etica ellenistica. In effetti, si tratta di criteri per individuare i membri della comunità adatti ad assumere un ufficio, ma che riflettono una schema stereotipo di doveri, in cui manca un'impronta specificamente relativa al ministero e persino specificamente cristiana, osservazione quest'ultima che non va colta come limite di tali cataloghi, bensì in tutta la sua portata: chi guida la *ekklēsia* è anzitutto una persona che gode di buona reputazione nel suo ambiente sociale per le sue qualità umane e appunto tale stima di cui gode fa sì che il suo ufficio ecclesiale sia autorevole entro la comunità e nello stesso tempo contribuisca a favorire il gradimento della stessa all'esterno. Va notato che l'ufficio risalta anzitutto come designazione ecclesiale e non come vocazione divina; esso scaturisce dal bisogno della chiesa di dotarsi di guide autorevoli e competenti; la costituzione nell'ufficio è opera di discernimento prima ancora che di elezione.

Anzitutto si espongono i criteri per i presbiteri. Il primo criterio (*irreprensibile* cf. v. 7 e 1Tm 3,10; i diaconi) fornisce al responsabile della comunità un presupposto importante per agire senza vincoli verso l'interno (contro gli eretici) e verso l'esterno (gli estranei alla fede); in gioco è la buona reputazione del candidato necessaria a non mettere in discredito il suo ruolo e l'efficacia dei suoi interventi.

Marito di una sola donna, cf. 1Tm 3,2.12 e 5,9 (vedove); l'interpretazione tradizionale ha seguito diverse piste, vedendo sia la proibizione di risposarsi al presbitero che fosse rimasto vedovo sia il divieto della poligamia (in questa linea si poneva la traduzione CEI 1972: «sposato una sola volta»), ma nel contesto sembra preferibile vedere nell'espressione - qui tradotta alla lettera - l'esigenza che il presbitero sia un marito irreprensibile e ciò rappresenta in ambito greco-romano una qualità che mette in evidenza un tratto specificamente cristiano: a fronte di una società in gran parte dissoluta, soprattutto nei ceti più elevati, l'etica cristiana fin dall'inizio vede nella famiglia un ambito fondamentale in cui far risaltare la novità di vita richiesta dall'adesione al vangelo. Nello stesso senso va

compreso il riferimento alla condotta dei figli: anche la famiglia del presbitero deve godere della giusta considerazione sociale, e questo criterio risulta importante soprattutto verso l'esterno della chiesa; va inoltre riconosciuto che, dimostrando di saper guidare la propria famiglia, il presbitero attesta pure la propria idoneità a dirigere la comunità cristiana.

Si passa poi al vescovo (*episkopos*). Nelle pastorali non c'è una chiara distinzione tra il ministero di episcopi e presbiteri, così che anche qui si passa dall'elenco dei criteri dei primi a quelli del secondo senza soluzione di continuità. Anche il vescovo dev'essere irreprensibile, quale amministratore (*oikonomos*) di Dio: sembra di poter vedere qui riflessa l'immagine della chiesa quale casa di Dio, il cui ordinamento è dato da Dio; l'immagine dell'amministratore può confermare la tendenza dell'autore della lettera a vedere nella comunità guidata dal vescovo l'ideale di comunità cristiana. A questa prima caratteristica seguono due brevi elenchi in cui si rigettano anzitutto taluni vizi e si decantano poi determinate virtù (vv. 7-8). Senza entrare in merito alle specifiche caratteristiche, va osservato che ci si concentra sulla probità e sulla rettitudine della guida, ma pure sulle sue qualità relazionali, quasi a indicare che il candidato, oltre a una vita aliena dal vizio, deve sviluppare quelle virtù che gli consentono di rendere la *casa di Dio* ambito in cui si intrecciano relazioni fraterne e solidali.

Solo al v. 9 siamo messi a confronto con le caratteristiche specifiche delle guide. Decisivo è il legame vescovo-parola: nel suo ministero deve anzitutto risaltare la sua adesione «alla parola degna di fede» (*pistu logu*), mostrando dunque l'importanza che in queste lettere è assegnata alla trasmissione e preservazione del deposito della fede, di cui è ora garante chi svolge un ruolo di guida nella chiesa. Risalta inoltre la catena della trasmissione: la parola degna di fede è quella conforme all'insegnamento (*didachē*), con cui si definisce senza dubbio quanto l'apostolo ha consegnato a coloro che ha designato; la fedeltà a tale parola rende il ministro capace a sua volta di *esortare nella sana dottrina*, espressione quest'ultima tipica delle lettere pastorali (cf. 1Tm 1,10; 2Tm 4,3) che qualifica la dottrina ecclesiale in opposizione a «chi diffonde un'altra dottrina» (1Tm 1,3; 6,3), si allontana dalla verità (2Tm 4,4) o «contesta», come nel nostro versetto. Si tratta della «dottrina di fede ortodossa alla quale l'autore delle lettere pastorali si sente vincolato e che deve difendere dagli altri - cioè falsi - maestri» (L. Oberlinner). L'esortazione e la confutazione con cui termina questo brano non è un esercizio intellettuale: la parola degna di fede non è solo garantita nella sua trasmissione dalla competenza dottrinale del presbitero o del vescovo, ma anche da una vita esemplare che manifesta la piena adesione alla volontà di Dio; quindi la rettitudine che da tale dottrina *sana* promana è essa stessa esortazione e confutazione in vista della preservazione del deposito della fede.

Un cammino aperto

Alla luce del breve percorso proposto, mi sembra opportuno segnalare che non basta riprodurre modelli sperimentati o codificare strutture che man mano hanno fornito alla chiesa la possibilità di far permanere nel tempo l'impulso iniziale. Se per la Chiesa attuale, come in vari momenti ha richiamato papa Francesco, il Concilio resta una bussola, allora ritengo sia opportuno riprendere dal Concilio un modello, sul quale ha riflettuto Leonardo Boff: «la Chiesa è diventata popolo»; se in Gv 1,14 «la Parola è diventata carne», Boff

rimarca che nel suo contesto latino-americano «la Chiesa è diventata popolo»; come il Figlio di Dio si è abbassato fino a diventare un essere umano, così la testimonianza delle comunità di base latino-americane mostra che una chiesa gerarchica borghese si è abbassata unendosi ai poveri e ha dato loro voce e responsabilità nella lotta per la liberazione: così è diventata popolo. E chi opera in essa serve *nel e per* il popolo. Non è forse questo il tempo in cui la Chiesa (le chiese) europea sta vivendo la sua fine nella sua visione tradizionale? E se in questo contesto secolare e di diaspora si facesse tesoro di quanto affermava il Concilio?

Tutti i cristiani infatti, dovunque vivano, sono tenuti a manifestare con l'esempio della loro vita e con la testimonianza della loro parola l'uomo nuovo, di cui sono stati rivestiti nel battesimo, e la forza dello Spirito Santo, da cui sono stati rinvigoriti nella cresima; sicché gli altri, vedendone le buone opere, glorifichino Dio Padre (58) e comprendano più pienamente il significato genuino della vita umana e l'universale legame di solidarietà degli uomini tra loro (AG 11,1)

Le strutture della Chiesa non sono fine a sé stesse, ma hanno funzione di servizio. Col cambiare dei tempi, cambiano anche le strutture. Il cambiamento di strutture accompagna la chiesa fin dai suoi inizi. Secondo gli Atti degli Apostoli il collegio degli apostoli era alla guida della comunità di Gerusalemme, sostituito dal collegio dei presbiteri sotto la guida di Giacomo, fratello del Signore. La *Didaché* reagisce nel 100 d.C. al sorgere di contrasti per la compresenza da un lato di profeti e apostoli di passaggio e dall'altro di episcopi e diaconi residenziali e cerca di passare da una struttura carismatica a una struttura ufficiale. L'autore delle Lettere Pastorali nel II secolo intende rivitalizzare l'ordinamento presbiterale, mentre cerca di stabilire l'ufficio di episcopo come un *primus inter pares*. Il *Corpus ignatianum*, sempre nel II sec., prosegue in questa direzione, quando propugna la carica/posizione di un solo Vescovo (mono-episcopato). E il resto della storia va in questo senso, almeno fino alla Riforma del XVI sec.

Oggi la chiesa vive anche una crisi strutturale, perché il modello occidentale non rispecchia le situazioni ecclesiali divise nel mondo, perciò sarebbe indispensabile anche riflettere sulla dimensione ecumenica che tale situazione coinvolge. Che cosa è successo con gli anglicani diventati cattolici? Come vivere la Cena-eucaristia in contesti plurali? C'è poi una chiesa cattolica che ha integrato in sé tradizioni orientali, ma continua a non riflettere sul ministero dei coniugati.

Da chiedersi infine – ma non come semplice problema d'appendice – quale posto attribuire alle donne nel ministero. La narrazione evangelica non associa le donne al ministero gesuano, sebbene siano parte della sua compagnia (cf. Lc 8,1-13). È poi singolare che la profetia del Risorto di cui è protagonista Maria Maddalena (in Gv 20), sia del tutto sottaciuta in 1Cor 15; eppure tutti gli evangelisti assegnano un ruolo chiave alle donne negli episodi successivi alla morte di Gesù, visto che solo quelle sapevano dove era stato sepolto. L'omissione paolina non è molto diversa da quell'intervento (per diversi interpreti una glossa successiva) che in 1Cor 14,33-35 proibisce alle donne di parlare nell'assemblea; affermazione che contrasta con quanto l'apostolo aveva scritto in 11,5, dando per scontato che le donne possano *profetizzare*, cioè intervenire nell'assemblea con

la loro parola; sta di fatto che Paolo in generale dà ampio spazio alle donne: cf. Rm 16,1-2.3.6-15; Gal 3,28; Fil 4,2-3; Col 4,15; Fm 1-2.

Un paradosso nella chiesa cattolica attuale: una decisione papale assai autorevole afferma che la chiesa non ha la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale.¹² Sarebbe però interessante considerare il grado di fondamento di un'affermazione così netta, tenendo conto che nella chiesa cattolica la questione è stata posta solo in tempi recenti e che le affermazioni papali hanno essenzialmente cercato di bloccare qualsiasi discussione. Il magistero che ha dichiarato concluse le discussioni ha ottenuto solo il contrario e, almeno su alcuni temi, sta ora camminando (con molta circospezione). Così la riflessione sull'introduzione del diaconato femminile sembra intenda superare alcune tensioni emergenti: questa indagine può essere significativa a livello di gestione ecclesiale, ma non è sufficiente di fronte al giudizio biblico-teologico.

La questione femminile è diventata il banco di prova teologico: questo riguarda sia le relazioni ecumeniche sia una ermeneutica delle fonti che si lasci interrogare anche dalla contemporanea comprensione dei ruoli sessuali e di genere; che il sacerdozio al tempo di Gesù fosse solo maschile è un dato storico; ma se si legge l'epistolario paolino non si trova mai una identificazione tra il suo ruolo e quello sacerdotale del tempio, piuttosto come afferma in Rm 15,15-16, al centro sta il ministero di annunciare il vangelo:

«Vi ho scritto in parte con una certa audacia, ricordandomi di voi a motivo della grazia che mi è stata data da Dio ¹⁶perché io sia al servizio (*eis to einai me leiturgon*) di Cristo Gesù per le genti, adempiendo il sacro ministero (*hierurgunta*) di annunciare il vangelo [R. Penna: *comportandomi come sacerdote dell'evangelo*], affinché l'oblazione (*prosphora*) delle genti sia ben accetta, santificata nello Spirito Santo».

A questo ministero Paolo non associa solo uomini; come già accennato, ha come collaboratori Aquila e Priscilla (Rm 16,3), ma oltre a questi si menzionano donne che hanno ruoli ben definiti nelle comunità cristiane: Febe (16,1-2), probabilmente latrice della lettera ai Romani e «a servizio (*diakonon*) della comunità che si trova a Cencre»; così pure Giunia, associata ad Andronico, ed entrambi qualificati come “insigni tra gli inviati” (*episemois en tois apostolois*). Nel testo di Rm 16 Paolo menziona nove donne e diciassette uomini, «ma se teniamo conto dell'effettivo impegno svolto a proposito dell'evangelo, il rapporto si inverte, poiché si tratta di sette donne (Prisca, Maria, Giunia, Trifena, Trifosa, Perside, e la madre di Rufo) e di soli cinque uomini (Aquila, Andronico, Urbano, Apelle, Rufo)» (R. Penna).

Ciò a cui si richiamano i Papi - recentemente anche Francesco - è una posizione teologica, che nella sua forma attuale si rifà a H.U. von Balthasar. Questa posizione teologica si basa su una ideologia della differenza sessuale ormai superata da tempo, la quale ipotizza che i generi abbiano caratteristiche del tutto opposte, con un ricorso altrettanto problematico ad archetipi del maschile e del femminile che vede quest'ultimo confinato nelle sue funzioni al ruolo domestico e materno. Nelle tematiche di genere la Chiesa istituzionale rischia spesso di ignorare le nuove prospettive di ricerca. Spesso noi

¹² Giovanni Paolo II, *Ordinatio Sacerdotalis* (1994).

prete continuiamo a pensare che la relazione tra i sessi sia quella tramandata dai nostri avi, anche perché questa mentalità permette di mantenere la posizione privilegiata che abbiamo. In fondo, doversi misurare con le conseguenze che le questioni di genere sollevano, implica non solo *volere* capire meglio di che cosa si tratti, ma per la natura di queste questioni, che riguardano proprio tutti, anche prendere posizione personale, spesso scomoda, circa la critica ai dispositivi di potere che si agiscono nei ruoli di genere.