



I preti regolari fanno parte del presbiterio?

DARIO VITALI, *Vita pastorale*, 5/2006, 51

La riflessione sul presbiterio pone un'ultima questione: chi fa parte del presbiterio? Unicamente i preti diocesani? Se sì, di che cosa fanno parte i preti regolari (membri di istituti di vita consacrata o quant'altro) presenti in diocesi? La questione non è risolta dicendo che appartengono al loro istituto. Da un punto di vista ecclesiologico, l'affermazione è tanto scontata quanto inutile. Lo dimostra una formulazione così estrema nella sua coerenza da risultare paradossale: se al presbiterio appartengono i preti diocesani, tutto il clero regolare andrebbe a comporre un soggetto a carattere universale, trans-diocesano, che sarebbe il presbiterio del papa! Il quale papa si troverebbe così ad avere due presbiteri: quello locale, composto dai preti della diocesi di Roma, in quanto vescovo della *Ecclesia romana*, e quello universale, composto da tutti i ministri ordinati delle famiglie religiose sparse sulla faccia della terra, in quanto sommo pontefice. Assurdo.

Ma la provocazione coglie un punto nevralgico della questione: se «nelle e a partire dalle Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale, esiste l'una e unica Chiesa cattolica» (cfr *Lumen gentium* 23); se la Chiesa universale si può configurare come «il corpo delle Chiese» (cfr Congregazione per la dottrina della fede, *Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione* 8), ciascuna con il proprio presbiterio, la collocazione dei religiosi presenta più di qualche difficoltà. Quando l'accento era dato unicamente all'universalità della Chiesa, la questione non si poneva: la collocazione dei religiosi era garantita dall'istituto dell'essenze, che durante i secoli è andato imponendosi in termini così vasti da diventare la norma e non l'eccezione. Questo sistema, tuttora vigente, deve essere ricompreso alla luce dei nuovi orientamenti ecclesiologici.

Ma, lungi dal cadere nella tentazione di liquidare l'intero impianto ecclesiologico come incongruo, bisogna prendere sul serio il fatto che un cambiamento di modello di Chiesa comporta anche un cambiamento di equilibri e relazioni all'interno della compagine ecclesiale. Non si vuole ipotizzare un inserimento forzoso dei chierici regolari all'interno di un quadro istituzionale a loro estraneo. Piuttosto, il modello ecclesiologico che discende dalla correlazione costitutiva tra Chiesa universale e Chiese particolari permette di comporre in una relazione equilibrata la presenza dei religiosi nella Chiesa, al di là del documento *Mutuae Relationes*, ironicamente ribattezzato “mutae relationes”. Nel fatto che le Chiese particolari non esauriscono in sé la Chiesa universale è dato uno spazio e una possibilità che esistano ministri ordinati non immediatamente incardinati a una diocesi e appartenenti a quelle realtà carismatiche che sono gli ordini, congregazioni, istituti di vita consacrata. In tal senso è diventato usuale parlare di “carisma del fondatore” di “carisma dell'istituto”. E un carisma, per quanto sorga generalmente nel Contesto di una Chiesa particolare, non si ferma ai suoi confini. La sua forza diffusiva dipende dalla capacità di rispondere alle situazioni per cui lo Spirito l'ha suscitato. Ne deriva che il carisma di un istituto ha una destinazione alla Chiesa universale: il riconoscimento della Santa Sede può essere letto anche come discernimento di un dono che lo Spirito ha suscitato per il rinnovamento della Chiesa, e non solo di una Chiesa particolare.

Se questo è vero, le comunità che nascono in ragione di un carisma specifico “possono” radicarsi su qualsiasi terreno ecclesiale. Ma l'innesto avviene nell'ordine della possibilità, legata alla libertà dello Spirito e alla fecondità di quel carisma, comunque soggetto al discernimento della Chiesa

locale in cui quella forma di vita intende radicarsi. Accolta in una Chiesa, quella comunità è chiamata a testimoniare il carisma che sta al fondamento della sua stessa esistenza, in un duplice riferimento: all'istituto, i cui superiori sono chiamati a custodire l'autenticità del carisma stesso, e alla Chiesa in cui vivono, dentro la quale devono manifestare l'efficacia del carisma che incarnano. In questo duplice riferimento si può capire anche la domanda iniziale: i chierici regolari sono legati all'istituto e alla sua regola per quanto riguarda la loro identità, ma si trovano anche inseriti nella Chiesa particolare in cui vivono e dove esercitano il loro ministero. Questa loro presenza in ragione del Carisma giustifica, a mio parere, anche l'affermazione di una loro appartenenza al presbiterio, che non riguarda solo i sacerdoti direttamente impegnati al servizio della diocesi: tutti sono di fatto impegnati per il bene della Chiesa locale, dato che il loro ministero ridonda a vantaggio di tutta la comunità ecclesiale, e non solo dell'istituto. Così essi sono fratelli con i fratelli, uniti dal vincolo sacra-mentale dell'ordine, associati al presbiterio per il tempo della loro permanenza in diocesi.

Ancora su preti religiosi e presbiterio
DARIO VITALI, *Vita pastorale*, 6/2006, 51

Nel numero scorso ho sostenuto l'idea che i sacerdoti religiosi residenti in una diocesi – anche se svolgono il loro ministero unicamente a servizio delle finalità dell'istituto cui appartengono – sono parte di quella determinata Chiesa particolare e del suo presbiterio.

L'affermazione si colloca al di là della dottrina, ormai accettata, che «i sacerdoti membri di un istituto religioso o di una società di vita apostolica, i quali dimorano in una diocesi ed esercitano, per il suo bene, qualche ufficio, sebbene siano sottoposti ai loro legittimi ordinari, appartengono a pieno o a diverso titolo al presbiterio di tale diocesi, dove hanno voce sia attiva che passiva per costituire il consiglio presbiterale» (Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri 26).

Poiché questa nuova relazione dei sacerdoti religiosi con la Chiesa particolare può essere un tassello non marginale della spiritualità diocesana, vorrei portare qualche contributo a favore di questa opinione teologica. Mi pare che la discussione si possa utilmente istruire intorno all'istituto dell'incardinazione.

Trattandosi di questione con forti implicazioni canoniche, bisogna partire dal Codice: «Ogni chierico deve essere incardinato o [aut] in una Chiesa particolare o [vel] in una prelatura personale, oppure [aut] in un istituto di vita consacrata o [vel] di una società che ne abbia la facoltà, in modo che non siano assolutamente ammessi chierici acefali o girovaghi» (CJC 265).

Nel testo le disgiuntive non sono tutte uguali: l'aut dice alternativa, il vel disgiunzione. Come a dire che esistono due possibilità di incardinazione: o (aut) nel presbiterio di una Chiesa particolare o (vel) di una realtà ecclesiale ad essa assimilabile, o (aut) in un istituto di vita consacrata o (vel) in una realtà ad esso assimilabile. Così l'incardinazione stabilisce un vincolo giuridico con una realtà – la Chiesa particolare o l'istituto di vita consacrata – che caratterizza anche il ministero e la spiritualità stessa di ogni presbitero.

E tuttavia i due tipi di incardinazione non sembrano configurare realtà pienamente corrispondenti. Per quanto il Codice parli di «incardinazione a una Chiesa particolare», è evidente che tale vincolo giuridico è richiesto in quanto si tratta di un ministro ordinato, che in forza dell'ordine è costituito come membro di un corpo, il presbiterio, al quale appartiene.

Il Direttorio (25, che cita PDV 17 e 74) è chiaro in proposito: «In forza del sacramento dell'ordine “ciascun sacerdote è unito agli altri membri del presbiterio da particolari vincoli di carità apostolica,

di ministero e di fraternità”. [...] Fraternità sacerdotale e appartenenza al presbiterio sono, pertanto, elementi caratterizzanti del presbiterio».

Ora, a meno di cancellare tutta la teologia del presbiterio, l'appartenenza a un istituto di vita consacrata non è assimilabile all'incardinazione a una Chiesa particolare, mancando il riferimento al presbiterio e al suo centro di unità, il vescovo. D'altronde, sempre il Direttorio 25 esclude l'esistenza di un presbiterio universale: «L'appartenenza a un concreto presbiterio avviene sempre nell'ambito di una Chiesa particolare, di un ordinariato o di una prelatura personale. A differenza, infatti, del collegio episcopale, sembra che non ci siano le basi teologiche per affermare l'esistenza di un presbiterio universale». Si ha la sensazione che l'incardinazione dei sacerdoti membri di un istituto sia come messa tra parentesi, perché non risponde alla tipologia del rapporto con la Chiesa particolare.

D'altronde, che l'incardinazione a un istituto sia altra cosa lo dimostra la storia: la clericalizzazione degli ordini dal Medioevo in poi e la loro configurazione ecclesiale secondo il sistema dell'essenzone è una delle cause che maggiormente hanno contribuito a indebolire la teologia del presbiterio.

E però, se il carisma di un istituto è un dono dello Spirito alla Chiesa, che contribuisce all'edificazione di una Chiesa particolare quando si radica in essa, cosa impedisce di pensare che il sacerdote membro di quell'istituto si trovi “a diverso titolo” a servizio della Chiesa particolare e possa essere configurato come membro del presbiterio? Anche se un'idea del genere domanda un riordino di molte prassi ecclesiali, soprattutto delle *mutuae relationes*.

Una questione che va risolta più a monte

DARIO VITALI, *Vita pastorale*, 7/2006, 51

Nel numero scorso ho avanzato l'ipotesi di un'appartenenza di tutti i ministri ordinati presenti in una diocesi all'unico presbiterio intorno al vescovo: anche un sacerdote membro di un istituto di vita consacrata, per il tempo che vive e opera in una Chiesa particolare, appartiene a quella Chiesa e a quel presbiterio.

Alla tesi si può opporre l'idea che gli istituti di vita consacrata non appartengono formalmente alla Chiesa locale e godono, anzi, dell'essenzone. La loro vita non sarebbe riconducibile né riducibile alla vita diocesana, dal momento che la destinazione del loro carisma supera i confini ristretti di una Chiesa locale per dedicarsi al servizio della Chiesa universale.

L'obiezione è senz'altro vera: solo raramente una fondazione si limita a un carattere unicamente diocesano. E, tuttavia, ogni comunità religiosa e il carisma per cui è sorta nella Chiesa si devono di norma storicizzare in un tempo e in un luogo: in ultima analisi, in tante Chiese locali, dove si stabiliscono e operano le diverse comunità. La regolazione dei rapporti proposta nella nota *Mutuae relationes* (14 maggio 1978) mostra che esiste tutta una serie di difficoltà che dipendono dalla difficile coniugazione tra due livelli di vita ecclesiale distinti ma non separati: quello della Chiesa locale e quello che fa riferimento alla Chiesa universale.

Ora, se manca una lettura ecclesiologica in grado di comporre le due prospettive, il rapporto non potrà che ridursi alla misurazione dei diritti e doveri, regolata canonicamente. Ma si sa che la questione, quando rimane sul piano giuridico, scade troppe volte in una difesa delle posizioni acquisite, misurate su un rapporto di forze che si risolve in un dialogo tra sordi.

La questione va risolta più a monte, sulla base di una figura di Chiesa che possa ricomporre il dissidio, sciogliendo l'interpretazione dicotomica tra Chiesa universale e Chiesa locale. Figura che, a mio parere, è contenuta in *Lumen gentium* 23: «I vescovi, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la una e unica Chiesa cattolica» (LG 23).

Il testo, se letto con serenità, può essere risolutivo del problema. Secondo la formulazione conciliare, infatti, si danno due dimensioni insopprimibili della Chiesa: universale e locale, per cui mai la Chiesa universale si ridurrà alla somma delle Chiese locali e mai le Chiese locali saranno unicamente distretti o circoscrizioni della Chiesa universale, ma sempre la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica in un determinato luogo.

Su tale corrispondenza si fonda la possibilità – come abbiamo più volte ripetuto – della spiritualità diocesana come forma originale di incarnazione della vita cristiana in un tempo e in un luogo. Scrivevo: «Ciò che connota la spiritualità diocesana è la sua storia, il suo retaggio culturale, il profilo di quella determinata *portio* del popolo di Dio, le sue tradizioni, il suo modo di vivere e di sentire la vita cristiana. Tutto ciò entra nel modo di essere cristiani e lo segna in modo originale e identificativo: una Chiesa non è un'altra, come una persona non è un'altra, pur essendo tutte Chiese, come le persone sono tutte persone. Di questa Chiesa uno assume i tratti, la fisionomia, i modi di essere e di fare, come un figlio nella sua famiglia» (in E. CASTELLUCCI [cur.], *Spiritualità diocesana*, 72).

E tuttavia, appare chiaro che le tante spiritualità diocesane – vale a dire i modi diversi con cui ogni Chiesa locale incarna il Vangelo – non esauriscono la spiritualità cristiana, la quale trova infinite forme di espressione, legate all'eccedenza della vita in Cristo che in ogni situazione e in ogni cultura può incarnarsi in modi sempre diversi e tuttavia fedeli all'evento originario di salvezza.

Tra queste forme di spiritualità rientrano anche quelle che esprimono il carisma del fondatore e che si traducono soprattutto nelle opere degli istituti di vita consacrata. Lungi dal costituire percorsi separati nella Chiesa, che sottraggono forze vive alle comunità, queste forme di spiritualità possono e devono incarnarsi nelle Chiese locali, portando frutti di santità che rinnovano i singoli e le comunità ecclesiali. Naturalmente, a condizione della *communio* ecclesiale.