

● ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro ●

# Itinerari

... la SOCIETÀ, il LAVORO, l'ETICA, la RELIGIONE:  
in STUDI, ATTUALIZZAZIONI, RUBRICHE, RICERCHE

4

2017  
ANNO XXXIII

---



---

**Itinerari** ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro 4 - 2017  
**Annunciare il Vangelo nella città  
secolare**

Proprietà e Amministrazione:  
Cooperativa Sociale Solidarietà

 Edizioni Solidarietà  
via Pietrarubbia 25/I- 47923 Rimini  
Tel.-Fax 0541/726113  
E-mail: solidari3@solidarieta1.191.it

Direzione e Redazione:  
Centro Studi Bruno Longo  
Via Le Chiuse, 14 - 10144 Torino  
Tel.340 5005199  
E-mail: centrobrunolongo@gmail.com

Autorizzazione:  
Tribunale di Rimini n. 291  
del 10/2/1986

Abbonamento annuo € 26,00  
Estero € 31,00, un numero € 10,00  
su c.c.p. n. 11661477  
intestato a: Coop Solidarietà a r.l.,  
via Pietrarubbia 25/I - 47922 Rimini

Grafica e impaginazione:  
Coop.Solidarietà - Rimini  
Centro Stampa: Digitalprint  
via A. Novella, 15 - 47922 Rimini

Direttore responsabile:

Paolo Guiducci

Direttore:

Oreste Aime

Comitato di redazione:

Carlo Carlevaris

Marco Craviolatti

Piergiorgio Ferrero

Salvatore Passari

Paolo Rocco

Piero Terzariol

Redazione:

Andrea Andreozzi (Fermo)

Marcellino Brivio (Milano)

Gianni Fabris (Dronero)

Antonello Famà (Torino)

Fausto Ferrari (Brescia)

Flavio Grendele (Vicenza)

Gabriella Truffa (Torino)

Collaboratori:

Beppe Boni -Torino (sindacalista)

Gianni Colzani - Milano (teologo)

Aldo D'Ottavio - Torino (sindacalista)

Maurilio Guasco - Alessandria (storico)

Carlo Molari - Roma (teologo)

Giovanni Perini - Biella (biblista)

Giannino Piana - Novara (moralista)

Ermis Segatti - Torino (saggista)



# Annunciare il Vangelo nella città secolare

<b>Editoriale</b>	7
<b>Segni di fede nella città secolare</b> <i>Morena Baldacci</i>	11
<b>“Chi cerca esseri umani troverà acrobati”</b> <i>Alla ricerca di una forma visibile e vivibile di chiesa</i> <i>Stella Morra</i>	23
<b>Il “contagio” del Vangelo</b> <i>La svolta missionaria secondo “Evangelii gaudium”</i> <i>Gilles Routhier</i>	41
<b>Annunciare il Vangelo nella città secolare</b> <i>Introduzione al Convegno</i> <i>Claudio Ciancio</i>	57
<b>I laici nella Chiesa</b> <i>Cosa è capitato dagli anni Cinquanta a oggi?</i> <i>Riccardo Saccenti</i>	61
<b>Uomini e donne soggetti dell’evangelizzazione</b> <i>Serena Noceti</i>	77
<b>Dove vanno i ministeri?</b> <i>Dario Vitali</i>	101
<b>Conclusioni</b> <i>Beppe Elia</i>	127



# Editoriale

Abbiamo bisogno di riconoscere la città a partire da uno sguardo contemplativo, ossia da uno sguardo di fede che scopra quel Dio che abita nelle sue case, nelle sue strade, nelle sue piazze”. Questo invito e questo mandato di *Evangelii Gaudium* 71 hanno ispirato *chiccodisenape* nell’itinerario percorso nel 2016 e 2017 e che ora viene pubblicato in questo fascicolo sotto forma di Atti. Ha dato avvio alla ricerca il seminario Segni di fede nella città secolare (2 aprile 2016), che ha tentato di fotografare la città nella sua trasformazione attuale per cogliervi possibilità di presenze nuove di fede e di evangelizzazione.

Su questo sfondo si sono poi collocati due contributi. Stella Morra ha delineato alcuni nodi in cui si trova la vita della chiesa e dei credenti in *“Chi cerca esseri umani troverà acrobati”*. *Alla ricerca di una forma visibile e vivibile di chiesa* (25 marzo 2017). Gilles Routhier ha contribuito a questa ricerca con uno sguardo da altrove, dal suo Québec: *Il “contagio” del Vangelo. La svolta missionaria secondo Evangelii gaudium* (5 giugno 2017). Entrambi i contributi offrono spunti per incominciare a pensare in modo nuovo la forma di vita della chiesa e dei credenti e il compito dell’evangelizzazione.

Il Convegno conclusivo riassume nel suo titolo il senso dell’intero itinerario: *“Come il Padre ha mandato me così io mando voi”*. *Annunciare il Vangelo nella città secolare* (21 ottobre 2017). Si è scelto di parlare dei protagonisti, in particolare dei laici. In prospettiva storica ne ha trattato Riccardo Saccenti con *I laici nella Chiesa. Cosa è capitato dagli anni Cinquanta a oggi?*; in chiave teologica hanno approfondito il tema Serena Noceti con *Uomini e donne soggetti dell’evangelizzazione* e Dario Vitali con *Dove vanno i ministeri?*

Non comprese in questi Atti ma significative per il progetto complessivo sono da segnalare le conversazioni con Pino Ruggieri a partire dal suo ultimo volume, *Chiesa sinodale* (17 novembre 2017), titolo che ben riassume anche il senso ecclesologico di



questa ricerca, e con Luigi Berzano su *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili* (2 marzo 2018), che offre importanti elementi per cogliere la dimensione 'spirituale' di questo nostro tempo.

A itinerario concluso si può constatare che l'identità della città secolare è appena abbozzata. Le indicazioni per l'evangelizzazione sono molte e cercano di far leva sulla trasformazione in atto nella chiesa e nella città. Siamo nella fase di innesco di un nuovo processo, con la sensazione di un certa immobilità. Da tutti i contributi però vengono indicate con serena speranza possibilità sia in gestazione sia in via di realizzazione.

...



# Segni di fede nella città secolare

*Seminario di “chiccodisenape” (Torino, 2 aprile 2016)*

*a cura di Morena Baldacci (\*)*

---

Il tema della presenza/testimonianza della comunità cristiana nella città secolare, intrecciato al nodo inscindibile del coinvolgimento dei laici nell’annuncio della fede, è stato l’oggetto del seminario di studio “Segni della fede nella città secolare” che si è svolto a Torino il 2 aprile 2016.

Lo spunto e lo stimolo è stato offerto dal progetto diocesano di revisione dell’assetto delle parrocchie, documento programmatico della diocesi di Torino per rispondere alle mutate condizioni delle comunità cristiane e alla situazione di grave diminuzione del clero. La diocesi, infatti, sta avviando un “riassetto” delle parrocchie, un passaggio inevitabile che, tuttavia, rischia di costituire solo un processo di ristrutturazione e redistribuzione delle risorse, evadendo la reale questione in gioco, quella cioè sollecitata dall’enciclica *Evangelii gaudium* di un ripensamento e rinnovamento dell’annuncio evangelico.

Sin dalle prime iniziative che l’associazione *chiccodisenape* ha proposto alla città, una particolare attenzione è stata dedicata all’annuncio evangelico e, in particolare, alle nuove forme della presenza delle comunità cristiane che richiedono non solo un superamento della parrocchia, ma la sua integrazione con modi e stili di presenza più adeguati ai tempi e ai luoghi (o non luoghi) della vita in città.

L’azione pastorale della chiesa, infatti, sembra concentrarsi ancora quasi esclusivamente nei confini parrocchiali, mentre i luoghi di aggregazione dell’uomo e della donna di oggi, che ruo-

---

(\*) Docente presso la Pontificia Università Salesiana di Torino.

tano intorno agli interessi più che alla territorialità, diventano di fatto gli spazi più significativi e frequentati ma, paradossalmente, quelli in cui si osserva un maggior vuoto pastorale.

In Europa (e probabilmente anche altrove) sono sorte nuove esperienze di presenza e di annuncio cristiano che sembrano meglio rispondere ai mutamenti appena richiamati.

Per avviare un dialogo, un confronto e una riflessione attorno al rapporto tra la comunità cristiana e la città secolare, il seminario ha proposto una serie di ascolti e testimonianze di alcune esperienze e riflessioni proposte da don Geppe Coha, Morena Baldacci, Valentino Castellani, Maurizio Momo, Matteo Robiglio e Franco Garelli.

**Don Geppe Coha**, parroco della Chiesa della Assunzione del Lingotto, avvia la sua riflessione a partire da un articolo di Arnaud Join-Lambert (docente di teologia pratica e liturgia a Lovanio) pubblicato sulla “Rivista del Clero Italiano” dal titolo *Verso parrocchie ‘liquide’? Nuovi sentieri di un cristianesimo ‘per tutti’*. Secondo l’autore, «il tempo della pastorale di cristianità che accorda il primato al curato di parrocchia e alle sue pecore su un piccolo territorio ben delimitato è definitivamente trascorso. È l’ora della polivalenza, dei cambiamenti di orientamento, dei mutamenti rapidi. Il merito di una riflessione intorno alla liquidità è quello di proporre alcune ipotesi perché il Vangelo possa continuare a essere annunciato a tutti, nei minimi anfratti della società occidentale, secondo le modalità di socializzazione e le espressioni culturali dei nostri tempi»<sup>1</sup>. Un’esigenza in molti modi ripetuta già da anni ma che stenta a diventare vera nel nostro pensare e agire. A partire dalla lettura-commento dell’autore vi sono, secondo don Geppe Coha, alcune istanze imprescindibili per un annuncio evangelico oggi.

- Una esigenza di “prossimità” che, nell’esperienza evangelica del buon Samaritano (cfr. Lc 10, 25-37) è il “farsi

---

1 A. JOIN-LAMBERT, *Verso parrocchie ‘liquide’? Nuovi sentieri di un cristianesimo ‘per tutti’*, in «Rivista del Clero Italiano», n. 3 (2015), p. 221.

- vicino” - “lo portò in un albergo e si prese cura di lui” -, immagini che rimandano a una destrutturazione–delocalizzazione dell’azione ecclesiale, e anche alla possibilità di luoghi e persone a cui riferirsi.
- Il bisogno di uno stile del dialogo come elemento essenziale per la missione. Dialogo inteso come uno stile di azione, un’attitudine e uno spirito che guida la condotta; che implica attenzione, rispetto e accoglienza verso l’altro, al quale si riconosce spazio per la sua identità personale, per le sue espressioni, i suoi valori. Tale dialogo è la norma e lo stile di tutta la missione cristiana e di ogni parte di essa, si tratti della semplice presenza e testimonianza, o del servizio, o dello stesso annuncio diretto (cfr. CIC 787 § 1).
  - Quanto detto, domanda di trarre le conseguenze per la “cattolicità” della comunità ecclesiale, chiamata ad un riconoscimento di una diversità tesa verso l’unità, a vivere l’apertura all’universale abbracciando le particolarità. Una comunità chiamata a dar prova di immaginazione sufficiente e soprattutto di audacia pastorale per accogliere ciascuno così com’è e permettergli di camminare secondo il proprio passo.
  - Una “pastorale generativa” che, come afferma Borrás<sup>2</sup>, possa condurre a elaborare dei progetti che avranno come priorità quella di trovare degli spazi di incontro con i nostri contemporanei, ritrovare una mentalità di compagni di viaggio sul cammino della fede, per condividere convinzioni, domande, una ricerca e non per insegnare né per dispensare senso. A questo proposito, don Geppe cita il lavoro in atto da parte di fr. Enzo Biemmi e della sua équipe, conosciuto in tutta Italia come “secondo annuncio”.
  - Una pastorale capace di “percorrere le vie dell’incontro all’umano”, come già individuato dal convegno ecclesiale di

---

2 A. BORRAS, *Le remodelage paroissial: un impératif canonique et une nécessité pastorale*, in G. ROUTHIER – A. BORRAS, (dir), *Paroisses et ministère. Métamorphoses du paysage paroissial et avenir de la mission*, Médiaspaul, Montréal 2001.

Verona (2006) e poi riemerso in quello di Firenze (2015).

In conclusione, per don Cocha tutto questo è da vivere nell'ambito parrocchiale, ma occorre tuttavia riconoscere che tali istanze non bastano. Le nuove sfide dell'evangelizzazione domandano di tener conto delle mutazioni del nostro tempo: la questione del territorio, gli spazi, i tempi propri della città, il "peso" istituzionale che le strutture portano con sé. Occorre ascoltare e far proprio il ripetuto richiamo di papa Francesco a una conversione missionaria, ad andare verso le periferie esistenziali, a rispondere alle sfide delle culture urbane (EG 71-75). Tutto questo stimola la comunità cristiana "ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori" (EG 33).

Dopo la riflessione, don Geppe condivide con i partecipanti il progetto della sua comunità di "inventare" un nuovo spazio di annuncio e di accoglienza presso il grattacielo della Regione Piemonte ancora in fase di costruzione. Una sfida pastorale e sociale che, in relazione e dialogo con le altre parrocchie dell'Unità Pastorale, potrebbe costituire un progetto pastorale pilota secondo le istanze innovative di *Evangelii gaudium*.

**Morena Baldacci**, liturgista della diocesi di Torino, avvia la sua riflessione a partire da una lettura delle trasformazioni delle comunità parrocchiali oggi e descrive brevemente la sua visita ad alcune *Maison d'Eglise* in Francia. A suo avviso è ormai evidente che le comunità parrocchiali si stanno inevitabilmente trasformando. Alcune hanno già intrapreso nuove *rotte pastorali*, altre, sulla spinta dei mutamenti culturali contemporanei, tamponano le emergenze, alla meglio. Vi sono anche parrocchie che con ostinazione mantengono le rotte abituali, senza troppi scossoni, preferendo navigare su mari sicuri. Tra i protagonisti di questo cambiamento vi sono innanzitutto i laici, che vivono le trasformazioni in prima persona e, in molti casi, sono esposti in prima linea sui nuovi fronti pastorali. Sul lato opposto, vi sono le

strutture ecclesiali che, per loro natura, sono meno flessibili e propense al cambiamento. Ciò che si prospetta all'orizzonte è un mutamento di corpi dentro strutture resistenti, con l'inevitabile pressione che ne deriva: lo sforzo di alcuni di de-strutturare e l'inevitabile resistenza degli altri. Questo processo ha una ricaduta e incidenza anche sulle diverse espressioni ministeriali che operano in ambito pastorale. Sorgono così, nuove ministerialità che, come "vino nuovo in otri vecchi", soffrono per una certa mancanza di legittimità, di spazi e tempi adeguati, di una seria formazione e, a volte, persino di un nome in grado di identificarle.

In particolare, oggi, la natura propriamente comunitaria della chiesa costituisce una delle sfide più complesse; sono molti, infatti, coloro che lamentano un certo senso di estraneità e anonimato anche nello stile delle nostre comunità. La varietà e diversità dei partecipanti, gli accorpamenti di più parrocchie, l'itineranza da una messa all'altra che caratterizza lo stile di vita contemporaneo, la crescita delle comunità nei grandi centri urbani, rende difficile creare un stile comunitario familiare. A questo si aggiunge anche il forte individualismo che ormai caratterizza lo stile di vita dei singoli e delle famiglie. Questo clima di isolamento e di chiusura compromette in modo significativo la partecipazione alla vita comunitaria che, al contrario, presuppone un equilibrio tra la dimensione personale e quella sociale, tra l'individuo e la comunità, tra identità e differenza. Questo tempo, dunque, costituisce un laboratorio in cui sperimentare nuove forme di coabitazione, dialogo, confronto; anche per l'assemblea liturgica. Tutti infatti percepiamo come necessari dei mutamenti rapidi per accogliere una plurivalenza che non può ridursi a semplici riforme strutturali, ma esige una profonda conversione di sguardo e di stile. Come esorta papa Francesco, «in questo processo di trasformazione, il compito della comunità cristiana è di accompagnare l'umanità in tutti i suoi processi, per quanto duri e prolungati possano essere» (cfr. EG 24). Tuttavia, occorre declinare questo *stare*, intrattenendosi gli uni gli altri nella fatica del dialogo, praticando instancabilmente un'opera di riconciliazione: Come afferma l'*Evangelii gaudium*: «Il conflitto non può essere ignorato

o dissimulato. Deve essere accettato. Ma se rimaniamo intrappolati in esso, perdiamo la prospettiva, gli orizzonti si limitano e la realtà stessa resta frammentata. Quando ci fermiamo nella congiuntura conflittuale, perdiamo il senso dell'unità. L'annuncio di pace non è quello di una pace negoziata, ma la convinzione che l'unità dello Spirito armonizza tutte le diversità. Supera qualsiasi conflitto in una nuova, promettente sintesi. La diversità è bella quando accetta di entrare costantemente in un processo di riconciliazione, fino a sigillare una specie di patto culturale che faccia emergere una "diversità riconciliata"» (EG 230).

A partire da questo orizzonte, Morena Baldacci descrive brevemente la realtà pastorale francese delle *Maison d'Eglise* visitate in un recente viaggio di studio della Conferenza Episcopale Italiana. Come descritto da un recente dossier de "La Stampa", a cura del giornalista Luca Rolandi ("La Stampa-Vatican Insider" del 23/10/2017), le *Maison d'Eglise* svolgono un ruolo pastorale innovativo nel cuore della chiesa di Francia, segnata da una secolarizzazione molto profonda. Le *Maison d'Eglise* operano nelle diocesi di Parigi, Nanterre, Saint-Denis, Lione, Lille, Grenoble e Nantes. Costruite nel cuore delle città, sono spazi di dialogo, luoghi di accoglienza, che non si sostituiscono alla Chiesa e alla parrocchia ma la affiancano in zone dove sono ubicati uffici, scuole, attività commerciali per offrire una presenza cattolica oltre e a fianco della struttura parrocchiale. Secondo quanto affermato dal vicario episcopale della diocesi di Nanterre, padre Alain Lotodé, l'approccio pastorale di questi centri spirituali è principalmente quello di evangelizzare, cioè annunciare Cristo e servire in nome di Cristo. Le *Maison d'Eglise* sono collocate in una logica di incontro con la società, affrontando temi contemporanei come la famiglia, l'isolamento, il lavoro, la precarietà in una società del consumo e dell'individualismo spinto. Luoghi di riunioni, attività, riflessioni, momenti di ricordo, sono impregnati di un'antropologia cristiana e, in questo, partecipano alla volontà missionaria di papa Francesco che invita ad andare alle periferie. «Le *Maison d'Eglise* - spiega Lotodé - sono anche luoghi eucaristici: una messa settimanale si tiene in ciascuno di essi, ad

eccezione della domenica. Nel giorno della festa l'appuntamento o l'invito che è rivolto a tutti è di recarsi nelle proprie parrocchie e nelle chiese dove si svolgono le celebrazioni eucaristiche».

Come afferma Luca Rolandi, «in generale ogni casa ha il proprio carisma e il proprio programma, attraverso soprattutto il lavoro volontario e appassionato di laici disponibili che coordinano il progetto, redigono bilanci pastorali, ordinari ed economici e mantengono la struttura. Uno degli esempi più noti è l'esperienza di una *Maison d'Eglise* nel quartiere de "La Défense" a Parigi. Centro direzionale che vive solo nei giorni e negli orari di apertura degli uffici. In quella "casa" sono affrontati in modo particolare i temi dell'uomo nel cuore del mondo economico, con tutte le questioni della gestione e del senso di lavoro che ne derivano. Se ognuna di queste case è unica, sono tutte in una prospettiva di diaconia. Più che scoprire una catechesi o preparare ai sacramenti, offrono un benvenuto, un servizio alle persone che si avvicinano incuriosite o desiderose di poter parlare e affrontare una situazione di difficoltà o di condividere una gioia».

L'intervento di **Valentino Castellani**, politico e docente universitario, sindaco di Torino dal 1993 al 2001, si pone come contributo di pensiero sul rapporto città e dialogo interreligioso. La sua testimonianza in qualità di presidente del comitato di *Interfedi* nella città di Torino<sup>3</sup> – nato in occasione delle olimpiadi invernali di Torino - vuole costituire una testimonianza della reale possibilità di creare spazi di dialogo, incontro, conoscenza ed esperienza viva anche in luoghi non propriamente confessionali. A Torino, questa esperienza straordinaria ha avuto una durata permanente e costituisce un esempio unico in Italia di dialogo interreligioso che nasce e opera nello spazio laico della città. Questa esperienza ha dato vita alle *stanze del silenzio* negli ospedali, alla tutela degli spazi cimiteriali per le diverse fedi religiose, alla collaborazione con "Torino Spiritualità" e a molte altre

---

<sup>3</sup> Vedi: <http://www.interculturatorino.it/tavoli-di-lavoro/comitato-interfedi-della-citta-di-torino>.

iniziative di carattere culturale, religioso e sociale. Questo luogo/ non luogo diviene un esercizio comune di quella virtù repubblicana della “fraternità”, una convivenza civile che si apre al *welfare* di prossimità, all’*housing* sociale, e chiama in causa la partecipazione di tutti i cittadini. Questi spazi di azione comune hanno alla base una comune e condivisa azione di prossimità all’altro che, tuttavia, non confonde integrazione con interazione: valori condivisi e pratiche che non annullano le diversità, ma accolgono la sfida dell’interazione, nel rispetto vicendevole, e scommettono nell’arricchimento reciproco. Secondo il parere di Castellani, i problemi ancora vivi e urgenti nella città di Torino sono principalmente legati ai luoghi di culto, soprattutto per la comunità islamica che è la più numerosa. A questo si aggiunge il bisogno di spazi di dialogo interreligioso, spazi culturali e di religione condivisa. Per ora vi sono alcune esperienze nelle quali mettere a confronto e a disposizione dell’altro la propria identità, cosa che è mutuamente arricchente, ma molto resta ancora da fare. In conclusione, oggi nelle nostre città non possiamo più pensare che il tema della spiritualità sia solo di identità e non di dialogo, ma questo domanda spazi e tempi per un loro quotidiano esercizio che non resti solo nell’orizzonte ideale ma si traduca in luoghi di quotidiana attuazione.

Secondo **Maurizio Momo**, architetto, parlare di architettura, di nuovi spazi per una pastorale aggiornata, esige tener conto che non sono gli spazi, pure essenziali, che favoriscono l’incontro e l’annuncio evangelico, ma le persone. La gente che percorre la città e passa distrattamente di fronte alle molte chiese che incontra, spesso non entra perché le sente estranee, espressione più di un potere storico che di una accoglienza fraterna. A invitarla e a coinvolgerla è il contatto personale, l’ascolto, un rapporto di fiducia reciproca, la capacità di soccorso, il farsi carico dei problemi degli altri. La riflessione/testimonianza dell’architetto Momo si basa su alcune esperienze torinesi (in particolare, la parrocchia Sant’Ermengildo in Torino) e sulla fondazione monastica di Pra

'd Mill. L'architetto racconta come la parrocchia di Sant'Ermenegildo fosse la tipica chiesa capannone, ma successivamente, con don Renzo Gallo, si cercò una disposizione alternativa. Per Sant'Ermenegildo la scelta fu quella di ridurre subito la lunghezza della chiesa trasformando l'area presbiterale in cappella feriale, che venne chiusa da una parete scorrevole, mentre fu posto il nuovo presbiterio al centro della navata, addossato ad una parete. Sui tre lati dell'altare, in forma assembleare, furono collocate le sedi dei fedeli. Con il passare degli anni, in Sant'Ermenegildo si è sperimentata una storia che ha coinvolto un po' tutte le parrocchie delle periferie: il trasferimento in una parrocchia più prestigiosa di quella del parroco fondatore, le dinamiche di successivi avvicendamenti, la formazione delle Unità Pastorali, la mancanza, per più di due anni, di parroco. Le periferie, a differenza del centro, oltre alla loro marginalità, sono prive di luoghi di identità, luoghi ai quali i residenti possano fare riferimento, luoghi da amare. Quelli del passato, come gli insediamenti industriali, in progressivo abbandono, sono in forte degrado, quelli del presente, come i centri commerciali o direzionali, salvo eccezioni, sono luoghi impersonali, "freddi", non sostenuti da progetti sociali convincenti che coinvolgano in primo luogo i giovani. È necessario, come dice Renzo Piano, che le periferie, che coprono la maggior parte del territorio cittadino, diventino parte integrante della città, protagoniste delle scelte che le coinvolgono.

Un discorso simile si può fare per le parrocchie, che rappresentano ancora una realtà importante delle periferie, sono dotate di chiesa, di alloggi, spesso di strutture annesse come gli oratori, i campi sportivi, i giardini, ma sono scarsamente frequentate anche per la mancanza di sacerdoti, di religiosi e di religiose in grado di gestirle. Rimangono presenti le comunità pastorali, i laici. Si tratta anche in questo caso, da una parte, di ricucire realtà edilizie diversificate e dall'altra di proporre utilizzi consoni. È necessario innanzi tutto censire queste realtà. Distinguere i luoghi/chiesa in cui rimane la messa domenicale dagli altri luoghi, pur sempre destinati ad attività religiose. Per i primi, dove possibile, è bene rendere sobrio l'arredo, ora spesso insignificante e non essenzi-

le, e creare uno spazio anche ridotto per la liturgia quotidiana delle ore, per la liturgia comunitaria e per l'adorazione. Occorre ridefinire gli spazi da mantenere e utilizzare: per la catechesi, per la formazione degli operatori pastorali, per i colloqui personali, l'attività caritativa, per la sede di associazioni e movimenti, spesso ospitati in scantinati squallidi e non certo ospitali.

È interessante riflettere anche su nuove modalità di incontro. Fra le molte persone che svolgono a tempo pieno la loro attività lavorativa al di fuori del quartiere in cui vivono, alcune sentono il bisogno di incontrarsi per ritagliarsi uno spazio personale. Si creano così spazi di incontro, di ascolto e di preghiera nei luoghi della nuova socialità: stazioni delle ferrovie e della metropolitana, centri commerciali, oltre che cappelle prossime ai luoghi di lavoro, aperte durante la pausa pranzo, spazi insoliti situati in aree di margine, lontani dalla presenza per alcuni incombente della chiesa. Anche per il centro storico, infatti, sono necessarie delle scelte coraggiose e prudenti al tempo stesso.

Una esperienza diversa è quella del monastero *Dominus Tecum* di Pra 'd Mill. Al monastero salgono persone in ricerca e gruppi diversificati, parrocchiali e non, a volte accompagnati da sacerdoti, ma più spesso da laici, animatori di proposte impegnative. E la foresteria è per lo più insufficiente a soddisfare tutte le richieste. I luoghi di incontro e di ascolto al monastero sono molto diversificati: dai parlatori, ai porticati, alla sala conferenze, al palazzotto per le famiglie, al sotto-chiesa per i giovani e gli scout. Ma gli spazi più frequentati sono all'esterno, quelli non costruiti, come le rocce emergenti in mezzo ai prati, o l'ombra di un grande castagno sotto cui c'è sempre qualcuno. Un luogo privilegiato per gli incontri è anche il refettorio degli ospiti: un refettorio monastico dovrebbe essere silenzioso, tuttavia questo momento di vera comunità, che matura dopo la liturgia, a volte dà frutti insperati e consente dialoghi profondi. L'accoglienza del monastero, afferma l'architetto Momo, è un po' una cartina di tornasole, anche se filtrata, della situazione attuale della chiesa: la ricerca di Dio c'è, è pressante anche tra i giovani, e si esplicita quando trova luoghi di accoglienza fraterna, di ascolto, di silenzio e di preghiera.

**Matteo Robiglio** architetto, presenta i due modelli di presenza della comunità cristiana: quello territoriale (parrocchie, cattedrali) e quello capillare (monasteri, santuari, ecc.). Una geografia che la Chiesa ha adottato in epoca piuttosto recente e che, in qualche modo, “mima” lo Stato. L’idea soggiacente è quella di presidiare tutto il territorio in modo da fornire ovunque determinati servizi. Oggi, lo spazio della città è diventato plurale, non segue più il modello estensivo precedente, ciò che lo caratterizza è il modello autonomo che sceglie tra le diverse offerte sul territorio e che modifica il rapporto tra la proposta e la ricezione. Tale modello può cercare le proposte non sullo spazio territoriale, e si declina in modo diverso da persona a persona ed è orientato soprattutto dalla ricerca della qualità dell’offerta. Questa pratica genera due nodi aperti: che cosa se ne fa di chi non rientra in nessun progetto? Come si controlla la divergenza tra i progetti? Qual è il terreno comune che potrebbe far incontrare chi sceglie e appartiene a diversi progetti? Per quanto riguarda il dialogo interreligioso, secondo Matteo Robiglio, oggi ci si rende conto che primariamente tutte le fedi dovrebbero avere dei luoghi di culto presenti nello spazio pubblico. Occorre operare una interazione religiosa negli spazi più significativi di presenza plurale, come il quartiere della cittadella del Politecnico, in cui studenti di tutto il mondo vivono e interagiscono per un tempo limitato ma significativo.

**Franco Garelli**, sociologo, evidenzia come in Europa vi sia una realtà diversificata che segue modelli di cattolicesimo diverso: in Francia prevale il modello pastorale di settore, mentre in Italia vi è una disseminazione di presenza delle pastorale. Alla base vi sono modelli ecclesiologicali diversi, e non solo derivati dal problema della maggiore o minore presenza di personale religioso. A suo avviso, occorre fare una scelta: optare per una dimensione religiosa di popolo oppure privilegiare una pastorale di élite? Quale modello di chiesa? Il problema è, dunque, se continuare con un cattolicesimo diffuso, facendo i conti con tutto ciò che

comporta, oppure fare una scelta di tipo selettivo. A questo si aggiunge un secondo aspetto: come far fronte a una situazione di penuria del clero? Questa è una questione di mutamento di modello ecclesologico, che richiede di rendere maggiormente responsabili i laici. Garelli, infine, pone una terza questione, che è uno dei problemi propriamente italiani: cioè come educare e spingere i fedeli ad accettare le mutazioni ormai evidenti. In Italia vi sono 224 diocesi per 58 milioni di battezzati; in Germania vi sono 27 diocesi per 30 milioni di cattolici. Che senso ha una tale ripartizione? Questo è un problema organizzativo di difficile risoluzione. In Italia si registrano campanilismi radicati e diffusi che fanno resistenza alle trasformazioni parrocchiali. Secondo Garelli, dunque, occorre evitare una appartenenza cristiana senza un reale e necessario radicamento e innesto nel contesto quotidiano e ordinario.

...

# “Chi cerca esseri umani troverà acrobati” (\*)

*Alla ricerca di una forma visibile e vivibile di Chiesa*

*di Stella Morra (\*\*)*

---

## 1. Parlare e immaginare

Il titolo viene da un libro di Peter Sloterdijk, *Devi cambiare la tua vita*<sup>1</sup>. L'autore appartiene ad un gruppo di filosofi che si definiscono neo-cinici; per me questo è stato un testo illuminante, e la questione che pone è la seguente: si deve parlare di fine del sacro, del religioso, dello spirituale e di vittoria della secolarizzazione? Oppure si deve parlare di rinascita del sacro, dello spirituale, anche nelle sue forme più perverse come i fondamentalismi? Da quando la società è secolarizzata, almeno in Europa, il discorso sul sacro non è mai stato così al centro delle nostre attenzioni. La domanda è sbagliata, dice l'autore nella prefazione, perché non c'è né una rinascita né una ri-centralità del sacro, dato che le religioni non esistono. Ho impiegato tutto il libro per capire cosa voleva dire, e alla fine sarei tentata di dargli ragione, nel senso in cui intende questa cosa. Egli sostiene che le forme religiose sono un tentativo di dare forma a qualcosa che è inafferrabile, che è il “sistema immunitario” dell'umanità e dell'essere umano: è il modo di difendersi dalla fatica di vivere, e dando forma a questa

---

(\*) L'incontro, organizzato dal gruppo *chiccodisenape* insieme all'associazione “Atrio dei gentili” di Fossano, si è svolto a Torino il 25 marzo 2017.

(\*\*) Docente di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

<sup>1</sup> PETER SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 19, [*Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, 2009].

‘cosa’ le religioni possono cambiare, mutare, trasmigrare, ma non possono sparire. Il sistema immunitario può essere in buono o cattivo stato, ma non è possibile azzerarlo.

Le religioni moriranno con l’umanità, il pensiero religioso morirà il giorno in cui non ci sarà più un essere umano: non perché l’uomo sia naturalmente religioso, come forse piacerebbe a noi; piuttosto perché le forme religiose sono terribilmente mutevoli e trasmigrano molto facilmente. Perché? Perché *chi cerca esseri umani troverà acrobati*. La frase mi piace molto per la nostra riflessione perché, come tutte le immagini, ha il vantaggio di non definire. Non dice che cosa aspettarsi dalla relazione, ma *smaschera* le domande che avete voi, ogni lettore del titolo si immagina qualcosa e dà una spiegazione diversa di queste acrobazie.

Questa è la questione fondamentale di fronte a cui siamo: non è un problema tecnico o letterario il fatto che Gesù parlasse per parabole, e non è un problema tecnico o letterario che Francesco comunichi con espressioni che ci possono sembrare ambigue o esagerate. Il fatto è che mettere l’accento su quello che *tu* hai da dire ad un altro o invece sullo *smascheramento* di quello che l’altro pensa già prima di aver incontrato te, sono due cose diverse. Immagini, parabole, iperboli, sono strumenti di decentramento da sé e di smascheramento dell’altro, aprono ambiguità semantiche e svegliano mondi interiori.

Il problema delle forme di chiesa secondo me sta tutto qui: se l’accento è su che cosa noi, la chiesa, i credenti, i cristiani abbiamo e possiamo/vogliamo/sappiamo dire o dare; o se invece la questione è: scommettiamo – a causa della rivelazione – che Dio è già là e che il problema è l’inverso: quello che la vita, le vite, le persone ci dicono è da parte di Dio, aprire ambiguità e svegliare mondi è l’annuncio necessario.

Questo è quasi tutto ciò che vorrei dire: *chi cerca esseri umani troverà acrobati*; che cosa dunque ci aspettiamo di trovare? Sono perfettamente consapevole che questa è una domanda davvero difficile. Se io chiedo qual è il vero obiettivo dell’essere cristiani, avrò probabilmente tante risposte quante sono le persone a cui lo chiedo. Ma è esattamente da questa precomprensione indicibile

che diventano poi indiscutibili un'intera cascata di pratiche, di comportamenti, di stili, di precomprensioni, di cornici dentro le quali si discute.

La mia ipotesi personale – e non solo mia – è che facciamo così fatica a capirci, a decidere e anche a cambiare, proprio perché è saltata la cornice, e noi non siamo (più) capaci di farci una domanda sulle premesse, perché è circa mille anni che non lo facciamo.

Siamo arrivati ad un punto in cui la ricezione del Vaticano II ha dato il suo massimo possibile se si continuano a non cambiare le premesse. E va bene, quel pezzo di strada bisognava farlo; ma se non prendiamo sul serio il cambiamento delle premesse che il Vaticano II individua e invita a fare, ma che il Concilio stesso non poteva compiere perché bisognava fare ancora quest'ultimo pezzo, più avanti di così non si va. Siamo bloccati.

Mi sembra che anche politicamente, dal punto di vista della politica ecclesiastica, o pastoralmente, se vogliamo dirla in modo più esatto, la scelta di papa Francesco sia questa. Di fronte al *cul de sac* ci si può fermare o alzare ancora il livello della prova, dobbiamo accettare la sfida di cambiare le stesse premesse. Certo con un gestione oculata, "governata", valutando rischi e tempi, ma è necessario che sia un'operazione non intellettualistica ma reale, operativa, di cambiamento delle premesse.

Questo ha degli effetti che tendenzialmente finiscono per scontentare tutti. Scontentano i tradizionalisti, quelli che dicono "non cambiamo le premesse, ma torniamo anche indietro perché il senso del mistero..." è chiaro che sono scontenti. Ma anche quelli che negli ultimi trent'anni hanno tentato di salvare la propria fede e l'intuizione conciliare, come abitando in un lungo inverno, e di mantenere una certa libertà, di continuare a pensare, rischiano di essere radicalmente scontentati, perché o si sentono scavalcati a sinistra o sembra dichiarata l'inutilità della fatica che è stata fatta. È come se ci venisse detto apertamente che il problema era un altro!

Questo è il grande orizzonte dentro cui anche una riflessione

specifica, per esempio sul laicato, prende un altro colore: se non ci rimettiamo a discutere sul laicato in quanto tale, su laicato e pastorale, sulla corresponsabilità *ad intra*, sulla fondazione delle chiese, sul fatto che lavorare in parrocchia non ci rende meno laici, sull'indole secolare... Non sono assolutamente d'accordo sull'idea che ci sarebbe una compiuta teologia del laicato, e che il problema sarebbe poi la prassi. Questo è uno degli errori di prospettiva che poi ci porta nel *cul de sac*, perché *non c'è* una teologia del laicato nel senso pieno, non *c'è ancora*, io spero. Oggi manca una riflessione teorica, e la prassi è semplicemente, per il momento, un insieme di adattamenti di buon senso, a fronte dell'inevitabile cedimento di una struttura clericale: certe parole, certi atteggiamenti, certe cose non si usano più perché nemmeno il prete più clericale ci crede più; ma di per sé il modello strutturale, al di là di generosità, intelligenza e apertura dei singoli, rimane lo stesso. Il problema non è tanto una teoria che non ha una prassi adeguata, quanto piuttosto una prassi che, avendo preso sul serio i passaggi della teoria, ha prodotto una situazione insostenibile.

C'è ancora una struttura, anche se indebolita, che permette (ancora) dei meccanismi di auto-menzogna. Si mette qualche toppa, si aggiusta un po', si aggiunge qualcosa di un po' più brillante... A Torino è attualmente in gioco il riassetto delle parrocchie, che è l'ennesimo sistema per provare a far funzionare tutto senza cambiare le premesse. Per un po' tirerà avanti, darà anche alcuni frutti positivi, sono in genere soluzioni che dal punto di vista pratico possono avere qualche utilità immediata... Ma consentono anche di continuare a dire che la forma sostanziale tiene, e questo non è vero.

Non è vero perché sono cambiati almeno tre degli assi fondamentali su cui l'attuale forma di chiesa è stata costruita: l'asse dell'autorità e del potere, l'asse della spazialità e l'asse della stabilità. Nessuna di queste cose è più reale, e dunque quella forma non può, in ogni caso, andare avanti uguale a se stessa.

Questo è l'orizzonte, e il senso del titolo, che vale a due livelli: da un parte il soggetto parziale che noi siamo, dentro questa

storia di chiesa, ci costringe ad essere acrobati, cioè a mantenere (almeno un po') una forma anche se vediamo che è finita; finita ma viva, e finché è viva non si può ucciderla; la nutriamo senza essere, noi per primi, convinti, senza crederci troppo. D'altra parte, ci troviamo a immaginare forme nuove che però sono invisibili, spesso non sperimentabili, più sognate che praticate, che tendono a chiudersi in esperienze 'micro', senza parole, incapaci di diventare un tessuto critico.

Siamo acrobati anche perché, per esempio, c'è papa Francesco che tanto ci piace e tanto ci fa arrabbiare, perché sentiamo che c'è più aria, un altro clima, che cade il sistema del sospetto, e quando lui dice "parlate liberamente" è davvero convinto che bisogna parlare. Ma ci fa anche arrabbiare perché poi non lo capiamo, ci sembra incompiuto, che non sappia scegliere le persone, perché attua strategie incomprensibili, perché ha questi toni popolari che ogni tanto infastidiscono... Tutto questo ci rende acrobati all'interno, in una cultura che ci rende acrobati sempre di più; spaccato il principio di autorità, spaccate la stabilità e la spazialità, tutti siamo degli acrobati.

*Chi cerca esseri umani troverà acrobati* vuol dire: i grandi assi (i paradigmi impliciti) che hanno organizzato la nostra vita nella cultura occidentale e nella chiesa sono saltati. L'operazione è – io almeno ritengo sia, e in modo fortemente etico – quella di chiedersi come cambiare le premesse; non ho più intenzione di fare dei ragionamenti intermedi, neppure, lo dico subito apertamente, per motivi pedagogico-compassionevoli per cui non sarebbe bene dire alle persone che ciò che hanno generosamente fatto in questi trent'anni non conta niente. Non è vero che non conta niente, ma l'unico modo per prendere sul serio l' 'adulità' di chi si ha davanti è dargli un buon motivo intellettuale per comprendere perché ha fatto così fatica, e non un consolatorio "abbiamo fatto del nostro meglio". Abbiamo fatto tutti del nostro meglio, ma bisogna cercare ora di capire perché siamo così stanchi, dare dignità alla nostra stanchezza e capire come contribuire al governo di una enorme transizione.

## 2. Sinodalità come punto di fusione

C'è un punto di *fusione* in tutto ciò. Rubo l'espressione a un libro che è uscito da poco e che raccomanderei a tutti – pur essendo un libro tecnicamente teologico, tutt'altro che facile -, *Chiesa sinodale*<sup>2</sup>. Rubo l'espressione *punto di fusione*: nell'introduzione l'autore dice che ha messo in questo testo, cogliendo dai vari momenti della sua vita, quello che gli sembra adesso, in vecchiaia, si colleghi molto più di quanto avesse compreso quando l'aveva scritto.

Il punto di fusione di queste cose è la categoria di *sinodalità*, perché è il punto in cui teoria, pratica ed esistenza biografica si incontrano per quanto riguarda l'esperienza di chiesa. Sottoscrivo appieno: trovo che la nostra acrobazia debba mettere insieme teoria, cioè pensieri, parole, capacità di dire le cose; pratica, cioè capacità di fare le cose, di farle che funzionino e anche con un'una certa scioltezza, perché non possono snervarci di fatica tutte le volte; esistenze biografiche, nella loro pluralità frammentata attuale, che dovrebbero riuscire ad incrociarsi in un punto di fusione ma anche in un punto di rottura, e dobbiamo capire che la transizione è proprio qui.

La grande operazione che la chiesa cattolica era riuscita a fare in Europa era stata quella di mettere queste tre cose (teoria/dottrina, pratiche, esistenze biografiche) in un meccanismo non perfetto ma funzionante, che consentiva che le vite avessero una logica, che facessero una certa esperienza dell'Evangelo, cioè di una vita fiorita sotto gli occhi di Dio. Questo meccanismo si è sbilanciato e noi siamo ora in un punto in cui la rottura è radicale: la teoria va da una parte, la pratica da un'altra, le esistenze biografiche da un'altra ancora.

Che cosa dice Ruggieri in questo libro? Che bisogna ricordarsi, quando si parla di sinodalità, di cinque questioni (che vorrei usare come metodo e criterio per tutto ciò che dirò dopo).

---

2 GIUSEPPE RUGGIERI, *Chiesa sinodale*, Laterza, Roma-Bari 2017.

1. Un sinodo si dà, nella storia della chiesa, quando in un caso particolare concreto si interrompe la tradizione: cioè quando di fronte a un problema, a un cambiamento, a una situazione, non sai più come trasmettere agli altri, e a te stesso per la vita che ti rimane davanti, ai più giovani, a quelli che ancora non lo sanno, come funziona il rapporto tra vita, fede, chiesa, vivere bene, sperimentare la salvezza. Non sai più dirlo e farlo. Ma questo non è mai un problema teorico, è sempre un problema concreto, cioè connesso a qualcosa di particolare che succede. Ci sono sinodi che discutono sulla cosiddetta dottrina, perché non si sa più dire una cosa, o la si dice in modo diverso e si litiga su qual è il modo giusto di dirlo; ci sono sinodi legati a problemi concreti, di disciplina, di disunità, perché non si sa più come fare; ci sono sinodi sul principio di autorità, sul ministero, perché non si sa più quale esercizio di autorità debba avere la chiesa. Possono essere su aspetti diversi, ma l'atto sinodale riguarda sempre un punto di rottura della tradizione. La questione è capire qual è dunque il punto di rottura della tradizione oggi, qual è il problema di cui si sta parlando, qual è la posta in gioco. Può succedere: parli di donne e scopri che la posta in gioco sulla questione delle donne è il laicato; poi parli del laicato e scopri che la posta in gioco è la riforma della chiesa... Scopri cioè, per approssimazione successiva, che ci sono più poste in gioco di quelle che supponevi all'inizio. E già l'ammissione che c'è una posta in gioco, cioè una rottura di tradizione, e definire qual è sarebbe un lavoro grandioso.

2. Lo scopo di un sinodo non è creare uno strumento di governo, ma creare un luogo di consenso. Mi sembra una distinzione fondamentale. Poiché tutti noi siamo figli della chiesa ottocentesca, anche nonostante noi stessi, ci aspettiamo sempre atti di governo. Dopo aver passato trent'anni a prendercela con la forma di esercizio del primato petrino come un governo, quello che diciamo su papa Francesco è "perché non decide?", che sarebbe il primato petrino come governo. Ci si dice: "l'abbiamo dovuto sopportare così prima, adesso che ce n'è uno che piace, perché fa diverso?". Il problema è che papa Francesco, prendendo sul serio

il cambio delle premesse, prova a creare condizioni di creazione di un consenso, che non vuole dire andare tutti d'accordo. La creazione del consenso è un meccanismo che andrebbe molto studiato, e su questo rimando ai capitoli di *Evangelii Gaudium* sul conflitto, perché sono molto realistici: la creazione di consenso è un processo, innanzitutto, che non necessariamente ha un risultato uniforme, ma ha un risultato *parlato*, in cui non si è interrotta la possibilità di un dialogo e dove lo sforzo provoca ciascuno ad un chiarimento radicale di ciò che sta proponendo, perché lo mette di fronte all'obiezione dell'altro.

3. Il sinodo come luogo per trovare un consenso richiede un 'prima', un 'durante' e un 'dopo'. Il *prima* è un clima di fiducia, cioè una possibilità per cui il parlare possa essere sincero, non necessariamente vero perché a questo è faticoso arrivare, ma almeno sincero, se no è una finzione, una logica di menzogna; chiede un *durante*, cioè delle procedure e regole, e chiede un *dopo*, cioè una ricezione, che è la verifica e recezione del consenso trovato.

Nel corso della storia della chiesa ci sono sinodi che hanno preso decisioni epocali e cinquant'anni dopo nessuno sapeva nemmeno più che erano stati fatti, e ci sono sinodi, magari locali, particolari, che hanno preso decisioni anche parziali, che hanno invece condizionato tutto il seguito della storia: perché il consenso non è solo tra chi fa il sinodo, è il consenso delle chiese, che non si esprime votando durante una riunione, ma facendo resistenza sulle decisioni oppure no.

Un caso di questo genere è la ricezione di *Dei Verbum*, per esempio: possiamo essere convinti che sia il più brutto o il più bel documento del mondo, ma la ricezione è avvenuta, al punto che oggi sarebbe impossibile ri-togliere la Bibbia dalle mani dei cristiani; anche chi non è d'accordo, l'ha recepito: è incredibile, ma è così.

4. Il paradigma sinodale è quello liturgico, che è un paradigma performativo e generativo, non è il paradigma scolastico. Su questo siamo proprio all'inizio, quasi prima dell'inizio. Il paradigma della vita credente è quello liturgico, che sarebbero delle azioni

simboliche e performative, cioè un modo di fare le cose ordinarie – mangiare, perdonare, curare, sposarsi... - in una chiave simbolica, aperto cioè alla loro eccedenza di forza. Un po' la stessa operazione che ho fatto nel titolo, "chi cerca esseri umani troverà acrobati": non un'affermazione che, definendo, chiude e fissa, e chi è d'accordo bene e chi non è d'accordo è escluso; punta piuttosto a produrre soggettività, a far sì cioè che ciascuno lo spieghi a se stesso rispetto alla propria esistenza, diventando produttore attivo di ricezione, non perché qualcuno glielo ordina ma perché la cosa è curiosa, intriga, e ci si chiede che cosa fa venire in mente, un po' come guardare un'opera d'arte. Cosa voleva dire l'autore è importante, ma dopo c'è anche l'esperienza che faccio io, che dipende da ciò che sono io...

Spostare il paradigma su un livello simbolico, performativo, agisce nella convinzione che è il livello simbolico che rende ciascuno soggetto. Mi preme insistervi perché questa è una delle questioni necessarie per il tema del laicato: essere laico è la scommessa che, a causa dell'essere creati a immagine di Dio, cioè per un motivo teologico, di fede e non sociologico, se ognuno è riconosciuto nella sua potenza creatrice, se lo spirito di ciascuno è messo in condizione di muoversi, di essere creatore, quello che succede è che si cambia la storia. In questo senso il paradigma liturgico è simbolico, performativo e generativo, cioè capace di superare se stesso.

**5.** Ultimo punto di Ruggieri: *una molteplicità di soggetti agenti*. Il sinodo è plurale, nessuno può fare un sinodo da solo, come non si può fare una liturgia da soli. Anche se in alcune situazioni si prega da soli, anche la liturgia delle ore; può essere necessario, non si può fare diversamente, ma nel farlo si sente la mancanza, l'assenza. Perché la liturgia è strutturalmente plurale. Così la sinodalità.

### 3. Le debolezze teoriche del “prima” della riforma, che è il “dopo” Vaticano II

Queste cose sono dette ancora in modo molto teorico, ma fanno intravedere un cambio di premesse possibile. In questa logica credo che abbiamo un problema del *prima*, cioè del luogo in cui siamo, che non può ancora generare prassi sinodali vere, per quanto generi germi di prassi sinodali - l'Atrio dei gentili, il *chiccodisenape*, sono tentativi in questa direzione -, o almeno c'è il desiderio di mettere in gioco delle prassi sinodali. Dopodiché ci diciamo anche con realismo che questi germi sembrano non riuscire a contagiare l'insieme.

Ci sono dunque le *debolezze del prima* che, dal punto di vista teologico, vedo anche come debolezze teoriche, non solo della pratica. Sono alcuni nodi teorici che, nella ricezione del Vaticano II, non abbiamo preso in mano fino in fondo; abbiamo portato al massimo del bene le intuizioni del Vaticano II, ma poiché non abbiamo potuto elaborare un passo successivo, le pratiche concrete rischiano di isterilirsi in meravigliosi gruppi di ex trentenni o meglio di trentenni con trent'anni di esperienza che in qualche modo, raccolta quella sfida, non sono però in grado di *trasmetterla*, perché lì c'è proprio la debolezza dell'apparato teorico.

La teologia, che dovrebbe fare questo mestiere, e anche tutte le altre forme di ricerca intellettuale, le parole, i pensieri, a un certo punto si sono interrotti, o sono rimasti più o meno clandestini, e non hanno più dato la possibile sponda alle pratiche per superare se stesse ed evolvere. Le pratiche hanno portato al massimo del bello le premesse fin dove sono arrivate e lì sono rimaste.

Vorrei indicare quelli che secondo me sono i tre nodi che rendono difficile, anche alle pratiche buone, la ricezione di *Evangelii Gaudium*.

La prima, lo dico richiamando il mio disaccordo con la teologia del laicato, è la questione del rapporto tra popolo di Dio e laicato. Continuiamo a dire *popolo di Dio* sia per dire *tutti* sia per dire *laici*. Lo diciamo sempre con un tono vagamente rivoluzionario. Sappiamo che teologicamente *popolo di Dio* vuol dire

tutti i battezzati, anche papa e vescovi, ma poi, in un'espressione come "dobbiamo ascoltare il popolo di Dio", intendiamo "ascoltare quelli che per condizione non hanno il microfono in mano". Togli i preti, toglì i vescovi, toglì il papa, rimangono i laici e le religiose, perché i religiosi, con un processo di assimilazione ministeriale, vanno a finire nel clero. Questa non è solo una confusione del nostro linguaggio: su questo negli ultimi 25 anni non abbiamo pensato niente. Sul popolo di Dio in sé e sul laicato in sé ci sono biblioteche piene, mentre non ho letto nulla di teologicamente convincente sulla relazione stretta che *Lumen Gentium* costruisce parlando del popolo di Dio come principio di unità e dei laici come principio di differenziazione; in quest'ottica, poi, il ministero presbiterale ed episcopale sarebbero un caso specifico di differenziazione di quel principio di unità, ma sarebbero i laici il principio di differenziazione.

Seconda debolezza teorica in cui siamo proprio in visibile difficoltà è la questione del ministero ordinato: questo è il più condiviso, lo dicono quasi tutti; molti si auguravano che il prossimo sinodo fosse sul ministero ordinato, e pare che nell'intenzione di Francesco lo fosse, ma forse ha preferito evitare un altro tema conflittuale come il matrimonio e ha scelto i giovani, tema che mette tutti tranquilli perché si può dire qualsiasi cosa: non c'è sacramento in gioco, non c'è questione di autorità, tutti diciamo che bisogna voler bene ai giovani, che bisogna dare motivazioni ai giovani - peccato che nelle chiese europee non ci sono più giovani -, e questo non fa male a nessuno. Con un artificio, però, che è stato introdotto: parlare dei *giovani candidati al sacerdozio*, per cominciare a creare un pre-consenso intorno ad alcune questioni.

Prendere atto, per esempio, che negli anni Cinquanta (e in alcuni paesi non europei anche oggi) diventare preti era la strada dei più intelligenti fra i poveri, mentre oggi in Europa diventare prete è la strada dei più nevrotici fra i ricchi, il che provoca un problema di profilo. La questione del ministero ordinato è veramente rilevante perché è l'anello debole della catena. Su questo rimando ad un articolo di Alberto Melloni uscito due giorni fa

[22 marzo 2017, ndr] su "La Repubblica", *La Messa è finita*. Una pagina perfetta, scritta con un equilibrio incredibile, in cui fa lo *status quaestionis* e spiega perché questo è l'anello debole, teorico e pratico. Perché i vescovi, nel sistema della 'bugia pia', possono ancora sopravvivere, sono ancora sufficientemente circondati da cortigiani per sopravvivere. Il prete non ce la fa più, sta nel punto in cui non può più raccontare falsità.

Il reclutamento del clero è su una base sostanzialmente, umanamente fragile, e quindi il livello di difficoltà del sistema è altissimo e non va verso un miglioramento se non si cambia. Nella chiesa cattolica latina l'introduzione al sacerdozio di *viri probati* coniugati non è così importante per la questione del celibato in sé, ma interromperebbe una immagine simbolica, romperebbe il modello tridentino di prete, e abbiamo visto quanto il livello simbolico possa essere importante e performativo. Con il piccolo particolare che, a nostra insaputa, questa istituzione, nella chiesa cattolica latina, è già diffusa. In Inghilterra, ad esempio, ci sono i pastori anglicani sposati *convertiti* al cattolicesimo perché contrari all'ordinazione delle donne e mantenuti nel ministero; in paesi dell'ex blocco sovietico *probi viri* ordinati in clandestinità anche se sposati sono stati confermati nel ministero, anche se creando fantomatiche giurisdizioni di riti orientali, e così via.

Dietro c'è però la radicale questione del rapporto col sacro: il presbitero è l'uomo del sacro? La risposta, per i cristiani, fin qui è chiara: teologicamente no, perché è il sacerdozio universale che si collega al rapporto col sacro. Ma poi, più avanti di così, come funziona teologicamente? *L'in persona Christi*, il concentramento della potestà di insegnamento, di consacrazione e di governo vanno di per sé in una direzione opposta dal punto di vista teologico. Qui c'è un grosso tema.

Terza debolezza teorica, per me chiedo fisso, che mi sembra molto grave e molto seria, è la questione della centralità della vita. Perché tutti diciamo che l'importante è la vita, ma su questo non abbiamo nessuna categoria: è un'emozione, non una mozione; è un auspicio, una cosa teorica che non ha un corrispettivo simbolico e concettuale reale. Qual è l'obiettivo, alla fine, anche

se non lo diremo mai? Che la gente venga in parrocchia, non che Gesù Cristo sia riconosciuto nelle vite, perché *riconoscere Gesù Cristo nelle vite* non sappiamo concretamente cosa vuol dire, oppure lo immaginiamo come una cosa puramente spirituale o morale, degli animi, ma non ha una forma di chiesa. L'unica forma concreta su cui finiamo per ricadere è che Gesù Cristo è riconosciuto quando la gente viene in parrocchia.

Passaggio intermedio, il migliore possibile senza cambiare le premesse: facciamo i gruppi del vangelo nelle case. Abbiamo abbandonato l'idea che la parrocchia sia proprio quel luogo fisico lì, ma il gruppo del vangelo nelle case vuol dire che c'è una famiglia *molto* cattolica, che va *sempre* in parrocchia, che dà al parroco sufficienti garanzie di essere *molto* cattolica e che apre la sua casa per fare la caricatura di quello che fa il prete in parrocchia, con la migliore buona volontà e generosità (e a volte c'è anche la scheda preparata dal parroco). Il meccanismo formale non cambia, cerchiamo di rompere la logica, perché è chiaro che è insopportabile l'idea che l'obiettivo sia che tutti vengano in parrocchia, sarebbe comunque impossibile, ma non usciamo dall'idea che noi dobbiamo *spiegare* ad altri qualcosa. La centralità della vita non è questo...

Centralità della vita, o chiesa in uscita, come la pone Francesco, è esattamente rovesciare il principio: siamo noi, che siamo fuori: quando parla di clericalismo dice che i lontani sono le chiese, siamo noi, perché Dio ci precede nelle città. E questa non è un'affermazione poetica, il papa la pone come un modo di pensare strategicamente, concretamente, la questione della chiesa. Ma su questo anche la sua teologia è molto fragile: ti dà un obiettivo ma non sa bene come arrivarci; vanta dentro di sé la propria esperienza sudamericana – le processioni fatte nelle *villas miserias* – ma è questo l'unico modello possibile? C'è qualcos'altro da pensare?

Queste debolezze teoriche sono arrivate al culmine della loro consumazione: la scelta delle unità pastorali, ad esempio, può essere giusta o sbagliata nel merito, ma si capisce bene che è un

ripiego, un modo per rimettere a posto caselle di un quadro che non tiene. È vero che potrebbe essere una rottura simbolica per ritrovare un presbiterio meno individualista; forse sì, ma questo è come l'effetto secondario della malattia, una ricaduta benefica non compresa nelle intenzioni originarie. Mi sembrerebbe tuttavia utile, nel momento in cui alcune decisioni sono prese, l'idea di praticarle con indole un po' "terroristica", cioè spostandosi appunto sugli effetti secondari della malattia: standoci dentro, facendo cadere l'accento su quello che forse non era inteso ma può essere interessante. Ma per fare questo bisogna avere molto chiara qual è la premessa che bisogna andare a spezzare, per esempio il modello tridentino di prete.

Concludendo questa parte: il debole assetto teorico è complicato dal fatto che siamo posti di fronte ad un problema – metodologicamente - inedito per la teologia (o meglio, un problema che da almeno 1500 anni essa non è più abituata a porsi), e proprio su questo proveremo ora a riflettere.

#### 4. Una questione di metodo che diventa dirimente

La debolezza della teologia su questi temi non è a livello di enunciazione di dottrina (cioè della chiarificazione e discussione dei significati), ma piuttosto a livello della capacità di proporre *categorie generatrici*, cioè di proporre una dottrina in atto, lavorare sui nessi tra le questioni e sui processi di consequenzialità. Perché sono le categorie generatrici che producono forme (e non enunciati) e legittimano, includendoli, soggetti agenti (e non definiscono norme *ad escludendum*)<sup>3</sup>. Si tratta della epistemologia della complessità, ed è a causa di questo che è così faticoso cambiare le premesse (oltre alle ovvie e inevitabili umane resistenze).

La questione infatti, anche quando è teorica, non è dottrinale e non è linguistico-contenutistica, non si tratta di chiarire e discutere significati: la questione è *generatrice*, cioè è quella di proporre

---

3 Si veda ad esempio GIORGIO BONACCORSO, *Critica della ragione impura*, Cittadella, Assisi 2016.

una dottrina in atto. Questo, dai tempi della Riforma gregoriana, non si era più fatto: immaginare i nessi fra le questioni e i processi necessari, il continuo circuito fra teorico e pratico, la lettura e interpretazione dell'esperienza.

Concentrati su una domanda identitaria dottrinale non ci siamo posti la domanda su quali fossero i processi da innescare. La questione è inedita, e su questa la teologia annaspa... sono proprio le categorie di pensiero che abbiamo e conosciamo che non ci aiutano più, abbiamo bisogno di pensarne altre.

Questo è dunque il motivo per cui è difficile cambiare le premesse: oltre alle inevitabili resistenze umane, oltre a quelli che non capiscono, a chi ha qualcosa da difendere, alle fragilità identitarie, a tutta la debolezza umana che c'è negli altri come in noi, la difficoltà di cambiare le premesse sta nelle debolezze teoriche e in una questione metodologica inedita. Queste due cose ci mettono in difficoltà.

Qualche traccia in merito alle questioni accennate, qualche via che già si intravede da qualche parte. Rispetto a 'popolo di Dio' e 'laicato' abbiamo lavorato tantissimo sul principio battesimale come principio di unità, quello di *Lumen Gentium* 9: un solo Signore, una sola legge, una sola dignità, a livello teorico come a livello pratico, cioè la corresponsabilità... Ora dovremmo forse assumere una domanda non provocatoria: c'è una corresponsabilità dei preti all'autorità laicale? Dopo aver lavorato, comprensibilmente, sul principio di unità, bisognerebbe lavorare sul principio di differenziazione. Il principio di unità, dal punto di vista teologico, è battesimale; il principio di differenziazione è eucaristico. Nel Battesimo siamo fatti tutti uguali; in ogni Eucaristia siamo tutti, fortunatamente, diversi. Con quel tema, molto chiaro in *Sacrosantum Concilium*, che dice che la fruttuosa partecipazione dei laici alla liturgia indica che, qualsiasi cosa si faccia, si fa tutti la stessa azione, che è celebrare la morte e resurrezione di Cristo. La partecipazione liturgica non è il saggio scolastico in cui tutti devono fare qualcosa, la logica liturgica è invece proprio il contrario: anche se tu sei seduto all'ultimo banco e non rispondi, questo può essere triste per quelli intorno a te, ma se sei

li, quello che fai è celebrare la morte e resurrezione del Signore. Il tuo esserci, la tua vita portata lì, anche solo corporalmente, ti garantisce la partecipazione, nella tua differenza di quel giorno, alla stessa azione.

Poi, diversità di ruoli, di decisioni, di servizi (uno legge, un altro canta, un altro non fa niente)... ma non è solo una differenza di ordine funzionale, è una differenza sostanziale, come l'uguaglianza sostanziale battesimale ci fa sacerdoti, re e profeti in modo universale. Su questo, sul modello eucaristico come modello di differenziazione, dovremmo davvero lavorare.

Il modello eucaristico è un modello di differenziazione, che dice una cosa sostanziale, benché ce lo siamo dimenticati: se non c'è un popolo convocato che porta una vita – pane e vino – non c'è Eucarestia. Il Concilio Vaticano II ha detto che è così, al punto che si può, in caso di assenza del prete, fare una celebrazione della Parola con distribuzione dell'Eucarestia, perché il fine è il bene della vita delle persone, mentre non ha senso la celebrazione del prete da solo. Se quello è il fine, è meglio che il prete presieda e consacri e si mangi quello che si è consacrato in quel momento, ma si tiene una riserva eucaristica perché, in assenza del prete, un diacono o, se non c'è un diacono, un battezzato presieda la liturgia della Parola e possa distribuire l'Eucarestia. Principio di unità e principio di differenziazione, e modello eucaristico come modello di forma di chiesa, mi pare un tema decisivo.

Sulla questione del ministero ordinato, poi, rimando al testo già citato di Melloni. La questione che il Vaticano II mette al centro è il legame con la comunità, il ministero per la comunità, e la centralità dell'Eucarestia. Di nuovo il prete uomo del sacro? No, legame con l'Eucarestia nella logica di cui abbiamo appena detto, come garante della differenziazione: presiede l'Eucarestia in garanzia della differenziazione della comunità, e per questo *serve* la comunità presiedendo l'Eucarestia, non perché ha poteri magici che ai laici non sono stati dati. Il paradigma eucaristico andrebbe ripreso anche qui.

Sull'ultimo punto, sulla vita *ad intra* – *ad extra* c'è una domanda molto radicale: qual è davvero lo scopo di tutto questo? Se la

risposta è “che io mi salvi” è troppo poco (ottocentesca, moralistica). Lo scopo è che tutti credano? Dobbiamo porci di nuovo questa domanda. Per il momento, su questo ho un’immagine – non una teoria – che racconto sempre, e qualcuno mi sta mandando i pensieri che va facendo a partire da essa. A me sembra che oggi l’esperienza ecclesiale nella sua totalità, cioè del popolo di Dio, ma in modo specifico dei laici, sia rappresentabile dal ministrante che nelle liturgie solenni regge il libro per il presidente, tenendolo appoggiato sulla fronte o sul petto. Lo regge con le mani; quello che lui *governa* o *possiede* con gli occhi è il retro del libro, non ha nessuna possibilità di accesso al libro, guarda la copertina. Se il presidente legge a voce alta lui riceve una parola, e la sua è una fatica delle mani, della mente e/o del cuore per ricevere una parola da un altro che sta in piedi di fronte a lui nella sua dignità di soggetto. Questa potrebbe essere la figura-guida del processo che ci aspetta: gente che regge il libro perché altri lo leggano, per noi! Questo riprende da una parte la logica di *Lumen Gentium*, dall’altra quella dei segni dei tempi di *Gaudium et Spes*, e dice di una chiesa che non ha più un *intra* e un *extra* perché chi sta dentro legge il libro, ma non lo può leggere da solo. Mi sembra si debba andare in questa direzione, anche se sono consapevole che questo è un balbettio, non è una teologia.

Ma su questo si gioca il futuro: non siamo ancora in grado di immaginare una forma che esca da questa logica, una chiesa che non sia guidata dal principio di appartenenza. Alla fine di tutto - anche se con gentilezza, con accoglienza, con bontà, con dialogo - la questione è: *chi vienel/chi non viene, chi appartienel/chi non appartiene*; non abbiamo ancora nessuna immaginazione possibile su altro... Cosa vuol dire essere un luogo ospitale? Ad esempio, non è solo dire “se vieni sei il benvenuto”, è troppo poco.

...



# Il “contagio” del Vangelo

*La svolta missionaria secondo “Evangelii gaudium”*

*di Gilles Routhier* (\*)

---

Per iniziare il mio contributo ricordo un episodio della storia recente del Québec che mi ha fatto molto riflettere. Dopo la nascita della Confederazione canadese nel 1867, le Commissioni destinate ad amministrare le scuole pubbliche dei Distretti del Québec e di Montréal erano cattoliche o protestanti. Tale disposizione giuridica, volta a dare una protezione costituzionale, si estese ben presto agli altri Distretti della Provincia, creando una rete di scuole cattoliche o protestanti, per quanto col passare degli anni il sistema confessionale si sia eroso, finché nel 1997 le Commissioni scolastiche confessionali vennero abolite e tre anni dopo anche le scuole pubbliche persero lo statuto confessionale. Infine, nel settembre del 2008, l'insegnamento cattolico scomparve dalle scuole pubbliche, suscitando in molti la sensazione di trovarsi alle strette, perché ai loro occhi la religione usciva dalle aule.

Ciò significa che si reputava che in un certo ambiente la presenza della “religione” (ma sarebbe meglio dire “chiesa” o “vangelo”) è possibile solo se difesa attraverso un intervento istituzionale. Certamente tutto ciò corrisponde a un'esperienza storica, ma è sufficiente per assicurare la presenza del vangelo nella Città? Poiché in Québec si era concepita la presenza del Cristianesimo nella scuola solo in questi termini, ci si riscoprì alla sprovvista, allorché l'educazione cristiana (o ciò che ne restava) non era più presa in carico dalla scuola pubblica, mentre da parte dell'Episco-

---

(\*) Docente di ecclesiologia e teologia pratica all'Università Laval (Québec) e all'Institut Catholique di Parigi.

pato o dei cristiani non veniva più pronunciata una parola sulla scuola, sebbene la questione restasse costantemente attuale, tanto da far credere che ciò che interessava, fosse la protezione di un sistema confessionale e del posto che la chiesa poteva rivendicare, più che il bene dei ragazzi e la cura della loro educazione.

Da allora per garantire l'educazione cristiana ci si è ripiegati sulle parrocchie e ci si è riorganizzati all'esterno della scuola, pur imitando spesso il modello scolastico. Quindi, di fronte all'incapacità di assumere questa responsabilità, la maggior parte delle parrocchie se ne è progressivamente alleggerita, trasferendola sui genitori e sulle famiglie e rimanendo prigioniera degli schemi secolari che ci hanno condannato a concepire l'educazione cristiana a partire dall'antico trinomio 'scuola – famiglia – chiesa', nell'inadeguatezza a cogliere le opportunità di riflettere in termini nuovi e di trasformare la situazione. Di conseguenza nel punto cieco del dibattito sono rimasti coinvolti due aspetti centrali: la presenza cristiana nella scuola pubblica, al di fuori del suo statuto confessionale, e l'offerta pubblica della formazione cristiana dei ragazzi, al di fuori delle mura scolastiche o della chiesa e al di là del quadro familiare.

Non ci si era preparati ad assicurare la presenza cristiana in altro modo rispetto a quello delle istituzioni e dei loro rappresentanti e non si è capito che l'educazione alla fede può essere pensata al di là del quadro scolastico, ma prospettata nell'ambito di un'offerta pubblica. Peraltro si sapeva bene che la tutela costituzionale era diventata una finzione e che il sistema scolastico, ufficialmente cattolico, era solo una facciata che non riusciva più a nascondere il nulla alle sue spalle. Ormai le scuole cattoliche erano tali solo di nome e i corsi di insegnamento morale cattolico, seppure tenuti da personale convinto e capace di condividere la propria convinzione, non erano più in grado di formare alla vita cristiana. Tuttavia poco importava, giacché la presenza istituzionale della chiesa appariva come una difesa idonea a placare la nostra angoscia, dal momento che si riteneva che almeno qualcosa resistesse e che il tappeto non ci venisse sfilato da sotto i piedi. Alcuni erano pronti a dare battaglia nel campo dell'opi-

nione pubblica, a livello politico o giuridico, fino a ricorrere alla Corte suprema per proteggere i diritti acquisiti e rifiutare ogni arretramento: non ci si proiettava nell'avvenire, precludendosi la possibilità di immaginare qualcosa d'altro.

Durante questi anni si è trascurato sia il modo di rendere presente il vangelo in un dato ambiente, sebbene le chiese di molti Paesi vi abbiano comunque dovuto provvedere con urgenza, dopo la secolarizzazione del loro sistema educativo, sia il modo di diffondere il vangelo nella cultura e nella società, come Giovanni XXIII suggeriva con un'interessante immagine: "infondere le energie eterne, vivificanti e divine del Vangelo nelle vene del mondo moderno".

Tutto è avvenuto come se fossero stati dimenticati tanto la lezione dell'Azione Cattolica, per la quale la presenza del vangelo nei diversi ambienti di vita scristianizzata deve essere assicurata innanzitutto dalle persone, non dalle istituzioni, quanto gli insegnamenti del Concilio Vaticano II sulla presenza cristiana in una situazione missionaria. Probabilmente non si è ancora percepito o voluto vedere che ci troviamo in una tale situazione, che richiede un rinnovamento completo dei nostri modi di pensare, di osservare e di agire.

## **1. La diffusione del vangelo attraverso i membri della chiesa**

Nel capitolo secondo sull'opera missionaria il decreto *Ad gentes* dedica una lunga sezione alla testimonianza della vita e al dialogo (11) da una parte e dall'altra alla presenza della carità (12). Non è superfluo ricordare e commentare in forma succinta questo insegnamento che istintivamente si crede destinato alle "chiese in missione", com'era uso dire.

“È necessario che la Chiesa sia presente in questi raggruppamenti umani attraverso i suoi figli che vivono in mezzo a essi o a essi sono inviati. 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 (cfr. Mt 5, 16) e comprendano più pienamente il significato genuino della vita umana e l'universale legame di solidarietà degli uomini tra loro" (v. *Ad gentes*, 11 a).

In situazione missionaria la presenza del vangelo del Regno non è innanzitutto istituzionale, bensì personale, perché è attraverso le persone che il vangelo si diffonde nella società e nella cultura attraverso il contagio, come è accaduto nell'Impero romano, quando raggiunse progressivamente molti ambiti. Ovunque fosse insediata l'amministrazione imperiale o sorgesse un accuartieramento militare, si trovavano tracce di Cristianesimo, che conquistò la classe acculturata della società e l'élite delle città greche, dato che a quel tempo esso era un fenomeno essenzialmente urbano. Gli studiosi ci informano che "contrariamente a quanto spesso si suppone, la predicazione pubblica non costituiva il principale fattore dello sviluppo cristiano. Infatti l'esempio vissuto dei cristiani praticanti e il passaparola costituirono i mezzi nettamente più efficaci."<sup>1</sup>

Oggi come ieri, credo che la cosa più importante da ricavare sia che in una situazione missionaria il Cristianesimo si diffonda mediante una rete di contatti. Nonostante la transizione delle nostre società che, in gradi diversi e secondo ritmi differenziati, oscillano in un situazione missionaria, nel caso del Québec di cui ci stiamo occupando, non si è arrivati a pensare che il vangelo possa entrare nella scuola con maggiore efficacia tramite l'annuncio di cristiani piuttosto che attraverso la perpetuazione di un servizio pastorale le cui capacità di risvegliare la fede e di convertire al vangelo erano fortemente limitate, o attraverso un corso di insegnamento morale religioso che era manifestamente inidoneo a interpellare la fede, a suscitarsela e a farla crescere. Questo dato di fatto non si voleva intendere, perché si puntava a preservare le strutture giuridiche, costituzionali o legislative che alcuni consideravano come diritti acquisiti e altri come privilegi, risalenti a

---

1 K. Krüger, R. Toman, A. Bednorz, *Ordres et monastères. Christianisme: 2000 ans d'art et de culture*, Ullmann, Potsdam 2008, p. 13.

una fase superata della società.

Occorre aggiungere che la risonanza di ciò che come cristiani designiamo ‘misericordia’, si vive nel quotidiano e si iscrive nelle relazioni corte invece che lunghe. Secondo l’espressione coniata dall’antropologo Albert Piette, si tratta della “religione da vicino” che non solo riqualifica le persone, riconoscendo loro la capacità di essere testimoni del “vangelo - evento”, ma valorizza la testimonianza di vita accompagnata da una qualche parola. In effetti è il quotidiano a parlare in questa forma di annuncio pubblico del vangelo.

## 2. L’annuncio del vangelo mediante il dialogo

A questa prima modalità di diffusione del vangelo, ossia la testimonianza nei gruppi in cui si vive, si collega il mezzo del dialogo o della conversazione. Tuttavia, “perché essi possano dare utilmente questa testimonianza, debbono stringere rapporti di stima e di amore con questi uomini, riconoscersi come membra di quel gruppo umano in mezzo a cui vivono, e prender parte, attraverso il complesso delle relazioni e degli affari dell’umana esistenza, alla vita culturale e sociale. Così debbono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che vi si trovano nascosti; debbono seguire attentamente la trasformazione profonda che si verifica in mezzo ai popoli, e sforzarsi perché gli uomini di oggi, troppo presi da interessi scientifici e tecnologici, non perdano il contatto con le realtà divine, ma anzi si aprano e intensamente anelino a quella verità e carità rivelata da Dio. Come Cristo stesso penetrò nel cuore degli uomini per portarli attraverso un contatto veramente umano [*colloquio vere humano*] alla luce divina, così i suoi discepoli, animati intimamente dallo Spirito di Cristo, debbono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono e improntare le relazioni con essi a un dialogo sincero e comprensivo [*cum eis conversentur, ut ipsi dialogo sincero et patienti*], affinché questi ap-

prendano quali ricchezze Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli; e insieme devono tentare di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, di liberarle e di ricondurle sotto l'autorità di Dio Salvatore" (v. *Ad gentes*, 11 b).

Questo brano corregge una certa concezione della testimonianza e delle relazioni implicate nell'evangelizzazione, nel senso che il vangelo non arriva come un meteorite, ma si inserisce in una conversazione con le persone alle quali i cristiani si sentono profondamente legati. Nell'allocuzione di chiusura del Concilio Vaticano II Paolo VI diceva che nel Concilio "il magistero della Chiesa ... è sceso, per così dire, a dialogo con lui [l'uomo]; e, pur sempre conservando la autorità e la virtù sue proprie, ha assunto la voce facile e amica della carità pastorale; ha desiderato farsi ascoltare e comprendere da tutti; non si è rivolto soltanto all'intelligenza speculativa, ma ha cercato di esprimersi anche con lo stile della conversazione oggi ordinaria, alla quale il ricorso alla esperienza vissuta e l'impiego del sentimento cordiale danno più attraente vivacità e maggiore forza persuasiva: ha parlato all'uomo d'oggi, qual è" (v. *Discorso di chiusura della quarta sessione*, 7).

Qualche anno dopo, riflettendo su ciò che era stato il Concilio nella vita della chiesa, Paolo VI sottolineava che nel Vaticano II la chiesa non solo ha offerto al mondo il suo aiuto e i suoi mezzi di salvezza, ma l'ha fatto, "ed è una caratteristica nuova di questo Concilio, ... in un modo che in parte contrasta con l'atteggiamento che ha segnato certe pagine della sua storia", adottando "di preferenza il linguaggio dell'amicizia, dell'invito al dialogo".<sup>2</sup>

Se si vuole che i cristiani siano in grado di annunciare il vangelo, credo che il primo apprendistato da consolidare sia al dialogo e alla conversazione, come dichiara il Concilio a proposito della

---

<sup>2</sup> Paolo VI, "Linguaggio dell'amicizia e invito al dialogo: note di 'stile conciliare'". In: Vergottini M. (a cura di), *Nel cono di luce del Concilio*, Seminarium, Roma, coll. «Quaderni dell'Istituto», n. 26 (2006), p. 24.

formazione necessaria per i seminaristi e per i laici.<sup>3</sup> D'altronde Paolo VI manifestava la convinzione che il dialogo dovesse caratterizzare l'esercizio del suo ministero apostolico (*Ecclesiam suam*, 69), ricordava che il rapporto della Chiesa con il mondo si esprime meglio sotto forma di dialogo (ES 80) e proponeva la nozione di "dialogo di salvezza" (ES 73-79). In qualche modo è ciò di cui parla il passo citato (*Ad gentes*, 11 b), secondo il quale il dialogo si abbozza a partire da questioni esistenziali. I cristiani quindi guadagnano a essere collegati a un gruppo o a una rete, non solo in maniera di poter provare un'appartenenza, ma di poter rivedere con altri le esperienze di incontro e di scambio.

### **3. La presenza della carità come modalità di evangelizzazione**

Il decreto prosegue con uno sviluppo sulla "presenza della carità" che coincide con la terza modalità dell'annuncio pubblico del Regno: "La presenza dei cristiani nei gruppi umani deve essere animata da quella carità con la quale Dio ci ha amato: egli vuole appunto che anche noi reciprocamente ci amiamo con la stessa carità (cfr. 1 Gv 4, 11). Ed effettivamente la carità cristiana si estende a tutti, senza discriminazioni razziali, sociali o religiose, senza prospettive di guadagno o di gratitudine. Come Dio ci ha amato con amore disinteressato, così anche i fedeli con la loro carità debbono preoccuparsi dell'uomo, amandolo con lo stesso moto con cui Dio ha cercato l'uomo. Come quindi Cristo percorreva tutte le città e i villaggi, sanando ogni malattia e infermità come segno dell'avvento del regno di Dio (Mt 9, 35ss; At 10, 38), così anche la Chiesa attraverso i suoi figli si unisce a tutti

---

<sup>3</sup> "In generale si coltivino negli alunni quelle particolari attitudini che contribuiscono moltissimo a stabilire un dialogo con gli uomini, quali sono la capacità di ascoltare gli altri e di aprire l'animo in spirito di carità ai vari aspetti dell'umana convivenza" (*Optatam totius*, 19); "Quanto all'apostolato per l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini, i laici debbono essere particolarmente formati a stabilire il dialogo con gli altri, credenti o non credenti, per annunciare a tutti il messaggio di Cristo" (*Apostolicam actuositatem*, 31).

gli uomini di qualsiasi condizione, ma soprattutto ai poveri e ai sofferenti, prodigandosi volentieri per loro (cfr. 2 Cor 12, 15). Essa infatti condivide le loro gioie e i loro dolori, conosce le aspirazioni e i problemi della vita, soffre con essi nell'angoscia della morte. A quanti cercano la pace, essa desidera rispondere con il dialogo fraterno, portando loro la pace e la luce che vengono dal Vangelo" (v. *Ad gentes*, 12 a).

Queste righe, scritte cinquanta anni fa, mi sembrano del tutto pertinenti al contesto attuale. Se non sono stabiliti legami veramente umani tra i cristiani e i loro ambienti, se l'evangelizzazione si riduce al dispiegamento di un'organizzazione che propone delle attività, dubito che il vangelo annunciato con la parola – e poco con l'azione – possa toccare gli spiriti e i cuori. Ora io credo che si è più preoccupati di organizzare la pastorale, di trasformare il dispositivo catechistico e la realizzazione di strutture missionarie o di organismi votati all'evangelizzazione, invece di rinnovare la carità dei cristiani nei confronti dei loro ambienti. Si pensa in termini di progetti, di piani eccetera, mentre oggi bisogna riprendere le cose a partire dalla base; non dai quadri organizzativi, bensì dalla carità effettiva. Certo l'organizzazione è necessaria, ma deve essere leggera, flessibile e vicina alla base, e deve permettere l'inserimento in un ambiente, l'incontro, lo scambio e il dialogo, lo sviluppo di legami fraterni. Abituati alla socializzazione cristiana, abbiamo poca esperienza e abilità per diffondere il vangelo in un mondo che lo conosce poco. Perciò si procede da personale clericale (nel senso sociologico del termine, cioè coloro che rappresentano l'istituzione) e da strutture solide, mentre occorrerebbe partire da relazioni di prossimità o di lavoro e da strutture flessibili, leggere e plastiche.

Dopo aver perso la sua egemonia culturale, il Cristianesimo è tentato di ottenere una specie di protezione da parte del potere, di ripiegarsi e di non volersi dispiegare se non a partire dall'organizzazione. Ora c'è una terza via possibile ed è quella dell'uscita, della presenza nella città.

#### **4. Che ne è della presenza dell'esperienza cristiana attraverso le istituzioni?**

Dicendo questo, non mi schiero a favore della scomparsa delle istituzioni e non voglio riportare tutto a livello informale. Tuttavia penso che dobbiamo approfondire la comprensione di ciò che è un'istituzione, definirne meglio il ruolo e vederne il potenziale in una situazione data, distinguendo bene la situazione missionaria e la situazione di cristianità. Con riferimento a Michel Bergman,<sup>4</sup> sul piano sociologico intendo per istituzione “il luogo in cui si costituisce un diritto, cioè un tipo particolare di relazioni tra le persone”, o anche “l'espressione giuridica di forme tipiche di relazioni o di comunità” (Hans Dombois). In tal senso il matrimonio o la famiglia sono istituzioni, l'università (ossia una corporazione di maestri e di studenti, come si diceva nel Medioevo), un gruppo o una banda di giovani, la chiesa (intesa come popolo o assemblea di persone), il Paese, una cooperativa che lega proprietari di mezzi di produzione, il monastero, l'istituto di vita consacrata, una comunità di base, una reparto scout, un movimento eccetera. Messi insieme in una istituzione data, le persone sviluppano dunque tra di loro forme tipiche di relazione o un diritto.

Nel suo fondamento, l'istituzione non è un'organizzazione anonima e impersonale, con cui spesso la si confonde, ma una forma tipica di relazione tra persone, ossia di legame sociale. È lì che bisogna ritornare, pensando che il vangelo può creare reti tra le persone e sviluppare nuove forme di socialità: ciò che il vangelo ha introdotto nel mondo antico, sono forme nuove di socialità e di legame tra le persone.

---

<sup>4</sup> M. Bergmann, *L'institution dans le dialogue œcuménique, thèse de doctorat*, École Pratique des Hautes Études, VI<sup>e</sup> section, Paris 1966 (ronéotypée). Vi si presenta sommariamente la posizione dei sociologi e di giuristi, quella della scuola istituzionale francese, della scuola istituzionalista americana, dell'antropologia istituzionale di Gehlen e del diritto istituzionale di Dombois. Per una visione rapida della sua tesi, si veda il suo articolo “Institution en théologie protestante”. In: Y. Congar (dir.), *Vocabulaire œcuménique*, Cerf, Paris 1970, pp. 384-388.

Invece di partire dalla trasmissione della fede, intesa nel significato di un messaggio a proposito di valori, comunicabile per mezzo di un discorso, mi sembra necessario partire dal vangelo come evento creatore di diritto, nel senso di rapporto particolare e tipico tra le persone. Mi pare che si debba incominciare da atti e gesti istituenti, dove l'istituente è proprio ciò che si ribella contro l'istituito e per natura fa scoppiare le istituzioni in atto o l'ordine stabilito, er utiizzare questa espressione.<sup>5</sup> Nello stesso tempo l'istituente o, come spesso si preferisce dire, un fascio di "forze istituenti", conduce a creare l'istituito o l'istituzione, attraverso un processo di istituzionalizzazione.

Probabilmente bisogna pensare le cose in modo dinamico, ponendole nell'ordine seguente: vangelo del Regno, pratiche istituenti, istituzioni. Si entra allora in un modello cibernetico e circolare anziché lineare,<sup>6</sup> per il quale l'istituito (l'ordine stabilito o il modo di vivere attestato) è contestato dal vangelo del Regno che presenta una forma alternativa di vivere, di essere nel mondo, di rapportarsi ai beni e diviene istituyente di un altro modo di stare insieme. In questa prospettiva il vangelo del Regno elabora i modi di vita ricevuti, tentando un processo di istituzionalizzazione di un nuovo modo di vivere, cioè di una nuova istituzione (la fraternità o l'assemblea cristiana, la chiesa). All'inizio il vangelo trova in una città un istituito, ossia ciò che è stabilito: le leggi, i costumi, le convenzioni, i divieti dati per ovvi; quindi lo elabora e lo contesta e, in quanto istituyente (di fatto, in quanto avvia una moltitudine di forze istituenti), mette l'istituito in tensione o ne rimette in causa le forme di vita.

Per parlare più concretamente, prenderò a esempio ciò che capita nel momento in cui emerge il gruppo cristiano, ossia quando il vangelo, predicato e vissuto, fa irruzione in uno spazio umano nella persona di Gesù attraverso il suo ministero, mettendo insieme le persone e stabilendole in un tipico rapporto le une con le

---

5 Cfr. René Lourau, *L'instituant contre l'institué*, Éditions Anthropos, Paris 1969.

6 Cfr. *L'Église: Institution et foi*, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1979.

altre. Questo vangelo di Dio elabora (struttura e destruttura) le relazioni interpersonali e i legami sociali e si può dire che fonda o instaura una 'fraternità' (termine corrente nel Nuovo Testamento per designare il gruppo cristiano)<sup>7</sup> che non dipende da legami di sangue, etnici, ideologici o di appartenenza religiosa. Nel tempo la buona novella concreta della salvezza, della misericordia e della riconciliazione, che non è un libro né un discorso, si manifesta unicamente attraverso una forma tipica di rapporto tra le persone e viene annunciata in modo visibile nella ristrutturazione dei legami sociali. In questa prospettiva è significativo osservare prima nei racconti evangelici, poi nelle *Lettere* e negli *Atti degli apostoli*, l'importanza accordata alla de-strutturazione dei legami sociali convenuti e attesi (l'istituto dell'epoca), attraverso pratiche e gesti istituenti, e alla ri-strutturazione di nuovi legami sociali inattesi e scandalosi (una nuova istituzione sociale).

Tutto ciò è già frequente nel ministero di Gesù, esercitato in molteplici incontri sorprendenti con gente marginalizzata e scartata che siede alla medesima tavola e partecipa allo stesso pasto; con donne, lebbrosi, stranieri (la siro-fenicia, il centurione romano occupante, la samaritana); con malati (storpi, ciechi, paralitici); con posseduti e impuri di ogni tipo (pubblicani, esattori delle tasse, pastori eccetera); con esclusi (l'adultera, i peccatori) e declassati (bambini e poveri).<sup>8</sup> In quest'ottica risulta palese come il vangelo di Dio, in atto nella persona di Gesù, crei nuovi legami sociali, abolisca le frontiere e reintegri le persone nella società. D'altronde anche il gruppo dei Dodici riunisce, nel germe del nuovo Israele, membri di diversa tendenza, come uno zelota e un esattore delle tasse.

---

7 Nel libro degli *Atti degli apostoli* cfr. 1, 15; 11, 1; 12, 17; 14, 2; 21, 17-18. Sulla questione cfr. M. Dujarrier, *L'Église-fraternité 1. Les origines de l'expression 'adelphotès-fraternitas' aux trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1991.

8 Sull'istituzione della chiesa nel Nuovo Testamento cfr. A.-L. Descamps, "L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament". In: *L'Église: Institution et foi, op. cit.* Benché non lavori a partire dalla problematica dell'istituente, lo studio mostra che la chiesa non è stata semplicemente istituita positivamente dal Cristo e che il loro rapporto è più complesso del rapporto tra la chiesa e il suo fondatore.

La de-strutturazione dell'ordine stabilito che emargina gli esattori delle tasse, lapida le adultere, allontana i lebbrosi, e la ribellione nei confronti dei codici, dei costumi o delle norme che assicurano la perpetuazione del mondo così com'è, operano attraverso l'iniziativa libera di Gesù, ovvero attraverso i suoi gesti che trasgrediscono ciò che è istituito, sovvertendo i costumi (avvicinarsi o lasciarsi avvicinare, parlare con, toccare e lasciarsi toccare, mangiare in compagnia di eccetera). Al contempo i rapporti sociali de-strutturati sono ri-strutturati, così come ad esempio Zaccheo viene reintegrato nella società o il lebbroso, la peccatrice, il buon ladrone, il malato che giace ai bordi della piscina.

È affascinante osservare come il processo che si manifesta nel ministero di Gesù, si prolunghi nella chiesa primitiva e come il vangelo, in quanto evento che vive in e attraverso il gruppo dei discepoli, de-strutturi sempre le società che incontra, sposti qualcosa nelle organizzazioni sociali, contesti l'istituito o l'ordine stabilito, susciti nuove forme di relazione e spesso annulli quelle nelle quali era stata iscritta la vita della società.

Per ottenere un riscontro delle nuove socialità generate dal vangelo che dispiega la sua potenza in uno spazio umano, ci si può riferire rapidamente alle lettere di Paolo,<sup>9</sup> dove è chiaro che uno dei frutti dell'evangelizzazione, ossia l'accoglienza del vangelo testimoniato in parole e azioni, coincide con la creazione di nuovi rapporti tra le persone. Questa ricomposizione della società corrisponde a uno degli avvenimenti più sorprendenti per il futuro del mondo mediterraneo e orientale ai tempi della chiesa primitiva. La Scrittura vi ritorna con frequenza e intensità tali che è impossibile ignorare questa realtà che coinvolge tanto la società giudaica quanto la società greco-romana.

Secondo le testimonianze citate, nel mondo giudaico il vangelo riuniva nella stessa "assemblea" (*ekklesia*) coloro che ordinariamente erano divisi e senza possibilità di riconciliazione, come ebrei e pagani, circoncisi e incirconcisi, uomini e donne, liberi e

---

<sup>9</sup> Non entriamo qui nella discussione sul vero autore delle lettere citate e consideriamo di Paolo gli scritti del Nuovo Testamento che gli sono comunemente attribuiti.

schiavi (cfr. Col 3, 11; Gal 3, 28; 1 Cor 12, 13). Ciò che scioccava e scandalizzava, appariva come una ribellione o una contestazione dell'istituto e provocava ora resistenze ora senso di liberazione, perché era proprio questo rimarchevole fatto a costituire la buona novella del Regno, ossia il mistero della riconciliazione che avviene nella storia. In contrasto con i legami preesistenti, tale ricomposizione sovvertiva l'ordine stabilito, giacché coloro che un tempo erano "privati del diritto di cittadinanza in Israele, stranieri alle alleanze", diventavano "concittadini dei santi, membri della famiglia di Dio", cosicché non c'erano più "né stranieri né emigrati" (v. Ef 2, 12-19). Con l'affermazione di un diritto nuovo che contestava lo "sviluppo separato" allora prevalente, andava innanzitutto in frantumi la corrispondenza perfetta tra terra, etnia, società e religione; anzi, coloro che si pensavano figli d'Abramo per nascita, perdevano questo privilegio.

D'altra parte la società romana inaugurava il contenzioso con la "setta cristiana" nella misura in cui la costituzione della chiesa andava a toccare un aspetto capitale dell'Impero, ossia il sistema delle classi. Infatti, facendo sedere alla stessa tavola schiavi e uomini liberi,<sup>10</sup> la nuova fraternità violava il tabù dell'ineguaglianza, minando dall'interno l'ordine stabilito. Tuttavia, che una confessione di fede unificasse nel medesimo corpo (nuova istituzione) ciò che in precedenza era separato, non era affatto ovvio e provocava importanti resistenze. Perciò, proprio per abolire questo genere di divisioni, tanto Paolo quanto Giacomo dovettero prendere posizione contro la discriminazione tra ricchi e poveri che si verificava nell'assemblea cristiana.<sup>11</sup> Ugualmente Paolo dovette mettere in gioco tutta la sua autorità perché Filemone ricevesse Onesimo "non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come fratello carissimo".<sup>12</sup>

Simili controversie emergono là dove il vangelo disarticola le appartenenze etniche, religiose o culturali, come si evince dal

---

10 Per designare la chiesa preferiamo parlare di 'assemblea' o di 'fraternità', giacché i cristiani avevano l'abitudine di denominarsi 'fratelli'.

11 Cfr. Gc 2, 1-4; 1 Cor 11, 17-21.

12 *Filemone*, 16.

rimprovero che l'assemblea di Gerusalemme rivolge a Pietro: "Sei entrato in casa di uomini non circoncisi e hai mangiato insieme con loro" (At 11, 3), sebbene sia risaputo che in un primo momento Pietro aveva cercato di evitare la visita a Cornelio. Analogamente Paolo rimprovera Pietro perché nella stessa sede non poteva esserci una distribuzione secondo l'etnia, da una parte i giudeo-cristiani, dall'altra i pagano-cristiani;<sup>13</sup> infatti ciò contraddice quanto è annunciato nel pasto di comunione che edifica il corpo ecclesiale, e offende la croce di Cristo che ha soppresso l'odio (cfr. Ef 2, 16): non esiste che una sola *ekklesia*.

Da questo punto di vista la salvezza corrisponde al passaggio dalla condizione di schiavo a quella del figlio, erede per adozione,<sup>14</sup> e riconfigura la società nella misura in cui l'accoglienza del vangelo fonda ciò che è stato legittimamente definito "il diritto della grazia".<sup>15</sup> In questi termini risulta molto significativo rilevare nei passi già segnalati i concetti generalmente in uso nell'ambito del "diritto costitutivo" che descrive lo statuto sociale delle persone e ne stabilisce l'identità giuridica. La lista è lunga: 'erede', 'cittadino', 'figlio', 'straniero', 'adozione', 'diritto di cittadinanza', 'emigrato', 'membro di famiglia', 'fratello', 'schiavo', 'uomo libero', 'alleanza'. Infatti la salvezza, che è essenzialmente riconciliazione e comunione, instaura relazioni fraterne più che comunitarie e crea l'"essere insieme" caratteristico di una nuova istituzione.

## 5. Conclusione

Dopo aver parlato della chiesa antica, la chiesa nella sua primavera, vorrei concludere con un esempio contemporaneo, papa Francesco, a motivo della libertà che gli permette, senza violenza

---

13 Gal 2, 11-14. Cfr. anche i capitoli 2 e 15 degli *Atti degli apostoli*.

14 Cfr. Rm 8, 15-16. Sul passaggio dallo statuto di schiavo a quello di figlio adottivo si veda anche Gal 4, 6; Ef 1, 5.

15 Hans Dombos, *Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht*, Luther Verlag, Witten 1961.

o pretese, di trasgredire le abitudini, le regole, le prescrizioni. Per lui che sotto il suo tetto accoglie immigrati e senza fissa dimora, la tavola, condivisa con un mussulmano, un battista, un giudeo o un ortodosso, è ridiventata centrale. In questo senso l'istituente contesta l'istituito e propizia la comparsa di una nuova istituzione: la famiglia umana. Si tratta dell'unico annuncio pubblico del vangelo che possano comprendere i non-cristiani e chi ha voltato le spalle alla chiesa. Non avviene innanzitutto a partire da una struttura, ma da una persona che ha sviluppato la cultura dell'incontro e del dialogo; meglio di *Evangelii gaudium*, che occorre certamente leggere e meditare, ma non indica affatto come fare, benché sia un testo programmatico. In realtà rinvia alla persona di Francesco in modo che la sua presenza, il suo stile, le sue azioni tracciano un cammino per noi. Penso dunque che bisogni optare per una proclamazione pubblica del vangelo piuttosto che per un annuncio circoscritto ai nostri quadri istituzionali: non sarà militante come lo fu un giorno l'Azione Cattolica, ma procede dai figli della chiesa, porgendo la testimonianza di vita, il dialogo di salvezza, la carità.

•••



# Annunciare il Vangelo nella città secolare

*Introduzione al convegno (Torino, 21 ottobre 2017)*

*di Claudio Ciancio (\*)*

---

Nei dieci anni di vita del *chiccodisenape* la questione del ruolo dei laici nella Chiesa è stato, con varie declinazioni, il tema dominante. Questo convegno è dunque il risultato di un lungo percorso fatto di molti momenti di incontro e di riflessione, dei quali ricordo i più recenti direttamente legati alla sua preparazione. Anzitutto, l'incontro del 2014 con Serena Noceti sulle "Ministerialità laicali nella parrocchia che cambia", poi gli incontri nella parrocchia di Maria Assunta col parroco don Coha sui "Nuovi modelli di Chiesa" del 2015, e il seminario con lo stesso don Coha e con Castellani, Garelli, Momo e Robiglio su "Segni della fede nella città secolare" nel 2016. Ricordo ancora che nello stesso anno abbiamo partecipato, anche per segnalare la nostra piena comunione ecclesiale pur nell'autonomia del nostro percorso di ricerca, al convegno sul "Riassetto diocesano" organizzato dalla Diocesi. Quest'anno infine, come momenti di preparazione al convegno odierno, abbiamo organizzato due interessanti e intensi incontri, rispettivamente con Stella Morra e Gilles Routhier.

Se tutti questi incontri hanno registrato una buona partecipazione, va riconosciuto che il nostro tentativo di coinvolgere associazioni e parrocchie in una riflessione preparatoria sul tema del convegno non ha avuto molto successo. Alla nostra traccia hanno risposto soltanto le associazioni *Abitare la terra*, *Cascina Archi*, *InformaCristo* e la *Comunità di Via Germanasca*. Questa scarsa rispondenza possiamo prenderla

---

(\*) Già docente di filosofia presso l'Università del Piemonte Orientale.

come un segnale scoraggiante oppure invece come la conferma che c'è molto da lavorare su questo fronte. Quale fronte? Anzitutto quello della presa di coscienza da parte dei laici dei compiti che a loro spettano. Questi compiti sono indicati con precisione e con forza dalla *Evangelii Gaudium*, in particolare dal n. 120: «In virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del Popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cfr. Mt 28,19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare ad uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni. La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati. Questa convinzione si trasforma in un appello diretto ad ogni cristiano, perché nessuno rinunci al proprio impegno di evangelizzazione, dal momento che, se uno ha realmente fatto esperienza dell'amore di Dio che lo salva, non ha bisogno di molto tempo di preparazione per andare ad annunciarlo, non può attendere che gli vengano impartite molte lezioni o lunghe istruzioni. Ogni cristiano è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari"».

È questa una prospettiva alla quale non ci siamo ancora abituati. Non siamo abituati a riconoscere che il cristiano non ha il compito primario di salvarsi l'anima e di coltivare la propria interiorità per diventare un'anima bella, ma ha il compito primario di annunciare il Vangelo, e che deve farlo non soltanto perché diminuiscono i preti. Ma ciò significa pensare a una ministerialità diffusa e significa perciò ripensare i ministeri. Anzitutto riconoscendo che c'è un ministero dell'annuncio del Vangelo proprio di tutti i credenti; in secondo luogo e di conseguenza superando l'opposizione rigida tra ministri e laici, e in terzo luogo riconoscendo che le esclusioni di sesso e di stato sono sempre più difficilmente giustificabili. Mi rendo conto che è un tema difficile e problematico, che ci vuole pazienza e

gradualità, ma mi pare che oggi la stessa secolarizzazione ci aiuti a superare quel sacralismo che vuole giustificare le distinzioni nette all'interno del Popolo di Dio e ci aiuti a vedere come i Vangeli portino l'impronta della santità e non della sacralità.

Certamente il ripensamento dei ministeri è provocato anche dalla crisi delle vocazioni presbiterali, crisi che investe anzitutto le parrocchie, che però non possono far fronte alla crisi soltanto accorpendo le sedi e moltiplicando gli impegni dei preti. Crediamo che queste difficoltà possano e debbano offrire l'occasione per trasformare la parrocchia in senso sinodale andando contro la tendenza a vivere ad esempio i consigli pastorali come un'esperienza residuale e marginale, e, come ho detto, per ripensare i ministeri. Ma c'è un altro motivo di crisi della parrocchia, che è quello richiamato dal titolo del nostro convegno. La parrocchia è ancora adatta ad annunciare il Vangelo nella mutata situazione, cioè nella città secolare e anche multiculturale e multireligiosa? La parrocchia accoglie in sé i credenti, ma se la Chiesa deve essere una Chiesa in uscita, la parrocchia tradizionale è ancora lo strumento e il luogo idoneo per l'annuncio del Vangelo? C'è una duplice nuova esigenza da soddisfare. Da un lato occorre incontrare e portare l'annuncio ai non credenti; dall'altro, per far questo, occorre incontrare le persone nei luoghi in cui sono incontrabili, luoghi che non coincidono più necessariamente con il quartiere in cui si abita. Di qui l'esigenza di costruire nuovi spazi e nuove occasioni d'incontro, come già si sta facendo in altre parti d'Europa.

Mi rendo conto che questi compiti non appaiano immediatamente gratificanti e che perciò le nostre proposte possano trovare un'accoglienza tiepida soprattutto da parte dei giovani. A ciò si aggiunge oggi un altro, paradossale, motivo di difficoltà: il forte impulso dato dal Papa per il superamento di una Chiesa e di un cristianesimo clericali rischia di far apparire inutile un nuovo impegno dei laici per il rinnovamento della Chiesa: ci pensa già lui. Ma reagire in questo modo all'azione di Papa Francesco manifesta non solo un atteggiamento poco

responsabile, ma anche un nuovo clericalismo. La caduta di impegno dei laici, di cui vediamo molti segni, porta a riconoscere che, pur con vincoli maggiori, la loro presenza e incidenza negli anni del Concilio e nei successivi era maggiore che non ora. È il momento di invertire la rotta.

...

# I laici nella Chiesa

*Cosa è capitato dagli anni Cinquanta a oggi?*

*di Riccardo Saccenti (\*)*

---

Il magistero di Francesco ha alimentato numerosi dibattiti sulla natura e la missione della chiesa, riportando al centro dell'attenzione alcune questioni che avevano fatto parte dell'agenda del Concilio Vaticano II e del pontificato di Paolo VI, poi uscite dalle priorità della vita ecclesiale per alcuni decenni. Fra queste vi è certamente la questione dello statuto dei laici, alla quale nel corso del Novecento era stato dedicato un considerevole lavoro di scavo teologico oltre all'attenzione del Magistero. Analizzare la storia del laicato nella chiesa a partire dal Vaticano II fino a oggi è opera amplissima e complessa che richiederebbe uno studio di ordine teologico, storico, sociologico e culturale articolato e vastissimo. Per abbozzare le linee portanti su cui si è mossa la vicenda dei laici, si può però tentare un approccio storico che guardi ai documenti maggiori o quanto meno significativi, prodotti dal Magistero negli ultimi cinquant'anni, dai quali è possibile cogliere come muti il punto di vista sul laicato, quali siano gli orientamenti che il Magistero assume, e con quali termini venga definito il fondamento teologico ed ecclesiologico della condizione dei laici.

Quello che ci si propone di fare, è dunque ripercorrere questo arco cronologico esaminando alcuni documenti a partire da quelli conciliari di cui occorre cogliere la portata e il valore rispetto al contesto ecclesiale degli anni Cinquanta. Per capire come ci si è confrontati con il Concilio e con la sua eredità si prenderanno in considerazione tre esortazioni apostoliche, ossia la *Evangelii*

---

(\*) Ricercatore presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII (Bologna).

*nuntiandi* di Paolo VI, la *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II e la più recente *Evangelii gaudium* di Francesco.<sup>1</sup> La lettura di questi testi e il confronto fra di essi permetterà di sviluppare alcune riflessioni sulla nozione di ‘laicato’ negli ultimi cinquant’anni e al tempo stesso di porre questa storia nella prospettiva che si apre a partire dal pontificato di Francesco.

## 1. I laici al Concilio

La questione dello statuto ecclesiologico del laicato viene discussa al Concilio nell’ottobre del 1963, quando prende forma lo schema conciliare *De apostolatu laicorum*, frutto di un’elaborazione che era già iniziata nella fase preparatoria del Concilio a opera di un’apposita commissione istituita da Giovanni XXIII e presieduta dal cardinal Cento, con monsignor Glorieux quale segretario.<sup>2</sup> Lo schema che arriva in aula in occasione della terza sessione del Vaticano II, è il risultato di un lavoro lungo quattro anni; particolarmente rilevante è la discussione che, attraverso gli assenti, le obiezioni e le osservazioni critiche sul testo dello schema, lascia emergere le diverse prospettive teologiche riguardanti il laicato.

Già nell’introduzione alla discussione, il cardinal Cento rimarcava l’idea di legare lo statuto laicale al sacramento battesimale, sottolineando – mediante il recupero di una formula di Pio XII – come i laici non potessero essere ridotti a una semplice presenza nella chiesa, ma, al contrario, come essi stessi fossero la chiesa, insieme ai pastori. La *relatio* del vescovo di Essen, Hengsbach, ripercorreva nel dettaglio lo schema sull’apostolato dei laici, evidenziando la necessità di saldarne il contenuto con il quarto capi-

---

1 I documenti del Magistero presi in considerazione sono tutti consultabili sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

2 Per la storia della redazione di quello che sarebbe diventato il decreto *Apostolicam actuositatem*, si veda *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., Il mulino, Bologna 2012-20152, a cura di A. Melloni, diretta da G. Alberigo.

tolo dello schema *De ecclesia*, dedicato proprio ai laici. Al tempo stesso Hengsbach descriveva il lungo processo redazionale, prima nella commissione preparatoria, poi in quella conciliare, che aveva prodotto tre successive versioni del documento.

Proprio alla vigilia della sessione dell'ottobre 1963, il percorso dello schema aveva attraversato uno scontro fra la Commissione conciliare responsabile dello schema stesso e la Commissione dottrinale del Concilio presieduta dal cardinal Ottaviani. Quest'ultima aveva formalmente rivendicato il "compito e la responsabilità" della redazione del capitolo sui laici nel *De ecclesia*, così come di quello sui religiosi, dunque intendeva supervisionare anche la stesura dello schema sull'apostolato dei laici. Tuttavia il tentativo di avocare alla Commissione dottrinale queste sezioni si arenò a motivo della impossibilità di riuscire a trovare e formulare una definizione di 'laici' concorde con il contenuto del Codice di diritto canonico del 1917, che non ne forniva una specifica, ma si limitava a formulazioni "in negativo" che contrapponevano il termine a 'confessionale'. Va notato che una parte dei materiali preparatori erano stati riversati nello schema de *La Chiesa nel mondo contemporaneo* che sarebbe divenuto la costituzione dogmatica *Gaudium et spes*.

Il dibattito in aula, che iniziò il 7 ottobre 1963, manifestò subito l'esigenza di articolare la riflessione sull'apostolato dei laici a partire dal quarto capitolo del *De ecclesia*, definendo con maggior precisione lo statuto dei laici ed evidenziandone il legame strettissimo coi pastori e col loro ministero. Altri interventi misero l'accento sull'esigenza di un'adeguata formazione dei laici e sottolinearono come per la chiesa l'apostolato dei laici fosse un problema collegiale, facendo affiorare la necessità di descrivere più chiaramente la relazione fra apostolato dei laici e animazione dell'ordine temporale.

La discussione attorno allo schema sull'apostolato dei laici, che sarebbe diventato il decreto *Apostolicam actuositatem*, è rivelativa delle molteplici prospettive teologiche e pastorali che si confrontarono nell'aula conciliare. In particolare sono due i punti della discussione rispetto ai quali si può cogliere una tensione fra mo-

delli ecclesiologici diversi e a tratti fra loro alternativi. Da un lato la richiesta di molti vescovi di affermare il principio *numquam sine episcopo* (mai senza il Vescovo), per come veniva posta, non rifletteva solo l'esigenza di rimarcare la distinzione gerarchica fra ministero ordinato e laicato, ma tendeva a riproporre una concezione del laicato ancora legata alla ecclesiologia tridentina, sintetizzata nei canoni del Codice di *diritto canonico* del 1917. Qui si osservava che il "diritto" proprio dei laici è quello di "ricevere dal clero, a norma della disciplina ecclesiastica, i beni necessari e soprattutto quelle aggiunte necessarie alla salvezza".<sup>3</sup> A questa descrizione si aggiungeva il divieto per i laici di servirsi dell'*habitus* del clero, a dichiarare come i laici fossero principalmente coloro che erano esclusi dallo stato clericale.<sup>4</sup> Diversamente, le critiche di quanti chiedevano una definizione in positivo del laicato e soprattutto una maggiore aderenza al citato quarto capitolo del *De ecclesia*, esprimevano una riflessione che si era alimentata degli scritti di Jacques Maritain, Gustave Thils, Yves de Montcheuil, Yves Congar e Gérard Philips. L'esito di questo approfondimento teologico nel quale è centrale l'opera di Congar, aveva mostrato l'esistenza di un *proprium* dei laici rispetto alla vita e alla missione della chiesa; in particolare, il rapporto fra la chiesa e il mondo era stato individuato come l'elemento caratterizzante l'impegno e la missione dei laici. È questa l'impostazione che permea la teologia del laicato in *Lumen gentium* la quale affida ai laici il com-

---

3 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, can. 682.

4 Cfr. *Codex Iuris Canonici*, can. 683.

pito di ordinare a Dio le realtà temporali,<sup>5</sup> sebbene ampli la base teologica del discorso, illustrando tutte le implicazioni derivanti dal battesimo che attribuiscono a essi una funzione “positiva” e attiva anche all’interno della chiesa, a partire dalla liturgia. Si tratta di elementi presenti nella costituzione dogmatica e destinati a essere diversamente interpretati nei decenni successivi al Concilio, soprattutto nelle stagioni ecclesiali dei pontificati di Paolo VI e Giovanni Paolo II.

## **2. Flussi e riflussi nel lungo post-Concilio**

Per cogliere il modo in cui la questione laicale viene affrontata dai due pontefici che segnano il lungo post-Concilio, può essere utile vagliare due testi centrali del Magistero nell’arco cronologico che dal 1965 arriva alle soglie del XXI secolo. Nel decennale della chiusura del Vaticano II, l’8 dicembre 1975, Paolo VI pubblicava l’esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* nel cui capitolo sesto, dedicato alla chiesa e nello specifico agli “operai” a cui è affidata l’evangelizzazione, i paragrafi 70-73 riguardano il laicato, in particolare lo statuto dei laici e le forme di vita proprie dello stato laicale, ossia le famiglie e la condizione giovanile.

Il testo di Paolo VI segue la teologia del laicato di *Lumen gen-*

---

<sup>5</sup> Si legge in *Lumen gentium*, 31: “Col nome di laici si intendono tutti i fedeli cristiani, a esclusione dei membri dell’ordine sacro e dello stato religioso riconosciuto dalla Chiesa: i fedeli cristiani cioè che, incorporati a Cristo col battesimo e costituiti popolo di Dio, resi a loro modo partecipi della funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, esercitano nella Chiesa e nel mondo, per la parte che li riguarda, la missione di tutto il popolo cristiano. È proprio e specifico dei laici il carattere secolare. Anche se i membri dell’ordine sacro possono talora occuparsi di affari secolari ed esercitare anche una professione secolare, tuttavia per la loro speciale vocazione sono ordinati principalmente e di proposito al sacro ministero. I religiosi col loro stato testimoniano in modo splendido e singolare come il mondo non possa essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini. Invece è proprio dei laici cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio.”

tium, dunque presenta l'evangelizzazione della realtà temporale<sup>6</sup> come il *proprium* del laicato e articola ulteriormente questo dato precisando come questa evangelizzazione consista nella "messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo"<sup>7</sup>.<sup>8</sup> In tal modo non solo si disegna una definizione "positiva" di laicato, ma più in profondità si individua un ruolo specifico per i laici nella vita e nella missione della chiesa. Il loro essere incorporati nella chiesa non si riduce quindi a semplice appartenenza, ma è il battesimo a investirli direttamente di un ministero o di più ministeri che non si limitano al solo rapporto fra chiesa e mondo.

*Evangelii nuntiandi* spiega che non solo è possibile chiamare i laici "a collaborare con i loro Pastori", ma che la chiesa deve attingere al servizio reso dai ministeri non ordinati, affidati ai laici, secondo una prassi antica nella storia e tradizione della chiesa.<sup>8</sup> Nel pensare a tali ministeri l'esortazione considera la molteplicità di servizi (dalla catechesi all'animazione liturgica, ai responsabili dei movimenti apostolici) che contribuiscono alla *plantatio* della chiesa, ossia all'evangelizzazione. Si tratta di realtà ministeriali che erano fiorite all'indomani del Concilio in un complesso processo di ridimensionamento del carattere clericale della chiesa, sebbene questa partecipazione attiva alla vita liturgica, questa assunzione della responsabilità sacerdotale che deriva dal battesimo, investa aspetti centrali dell'esperienza cristiana, come il ministero della Parola, per i quali è richiesta una preparazione adeguata. Al riguardo il testo sembra aprire anche alla possibilità che questo ministero non si riduca al semplice lettorato, ma investa anche la predicazione, in modo che i laici siano chiamati

---

6 La *Lumen gentium* sottolinea la forte unità della chiesa e il principio della uguaglianza dei cristiani nel battesimo (cfr. *Lumen gentium*, 32).

7 Cfr. *Evangelii nuntiandi*, 70.

8 "Così acquista tutta la sua importanza la presenza attiva dei laici nelle realtà temporali. Non bisogna tuttavia trascurare o dimenticare l'altra dimensione: i laici possono anche sentirsi chiamati o essere chiamati a collaborare con i loro Pastori nel servizio alla comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi, secondo la grazia e i carismi che il Signore vorrà loro dispensare" (*Evangelii nuntiandi*, 73).

a un ruolo di primo piano nella missione evangelizzatrice, intesa come annuncio della Parola.<sup>9</sup>

Un decennio dopo, il 30 dicembre 1988, Giovanni Paolo II firma la *Christifideles laici* a conclusione del Sinodo dei Vescovi, tenutosi nel 1987. Il testo dell'esortazione apostolica colloca la riflessione magisteriale all'interno di una lettura fortemente critica della cultura moderna la cui cifra dominante è individuata nel secolarismo, inteso come un taglio delle "radici religiose" dell'uomo. Nel suo compito di ordinare a Dio le realtà temporali, il laico si trova di fronte a questo orientamento secolarista, circostanza che tende a spostare l'attenzione sul rapporto fra la chiesa e il mondo quale perimetro dominante l'identità del laico, però in un orizzonte ecclesiale nel quale la gerarchia riacquista un ruolo primario nel definire non solo gli orientamenti, ma anche la prassi ecclesiale. Lo si coglie dall'articolazione del nono paragrafo del documento, nel quale si affronta la definizione del laico, giustapponendo il capitolo quarto di *Lumen gentium*, secondo il quale i laici "per la loro parte compiono, nella Chiesa e nel mondo, la missione propria di tutto il popolo cristiano", alle parole di Pio XII: "I fedeli, e più precisamente i laici, si trovano nella linea più avanzata della vita della Chiesa; per loro la Chiesa è il principio vitale della società umana. Perciò essi, specialmente essi, debbono avere una sempre più chiara consapevolezza *non soltanto di appartenere alla Chiesa, ma di essere Chiesa*, vale a dire la comunità dei fedeli sulla terra sotto la condotta del Capo comune, il Papa, e dei Vescovi in comunione con lui."<sup>10</sup>

La lettura che emerge tende a fissare un limite preciso al compito proprio dei laici nella sfera temporale, comprimendo invece la

---

9 "Per tutti gli operatori dell'evangelizzazione è necessaria una seria preparazione. Lo è ancor più per coloro che si dedicano al ministero della Parola. Animati dalla convinzione continuamente approfondita della grandezza e della ricchezza della Parola di Dio, quelli che hanno il compito di trasmetterla devono manifestare la più grande attenzione alla dignità, alla precisione, all'adattamento del loro linguaggio. Tutti sanno che l'arte di parlare ha oggi una grandissima importanza. Come potrebbero trascurarli i predicatori e i catechisti?" (*Evangelii nuntiandi*, 73).

10 *Christifideles laici*, 9.

dimensione ministeriale del laicato all'interno della chiesa.<sup>11</sup> Tale orientamento viene confermato da alcuni tratti peculiari: la funzione sacerdotale del battezzato viene intesa in quanto espressa nella dimensione orante della partecipazione alla liturgia piuttosto che nello svolgimento di specifici ministeri. Gli stessi ministeri non ordinati sono ricondotti alla sfera temporale, quale luogo proprio dell'impegno laicale, attraverso un richiamo a *Evangelii nuntiandi*, che però viene utilizzato per marcare la distanza fra "sacerdozio ministeriale" e "sacerdozio comune" e per legare quest'ultimo al servizio di ordinare a Dio le realtà temporali, delimitando in modo assai rigido lo spazio dei laici.<sup>12</sup>

Al riguardo sono particolarmente rivelatori il linguaggio del Magistero e le sue evoluzioni. Se *Lumen gentium* e *Evangelii nuntiandi* parlano di sacerdozio e di condizione sacerdotale come tratto comune a tutti i battezzati, distinguendo fra ministero or-

---

11 "I Padri sinodali hanno insistito sulla necessità che siano espresse con chiarezza, anche servendosi di una terminologia più precisa, l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati, e insieme l'essenziale diversità di ministero dei pastori, radicato nel sacramento dell'Ordine, rispetto agli altri ministeri, uffici e funzioni ecclesiali, che sono radicati nei sacramenti del Battesimo e della Confermazione" (*Christifideles laici*, 23).

12 "I vari ministeri, uffici e funzioni che i fedeli laici possono legittimamente svolgere nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della Chiesa, dovranno essere esercitati in conformità alla loro specifica vocazione laicale, diversa da quella dei sacri ministeri. In tal senso, l'esortazione *Evangelii nuntiandi*, che tanta e benefica parte ha avuto nello stimolare la diversificata collaborazione dei fedeli laici alla vita e alla missione evangelizzatrice della Chiesa, ricorda che il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; e anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza. Più ci saranno laici penetrati di spirito evangelico, responsabili di queste realtà ed esplicitamente impegnati in esse, competenti nel promuoverle e consapevoli di dover sviluppare tutta la loro capacità cristiana spesso tenuta nascosta e soffocata, tanto più queste realtà, senza nulla perdere né sacrificare del loro coefficiente umano, ma manifestando una dimensione trascendente spesso sconosciuta, si troveranno al servizio dell'edificazione del Regno di Dio, e quindi della salvezza in Gesù Cristo" (*Christifideles laici*, 23).

dinato e non ordinato e riconoscendo anche al secondo una parte rilevante nella tradizione della chiesa, *Christifideles laici* opera una distinzione nello stesso sacerdozio, sicché tutto quello che attiene alla vita della chiesa come comunità sacerdotale, è ricondotto alla sfera del “sacerdozio ministeriale” e, mediante la gerarchia articolata nel Papa e nei Vescovi in comunione con lui, assume una funzione di guida per tutta la chiesa, inclusi i laici nel loro relazionarsi col mondo. Perciò i ruoli che i laici possono assumere nella vita ecclesiale, nelle parrocchie o nelle realtà associative, così come nelle chiese diocesane e nella chiesa universale, dipendono strettamente dal ministero ordinato, dai pastori e dai presbiteri, in una logica che vede i laici “collaborare” a un’attuazione della missione della chiesa la cui direzione è interamente affidata alla gerarchia e all’autorità ecclesiastica.

Questa ridefinizione del laicato che si accompagna a una riaffermazione del valore della dimensione gerarchica della chiesa e della posizione dell’autorità ecclesiastica all’interno del popolo di Dio, va interpretata nel quadro dell’orientamento pastorale alla “nuova evangelizzazione” che comporta anche una lettura teologica della modernità come tempo indifferente, se non ostile, a Dio. La funzione dei laici è allora di essere, nel mondo secolare e secolarizzato, i collaboratori di un’azione di cristianizzazione delle strutture sociali, culturali, economiche e politiche che aspira a salvare il “patrimonio morale e spirituale” delle nazioni, soprat-

tutto nel Primo Mondo.<sup>13</sup>

L'orientamento della *Christifideles laici* domina il pontificato di Giovanni Paolo II e si prolunga in quello di Benedetto XVI, dove resta centrale una lettura critica della modernità e dei suoi esiti, in particolare riguardo alla funzione attribuita al religioso e nello specifico al Cristianesimo. Il "progetto culturale" della CEI, così come i risultati dei Convegni ecclesiali nazionali a partire da quello di Loreto del 1985 e le linee pastorali decennali per gli anni Novanta del secolo scorso e per la prima decade di questo secolo, riflettono questo orientamento magisteriale nella realtà italiana.

### **3. Laicato e popolo di Dio**

Il pontificato di Francesco segna un nuovo interesse per la funzione e il ruolo dei laici e pone soprattutto una serie di interrogativi rispetto al modo in cui la questione laicale si è sviluppata dal

---

13 "Interi Paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. Si tratta, in particolare, dei Paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a paurose situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta 'come se Dio non esistesse'. Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato. E anche la fede cristiana, se pure sopravvive in alcune sue manifestazioni tradizionali e ritualistiche, tende a essere sradicata dai momenti più significativi dell'esistenza, quali sono i momenti del nascere, del soffrire e del morire. Di qui l'imporsi di interrogativi e di enigmi formidabili che, rimanendo senza risposte, espongono l'uomo contemporaneo alla delusione sconsolata o alla tentazione di eliminare la stessa vita umana che quei problemi pone. In altre regioni o nozioni, invece, si conservano tutt'ora molte vive tradizioni di pietà e di religiosità popolare cristiana; ma questo patrimonio morale e spirituale rischia oggi di essere disperso sotto l'impatto di molteplici processi, tra i quali emergono la secolarizzazione e la diffusione delle sette. Solo la nuova evangelizzazione può assicurare la crescita di una fede limpida e profonda, capace di fare di queste tradizioni una forza di autentica libertà" (*Christifideles laici*, 34).

Vaticano II in poi. A destare particolare interesse nel magistero di Francesco è un diverso approccio alla natura della chiesa e alla sua missione che passa per l'adozione di un linguaggio e di categorie ecclesologiche altre rispetto a quelle che caratterizzano la discussione su clero e laicato. Più in dettaglio, Francesco si dirige verso l'assunzione della dialettica fra popolo e pastore, radicata chiaramente nell'immagine cristologica del "buon pastore" (v. Gv 10, 1-18), che già nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* simboleggia il ministero episcopale in rapporto alla missione dell'intera chiesa.

La centralità del *kerygma* è il cuore di questa missione, propria del popolo di Dio in ragione del battesimo che accomuna i suoi membri. Perciò, sviluppando un punto qualificante di *Lumen gentium*, Francesco fa del battesimo non solo il segno dell'appartenenza, ma ancor più il fondamento teologico della missione della chiesa che, sul piano della dignità spirituale e missionaria, rende tutti ugualmente fratelli in Cristo. Dunque l'unità della chiesa come popolo di battezzati si riflette nella missione unitaria della stessa chiesa, ovvero l'annuncio della Parola di Dio.<sup>14</sup> In questa prospettiva i ministeri, a partire da quello episcopale, vengono di fatto risemantizzati in una logica "funzionale": il Ve-

---

<sup>14</sup> "L'evangelizzazione è compito della Chiesa. Ma questo soggetto dell'evangelizzazione è ben più di una istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio. Si tratta certamente di un mistero che affonda le sue radici nella Trinità, ma che ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale" (*Evangelii gaudium*, 111); "In tutti i battezzati, dal primo all'ultimo, opera la forza santificante dello Spirito che spinge a evangelizzare. Il Popolo di Dio è santo in ragione di questa unzione che lo rende infallibile 'in credendo'. Questo significa che quando crede non si sbaglia, anche se non trova parole per esprimere la sua fede. Lo Spirito lo guida nella verità e lo conduce alla salvezza. Come parte del suo mistero d'amore verso l'umanità, Dio dota la totalità dei fedeli di un *istinto della fede* – il *sensus fidei* – che li aiuta a discernere ciò che viene realmente da Dio. La presenza dello Spirito concede ai cristiani una certa connaturalità con le realtà divine e una saggezza che permette loro di coglierle intuitivamente, benché non dispongano degli strumenti adeguati per esprimerle con precisione" (*Evangelii gaudium*, 119).

sco, con tutte le responsabilità e l'autorità che gli appartengono, è tale perché esiste un popolo, una chiesa, che non solo gli è affidata, ma alla quale è egli stesso affidato. Si legge in *Evangelii gaudium*: "Il Vescovo deve sempre favorire la comunione missionaria nella sua Chiesa diocesana perseguendo l'ideale delle prime comunità cristiane, nelle quali i credenti avevano un cuore solo e un'anima sola (cfr. At 4, 32). Perciò, a volte si porrà davanti per indicare la strada e sostenere la speranza del popolo, altre volte starà semplicemente in mezzo a tutti con la sua vicinanza semplice e misericordiosa, e in alcune circostanze dovrà camminare dietro al popolo, per aiutare coloro che sono rimasti indietro e – soprattutto – perché il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade."<sup>15</sup> Infatti la relazione fra popolo e pastore non è meramente gerarchica, ma va compresa nella logica battesimale come forma con la quale la chiesa assolve l'annuncio del vangelo di Gesù; quindi comporta una cura vicendevole fra popolo e pastore che assume aspetti diversi in ragione delle diverse circostanze e dei diversi contesti. Questo non annulla certamente i ministeri, ma li riporta tutti alla missione comune della chiesa e li ordina alla dinamica kerigmatica propria del popolo di Dio. In tal modo la nozione stessa di ministero subisce un ripensamento, come si coglie in alcune parti di *Amoris laetitia*. Se si mantengono i criteri con cui si riconosce il ministero ordinato, del quale però si sottolinea la logica funzionale e di servizio, si arriva, per esempio, ad affiancare a esso, con pari dignità ecclesiale in forza del comune battesimo, il ministero delle famiglie che, fondato sul matrimonio, ha un carattere sacramentale e, come l'ordine, è orientato alla logica kerygmatica: una visione che apre spazi inediti di riflessione ecclesiale.

Sono molteplici le radici culturali e storiche da cui deriva questa rilettura della chiesa e della sua missione, ma è opportuno ricordare perlomeno due elementi che connettono il magistero di Francesco da un lato al post-Concilio e dall'altro alla riscoper-

---

<sup>15</sup> *Evangelii gaudium*, 31.

ta della ricchezza della tradizione della chiesa, così importante per la teologia del secolo scorso. Nella prospettiva di Francesco, il rapporto dinamico fra popolo e pastore riflette l'esito di una coscienza ecclesiale maturata nelle chiese dell'America Latina nei decenni successivi al Vaticano II: un contesto segnato dal faticoso processo di incarnazione del vangelo nelle ferite di una terra, di un popolo e di un ambiente. Si tratta di una sensibilità ecclesiale che si forma al di là della distinzione fra la mediazione col temporale e la mediazione con lo spirituale, e vede la chiesa come la depositaria della missione di portare il vangelo nella storia.

La lettura di Francesco è critica, ma non oppositiva della modernità, modellata sull'approccio teologico di Henri de Lubac e soprattutto di Michel de Certeau.<sup>16</sup> Quest'ottica si riflette nell'idea che l'uomo abbia di fronte gravi problematiche, ad esempio quella del primato della tecnica che lega Bergoglio a un autore come Romano Guardini; però emerge un giudizio sostanzialmente positivo sulla secolarizzazione, intesa come abbandono del clericalismo e come compimento della scelta, operata dalla Chiesa, di essere fedele al dettato del Vaticano II e all'intenzione di rinunciare a ogni forma di privilegio legale, politico o temporale per fare dell'annuncio del vangelo il cuore della propria missione. Si tratta di un carattere salutare della secolarizzazione moderna, un'acquisizione storica che Francesco, seguendo Certeau, riconosce come l'occasione per riscoprirsi popolo di Dio e per superare categorizzazioni, come la dialettica tra *clericus* e *laicus*, che appartengono a una logica del regime di cristianità, tipica di altre epoche. In questo senso la chiesa intera, popolo e pastori, è investita della mediazione col temporale, in una prospettiva comune che salda una questione "antropologica", ossia la messa in discussione della dignità umana che avviene nelle strutture del secolo, e una questione "ambientale", che invece riguarda il quadro delle relazioni in cui si gioca l'esistenza degli uomini.

Il secondo elemento di rilievo è il collegamento a modelli che esprimono questa rilettura della chiesa, tramite richiami alla tra-

---

<sup>16</sup> Su questo si veda: M. Borghesi, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 2017.

dizione, capaci di restituire tutto lo spessore dell'ecclesiologia del popolo di Dio. Significativo al riguardo appare il gesto stesso con cui Francesco ha connotato l'inizio del proprio ministero, ossia la richiesta di benedizione rivolta al popolo della propria Diocesi. Con questo riferimento a Cipriano di Cartagine, che aveva approfondito il rapporto fra *episkopé* (dignità episcopale) e popolo, il Papa intendeva mostrare come l'elezione del Vescovo derivi certamente dall'azione dello Spirito, ma abbia un dato essenziale e imprescindibile nel discernimento da parte del popolo di Dio. Quel gesto quindi rivela un tratto costitutivo non solo del ministero episcopale, ma della chiesa che proprio nella relazione fra popolo e pastore attesta una dinamica di sostegno, di aiuto e di guida reciproci.<sup>17</sup>

#### **4. laicato come condizione del cristiano**

Questa carrellata di storia delle idee, dal Vaticano II a papa Francesco, lascia aperta una domanda che investe gli sviluppi della "questione laicale": di fronte a un'ecclesiologia del popolo di Dio segnata dalla dinamica fra popolo e pastore, è ancora possibile o utile servirsi delle categorie di 'laico' e di 'chierico'? In effetti l'orientamento di Francesco sembra superare la dialettica fra clero e laicato e la complessa ricerca di definizioni, destinata a delimitare ambiti e compiti senza sovrapposizioni. Perciò è legittimo chiedere se l'attuale magistero papale non corrisponda a un superamento della stessa *Lumen gentium* con conseguenze per la riflessione a venire.

Una lettura possibile viene dalla consapevolezza, richiamata sopra, che l'ecclesiologia di Francesco è modellata sull'esperienza del Cristianesimo latinoamericano prima che nelle discussioni accademiche europee. Sul piano storico, essa è figlia del Vatica-

---

<sup>17</sup> Vi si coglie l'idea che l'assistenza dello Spirito è propria del popolo di Dio, il *Pueblo fiel* di Bergoglio, così che, sulla base di questo assunto pneumatologico, il *non provalebunt* pronunciato da Gesù (v. Mt 16, 18) è riferito a tutta la chiesa.

no II, di quel “patto delle catacombe” che fa dell’opzione per i poveri la cifra del post-Concilio, così tormentato per l’America Latina, e non ha implicazioni di carattere esclusivamente sociale, politico o culturale, ma è assunzione e traduzione del Concilio in quella parte di mondo, *Lumen gentium* vissuta dalle comunità di quel continente, sul piano ecclesiologico.

Questo punto di vista pone l’accento sull’unitarietà della chiesa come popolo di Dio, permettendo di risemantizzare la distinzione fra clero e laicato sulla base delle diverse funzioni necessarie alla missione della chiesa, pensate nella logica kerygmatica della triplice prerogativa sacerdotale, regale e profetica che discende dal battesimo. Che questi elementi si trovino già nel capitolo quarto di *Lumen gentium* si coglie in uno scritto di Karl Rahner del 1963, molto critico nei riguardi dello schema sull’apostolato dei laici e in particolare sulla sua distanza rispetto alla *Costituzione dogmatica su “la Chiesa”*. Nel richiamare la centralità del battesimo, il teologo tedesco metteva in guardia dal clericalismo, etichettato come “eresia” che “estende erroneamente” la competenza del clero, la quale al contrario è “limitata per diritto divino”. Per Rahner i laici sono definiti non dalla mancanza dell’ordine, bensì dal possesso del battesimo, circostanza che in un certo senso tende a fare di ogni battezzato un laico. Oltre a questo, continua il teologo, occorre ricordare che la chiesa stessa è un mezzo per la salvezza e opera come un tutto nel quale l’indirizzo dottrinale e pastorale della gerarchia è parziale, giacché non esaurisce l’impulso che muove tutta l’attività della chiesa. Nello specifico, Rahner denunciava la necessità di superare una distinzione sociologica fra clero e laici, come se si trattasse di articolare rigide distinzioni di classi: “Lo stato clericale e lo stato laicale non si comportano reciprocamente come diversi stati sociologici, superiore e inferiore, né come stati culturali. La superiorità del clero sui laici è essenzialmente sacra, non profana, quindi è solamente il presupposto del servizio con cui la gerarchia, sull’esempio di Cristo, deve servire tutti i membri della chiesa.” In questi termini il laico è un componente attivo in ogni ambito della dinamica ecclesiale,

da quello pastorale a quello liturgico, da quello culturale a quello missionario. Al clero spetta allora di abbandonare ogni forma di “patriarcalismo” e ai laici di riconoscere ai pastori il loro ruolo; per tutti si tratta di cogliere all’interno della chiesa stessa l’effetto benefico di una secolarizzazione che, mentre mette in questione il clericalismo in quanto eccesso di autorità, restituisce al clero e ai laici i loro compiti autentici per la comune missione della chiesa: annunciare agli uomini, nella storia, il vangelo di Gesù.

...

# Uomini e donne soggetti dell'evangelizzazione

di Serena Noceti (\*)

---

## 1. Una chiesa evangelizzata ed evangelizzante

Nel discorso tenuto a Firenze il 10 novembre 2015, in occasione del Convegno della chiesa italiana, papa Francesco ha rivolto un deciso appello a pensare e attuare percorsi di riforma ecclesiale: «La riforma della chiesa poi – e la chiesa è *semper reformanda* – è aliena dal pelagianesimo. Essa non si esaurisce nell'ennesimo piano per cambiare le strutture. Significa innestarsi e radicarsi in Cristo lasciandosi condurre dallo Spirito. Allora tutto sarà possibile con genio e creatività. La chiesa italiana si lasci portare dal suo soffio potente e per questo, a volte, inquietante»<sup>1</sup>. Il tema è stato da allora più volte ripreso nei discorsi che il papa ha rivolto alle diverse componenti del corpo ecclesiale e declinato a partire dagli apporti che ciascun fedele e ogni aggregazione può garantire al comune cammino ecclesiale, ma i presupposti e i criteri per una “chiesa in riforma” erano già stati consegnati nel documento programmatico del pontificato: *Evangelii gaudium*<sup>2</sup>. Come papa Francesco stesso ha ribadito, l'Esortazione è stata scritta per «mobilitare [tutto il popolo di Dio] per un processo di

---

(\*) Docente di teologia sistematica presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Firenze.

1 FRANCESCO, *Discorso alla chiesa italiana, 10 novembre 2015*.

2 Per una introduzione alla lettura di *Evangelii gaudium*, cfr. H.M. YAÑEZ (ed.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze, prospettive*, Gregoriana Biblical Press, Roma 2015; A. SPADARO, *Evangelii gaudium: radici, struttura, significato della prima esortazione apostolica di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica», (2013) IV, pp. 417-433; A. SPADARO, *Il disegno di papa Francesco: il volto futuro della chiesa*, EMI, Bologna 2013; J.L. SEGOVIA ET AL., *Evangelii gaudium y los desafíos pastorales para la Iglesia*, PPC, Madrid 2014.

riforma missionaria»<sup>3</sup> (LS 3), per dare motivazioni e orientamenti per un cammino di rinnovamento, di mentalità e di forma di vita ecclesiale<sup>4</sup>.

Nel riaprire il “cantiere della riforma ecclesiale” voluto dal Concilio<sup>5</sup>, ma che languiva da decenni, tra insoddisfazioni espresse, disagi latenti e senso di un “possibile sogno tradito”, papa Francesco ha sollecitato la maturazione di una visione ecclesiologicala dinamica, capace di pensare il divenire del “soggetto chiesa” nell’orizzonte della storia dell’umanità, a partire dal principio dinamico che genera e rigenera la chiesa: il Vangelo del Regno di Dio.

Mosso dalla stessa “opzione pastorale” compiuta nel Concilio<sup>6</sup>, che non esclude il piano dottrinale, ma pensa al contenuto della fede professata, alla dottrina e all’azione pastorale a partire dal destinatario e dalla qualificante inclusività e universalità del messaggio cristiano, papa Francesco riporta tutti i contenuti dottrinali al *kerygma* e tutti gli *elementa ecclesiae* alla dinamica missionaria che li genera. Nelle affermazioni di EG 15 e 27, sull’azione missionaria che deve divenire paradigma per ogni attività ecclesiale, troviamo una eco di *Ad gentes* 2, sulla natura essenzialmente missionaria della chiesa, ma soprattutto di *Lumen*

---

3 FRANCESCO, *Laudato si'*, 3. Sulla sfida alla riforma che viene da papa Francesco, cfr. prima di tutto il volume collettivo A. SPADARO - C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016; cfr. poi K. APPEL - J.H. DEIBL (edd.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg I.Br. 2016; R. D'AMBROSIO, *Ce la farà Francesco? La sfida della riforma ecclesiale*, La Meridiana, Molfetta 2016; S. NOCETI, *Riforma della chiesa. Indispensabile e, ora, possibile*, in «Il Regno-attualità», n. 61 (2016), pp. 681-690; G. MANNION (ed.), *Pope Francis and the Future of Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

4 Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 1.17.25.

5 Basti pensare alla prospettiva dell’“aggiornamento” proposta da Giovanni XXIII (*Gaudet mater ecclesia*, in EV 1/32-53) e alla finalità della “*renovatio ecclesiae*” indicata ai padri conciliari da Paolo VI all’inizio della seconda sessione del Vaticano II (EV 1/100-105).

6 Cfr. S. MAZZOLINI (ed.), *Vaticano II in rete. Una lunga preparazione andata in fumo*, Claudiana - Il Mulino, Bologna 2012.

*gentium* 17 (ciò che fa esistere la chiesa è *l'opus evangelizandi*). La missione ecclesiale è riportata alla dinamica prima di “evangelizzazione”, nel senso primo di annuncio evangelico, in parole e opere, in attestazione personale e testimonianza pubblica del corpo ecclesiale.

### ***1.1 Annunciare il Vangelo nella città secolare***

Una tale prospettiva risulta ancora più rilevante se collocata davanti al contesto culturale e socio-religioso nel quale oggi si pone l'opera di evangelizzazione cristiana: nella “città secolare”, come recita il titolo di questa giornata di dialogo, i cristiani riconoscono di essere una “minoranza” religiosa, portatori di una parola significativa che è di “alcuni”, e non di “tutti”, nel consesso di una società democratica, non più “tutta naturalmente cristiana”<sup>7</sup>. È una “società post-secolare” (per riprendere un'espressione di Klaus Eder), in cui si assiste alla riassunzione decisa di un ruolo pubblico delle religioni e soprattutto a un ritorno del religioso come dimensione spirituale, avvertita come definente l'identità personale<sup>8</sup>. In molte culture ci troviamo a confrontarci con quella che viene definita “seconda secolarizzazione”, segnata cioè da una diversa modalità di credenza e di appartenenza, legata alla libertà e alla scelta del singolo, a formulazioni in divenire, a modulazioni

---

7 Cfr. S. DIANICH, *Sulle condizioni di dicibilità del vangelo in una società democratica*, in «Revista Catalana de Teologia», n. 18 (1993), pp. 321-335; G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il “nostro” cristianesimo nel moderno mondo secolare*, LDC, Leumann (TO) 2016.

8 Cfr. D. ALBARELLO, *Teorie e modelli del rapporto fede-modernità. Analisi critica del fenomeno complesso della secolarizzazione*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Le ragioni della fede nell'età secolare*, Ed. Kindle, Roma 2014, posizione 103-760.

soggettive della fede<sup>9</sup>.

La città è lo spazio vitale in cui si sperimentano pluriappartenenze e ci si definisce in rapporto a contesti relazionali e operativi diversi, con una pluralizzazione del senso, delle appartenenze, dei codici di appartenenza<sup>10</sup>. È uno spazio umano, in cui si opera e si pensa in un mondo “adulto”, con uno sguardo critico e severo con ogni pretesa autorità che voglia, di per sé, delimitare gli spazi di autonomia di un essere umano che si scopre maggiorenne. È uno spazio antropologico inedito, in cui si sperimenta il cambiamento inesausto, quello “spirito dell’eterna revisione”, come lo chiamava J. Burckhardt, che oggi segna tutti e tutto: è finita la fase storica in cui l’identità personale era garantita e acquisita dal e nel “già dato”, grazie a un’appartenenza certa a un soggetto storicamente definitivo che ci precedeva consegnandoci una identità per certi aspetti preformata (la famiglia, la nazione, un gruppo sociale, una costellazione di idee). L’identità di ogni persona e di ogni corpo sociale è data in un processo inesausto, narrata in biografie, più che definita in “stati” e “ruoli”; è affidata

---

9 Cfr. Ch. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009; cfr. anche M. GAUCHET, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009; J. CASANOVA, *Public religions in the modern world*, University of Chicago Press, Chicago 1994; W. GRÄB - L. CHARBONNIER (edd.), *Secularization theories, religious identity and practical theology: developing international practical theology for 21st century*, LIT Berlin 2009; M. WARNER - J. VAN ANTWERPEN - G. CALHOUN (edd.), *Varieties of secularism in a secular age*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2010; G. DAVIE - D. HERVIEU-LÉGER (edd.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris 1996; TH. DIENBERG - TH. EGGENSPERGER - U. ENGEL, *Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*, Aschendorff, Münster 2013; ID., *Himmelwärts und Weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularen Gesellschaft*, Aschendorff Münster 2014.

10 Cfr. sulla città, A. MELA, *Sociologia delle città*, Carocci, Roma 2016<sup>10</sup>; A. PETRILLO, *Villaggi, città, megalopoli*, Carocci, Roma 2013<sup>3</sup>; sulla sfida pastorale in atto, A. DAVEY *Cristianismo urbano y globalization. Recursos teológicos para un futuro urbano*, Sal Terrae, Santander 2003; *Urban Christianity and Global Order*, SPCK, London 2001. Cfr. anche S. NOCETI, *Dio delle città. Una sfida per la teologia oggi*, in «CredereOggi», n. 37 (2017) I, pp. 39-55.

alla capacità degli individui di definirsi nel tempo, in un processo continuo di costruzione di sé, attraverso passaggi successivi e identificazioni provvisorie e gradualità: l'identità è biografia<sup>11</sup>.

Francesco richiama la città quale spazio di autocomprensione e imprescindibile quadro di un'azione pastorale rinnovata: «Nuove culture continuano a generarsi in queste enormi geografie umane [...]. Una cultura inedita palpita e si progetta nella città»<sup>12</sup>. Si tratta evidentemente di una città molto diversa da quella delineata negli studi sulla “teologia della città” degli anni Sessanta e Settanta<sup>13</sup>, ancora legati alla figura di città del XX secolo, alle periferie nate dalla seconda rivoluzione industriale e dallo sviluppo del terziario. La città di oggi, a cui il papa si riferisce a partire dalla sua stessa esperienza di vescovo di Buenos Aires, è la megalopoli post-industriale e secolarizzata, plurireligiosa e multiculturale. In uno scenario che viene dal convergere di due movimenti, il “farsi città del pianeta” e quel dinamismo per cui “la città si è fatta mondo”, con fenomeni di *riurbanizzazione* e *gentrification*, che riplasmano in profondità l'autocoscienza collettiva, declinano nuove forme di appartenenza e di espressione di cittadinanza.

Per riprendere le parole finali di un romanzo di E.L. Doctorow, *La città di Dio*,

«ogni città ha un museo, un parco, una chiesa con un campanile, un sistema scolastico pubblico e una squadra di baseball. Ogni città ha una banca. Ogni città ha un tribunale e una prigione. Le città più grandi hanno multipli di queste cose [...]. C'è voluto del tempo, e la confusa saggezza e l'anarchica cupidigia dei nostri avi, per costruire la città *moderna* delle istituzioni consolidate. È una grande creazione comune che la storia ha ammassato a poco a

---

11 Cfr. R. DE VITA, *Incertezza e identità*, F. Angeli, Milano 1999; Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000; U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001.

12 FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 73. Cfr. anche EG 71-75. 210; LS 44-45. 143. 149-154.

13 Cfr. H. COX, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968; J. COMBLIN, *Teologia della città*, Cittadella, Assisi 1971; G. FROSINI, *Babele o Gerusalemme? Per una teologia della città*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992.

poco. [...] Ti chiedi quanto c'entri Dio con tutto questo, quanto dello splendore e dell'insolenza della città moderna creativamente eretta dai disparati intenti di generazioni di uomini sia frutto dell'ispirazione di Dio. Perché è la città del Dio inosservato, il Dio qualcosa/un tempo, il Dio della storia»<sup>14</sup>.

## 1.2 Una evangelizzazione inculturata

La stessa dinamica di evangelizzazione va ripensata in rapporto a questo mutato quadro antropologico, tenendo presente l'inadeguatezza culturale del modello tridentino e riprendendo la lettura ecclesiologicala del Vaticano II, che metteva in discussione presupposti della forma tridentina di pensiero teologico e di vita ecclesiale. *Evangelii gaudium*, come molti commentari hanno notato<sup>15</sup>, costituisce una ripresa sia dell'ecclesiologicala del Vaticano II (da *Dei Verbum*, ai capp. I-III di *Lumen gentium*, ad *Ad gentes*), che di *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI: si riconosce la natura della chiesa nell'essere comunità evangelizzata ed evangelizzante, impegnata nell'opera di liberazione e promozione umana, interpellata e coinvolta in mondi culturali diversificati. Lungi dall'essere mera reduplicazione di quanto affermato nel passato, *Evangelii gaudium* offre una rivisitazione - attraverso l'esperienza latino-americana - di questi temi, nel quadro di una chiesa "divenuta mondiale", come preconizzato da Karl Rahner, in un mondo "culturalmente policentrico" (Johann Baptist Metz). La ripresa della visione ecclesiologicala conciliare e la modalità con cui viene presentato il nesso intrinseco tra Vangelo annunciato e costituzione delle chiese (locali) si sviluppano secondo alcune prospettive inedite: papa Francesco evidenzia, in particolare, quattro caratteristiche della dinamica di evangelizzazione, che hanno forti ripercussioni sulla individuazione dei soggetti

---

14 E.L. DOCTOROW, *La città di Dio*, Mondadori, Milano 2001 [or. 2000].

15 Cfr. R. REPOLE, *Per una chiesa a misura di vangelo. L'ecclesiologicala nel magistero di Papa Francesco*, in AA.VV., *Papa Francesco: quale teologia?*, Cittadella, Assisi 2016, pp. 69-126; G. AUGUSTIN, *La chiesa secondo papa Francesco*, Paoline, Roma 2016; C.M. GALLI, *Il ritorno del popolo di Dio. Ecclesiologicala argentina e riforma della chiesa*, in «Il Regno», (2015), pp. 294-300.

coinvolti e sulla forma delle loro relazioni intraecclesiali.

In primo luogo, si tratta di pensare il Vangelo e la sua comunicazione in rapporto alla cultura/e, nella linea già indicata da *Ad gentes* 22, sia nel senso di evangelizzare le culture (EG 118), sia nel livello di pensare l'evangelizzazione stessa come inculturazione (EG 122). Il Vangelo si raggiunge sempre in una mediazione culturale e linguistica; l'annuncio è sempre inculturato, quanto a concettualizzazione del messaggio, al linguaggio in cui si esprime, e quanto a forma aggregativa ecclesiale che media il messaggio stesso. L'inculturazione è perciò riconosciuta in *Evangelii gaudium* come momento costitutivo per l'evangelizzazione stessa<sup>16</sup>.

Un secondo aspetto qualificante è ripreso da una pagina, per certi aspetti misconosciuta, dei documenti conciliari: *Gaudium et spes* 44, laddove, parlando del rapporto mondo-chiesa e di ciò che la chiesa è chiamata a offrire al mondo, si afferma che «è dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta»<sup>17</sup>. Nuove categorie concettuali, prospettive interpretative fino ad ora sconosciute o non praticate, inediti impianti antropologici, esperienze originali permettono di comprendere con maggiore profondità il messaggio evangelico. L'evangelizzazione è sempre ermeneutica del Vangelo. Così il compito apostolico è uno e identico in ogni luogo e situazione, anche se la missione ecclesiale non si sviluppa allo stesso modo, dal momento che dipende in maniera essenziale dalle circostanze in cui è posta (AG 6).

Lo sviluppo di un processo ermeneutico dipende indubbiamente dalla collocazione e dalle prospettive che vengono assunte,

---

16 Sul rapporto tra cultura ed evangelizzazione, cfr. EG 115-118; 122-126; 132-134; 220; 234-237. Cfr. L. LUZBETAK, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1988.

17 *Gaudium et spes*, 44, in EV 1/856-859.

ma queste a loro volta dipendono dai soggetti coinvolti. Papa Francesco ribadisce che l'evangelizzazione è "opera collettiva" (EG 111-117), sia perché propria del Noi ecclesiale, compiuta come popolo e come comunità, sia perché coinvolge tutti i *christifideles* e chiede la cooperazione attiva, nell'interpretazione e nell'annuncio di fede, di tutti e tutte, ministri ordinati e laici/laiche (EG 102-104). Per questo, - ed è la quarta caratterizzazione - l'evangelizzazione va vissuta sempre in dialogo: non può essere pensata più secondo uno schema comunicativo unidirezionale, nella logica di una trasmissione della dottrina codificata da accettare o rifiutare, in blocco, come è avvenuto per secoli, ma chiede un coinvolgimento reale dell'annunciatore, comporta il confronto con un "interlocutore" che non è mai destinatario passivo, che porta con sé domande, dubbi, sollecitazioni impensate. L'evangelizzazione richiede la disponibilità al colloquio, la maturazione di idee, l'apertura alla conversione anche all'evangelizzatore.

Queste quattro traiettorie hanno evidenti implicazioni per la considerazione dei soggetti ecclesiali e per la comprensione delle loro relazioni e delle forme di cooperazione nella missione della chiesa. Comportano un mutamento profondo nel modello di evangelizzazione perseguito, con una decisa opzione per alcuni "partner dimenticati": i laici, le donne, le coppie di sposi.

## 2. Soggetti di evangelizzazione

### 2.1 Un popolo annunciatore della fede

Nel prendere in considerazione i soggetti portatori dell'annuncio del Regno, è importante non partire dai singoli credenti, siano essi laici o ministri ordinati, ma guardare prima di tutto al soggetto collettivo, che custodisce la *memoria Christi*. Nel Concilio questa è stata la scelta operata dai padri: affrontare la soggettualità del popolo di Dio, nelle sue diverse componenti, per poi definire l'apporto dei singoli. L'opzione decisa per una descrizione della chiesa quale "popolo" attesta questa volontà: tutti i battezzati

sono soggetto a pieno titolo della missione ecclesiale, soggetti necessari e insostituibili, co-costituenti il soggetto collettivo, ognuno/a portatore di un carisma, cioè di un modo peculiare di annunciare il Vangelo (LG 4.7.12); la missione è un'opera realizzata insieme, cosicché il corpo ecclesiale nel suo complesso - in quanto soggetto collettivo - è segno rilevante delle dinamiche del Regno di Dio, di comunione con Dio e di unità tra persone e tra popoli. Particolarmente significativo è quanto affermato nel paragrafo 12 della Costituzione sulla chiesa:

«Il popolo santo di Dio partecipa pure della missione profetica di Cristo, dando viva testimonianza di lui anzitutto con una vita di fede e di carità, e offrendo a Dio un sacrificio di lode. [...] La totalità dei fedeli, avendo l'unzione che viene dal Santo, (cfr. 1Gv 2,20 e 27), non può sbagliarsi nel credere, e manifesta questa sua proprietà mediante il senso soprannaturale della fede di tutto il popolo, quando “dai vescovi fino agli ultimi fedeli laici” mostra l'universale suo consenso in cose di fede e di morale. E invero, per quel senso della fede, che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità».

La soggettualità dei fedeli è prima di tutto “soggettualità di parola”, profetica e carismatica; a ogni cristiano/a è affidato il compito di evangelizzazione proprio sulla base del battesimo ricevuto. Allo stesso tempo la partecipazione al *munus* di Cristo permette a ciascuno, secondo il proprio carisma e ministero, di offrire una parola specifica per l'ermeneutica del Vangelo nell'oggi della storia.

Papa Francesco riprende in *Evangelii gaudium* questi passaggi, rimasti ai margini della comprensione teologica occidentale e del magistero pontificio post-conciliare: raccogliendo la lezione della teologia e dell'episcopato latino-americani, richiama tutti

alla *forma ecclesiae* di popolo di Dio (EG 111-117)<sup>18</sup>, ribadisce il valore del *sensus fidei* e del *consensus fidelium* per la maturazione del corpo ecclesiale e l'esercizio della missione, con rimandi espliciti a LG 12 (EG 119)<sup>19</sup>; sollecita a dare realizzazione alla visione di chiesa sinodale<sup>20</sup>, perché processi sinodali segnino abitualmente la vita del corpo ecclesiale e le relazioni comunicativo-partecipative strutturate tra i membri, e alla auspicata corresponsabilità dei fedeli laici (nella logica cioè di una responsabilità condivisa e di una capacità di “rispondere insieme” alle sfide della storia e del contesto sociale).

L'impostazione della riflessione ecclesiologicala del Vaticano II, riproposta da papa Francesco, permette di comprendere un ulteriore elemento: nella chiesa le identità dei diversi soggetti devono essere sempre definite nella correlazione e nella corrispondenza che tra loro sussiste, contemporaneamente, a partire dall'insieme della vita del popolo di Dio. Per secoli, infatti, è stato assunto quale *analogatum princeps* per pensare la soggettualità ecclesiale il sacerdote o il religioso, veri e unici soggetti nella chiesa; il laico è stato definito per troppo tempo solo *via negationis*, come “colui che non è” (sacerdote o religioso), senza che fosse maturata una visione positiva dell'autonomia e

---

18 Cfr. su questo G. COLOMBO, *Il “popolo di Dio” e il “mistero” della chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in «Teologia», n. 10 (1985), pp. 97-169; M. SEMERARO, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologicala: al concilio e venti anni dopo*, in «Rivista di Scienze Religiose», n. 2 (1988), pp. 29-67; J. COMBLIN, *Il popolo di Dio*, Servitium - Città Aperta, Palazzago - Troina 2007; D. VITALI, *Popolo di Dio*, Cittadella, Assisi 2013.

19 Cfr. D. VITALI, *Sensus fidelium. Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Morcelliana, Brescia 1993; O. RUSH, *Sensus fidei: Faith “Making Sense” of Revelation*, in «Theological Studies», n. 62 (2001), pp. 231-261; D. VITALI, *Universitas fidelium in credendo falli nequit (LG 12): Il sensus fidelium al Concilio Vaticano II*, in «Gregorianum», n. 86 (2005), pp. 607-628; A. ROVELLO (ed.), *La morale ecclesiale tra sensus fidelium e magistero*, Cittadella, Assisi 2016, pp. 37-59.

20 Cfr. H. LEGRAND, *La sinodalità, dimensione inerente alla vita ecclesiale. Fondamenti e attualità*, in «Vivens Homo» n. 16 (2005), pp. 7-42; R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007.

della responsabilità laicale, nella sua unicità. Oggi la strada da percorrere è quella di una affermazione di identità di ciascuno in una differenziazione correlata, che contempra le distinzioni formali-funzionali di laici/ministri ordinati nell'orizzonte delle complesse relazioni Regno di Dio-mondo-chiesa e dell'esercizio dell'unica missione messianica. Vanno cioè pensati insieme identità/missione dei laici e identità/missione dei ministri ordinati, nell'orizzonte della ministerialità, diversificata e plurale, di chiesa.

Un altro elemento dell'ecclesiologia del Vaticano II, che viene particolarmente evidenziato nei suoi presupposti e forme di esercizio in *Evangelii gaudium* e in *Amoris laetitia*, anche se più raramente esplicitamente citato, è il sacerdozio comune, quale sacerdozio dell'esistenza, culto a Dio realizzato in Cristo e nello Spirito nel dono di sé ai fratelli, per amore.

## **2.2 I laici, l'immensa maggioranza**

In molte occasioni papa Francesco ha evidenziato il valore della parola e della soggettualità dei laici nella chiesa e nel mondo. In *Evangelii gaudium* troviamo l'opzione per una delle visioni teologiche che il Vaticano II ha maturato sull'argomento: quella che potremmo definire teologia dell'“essere laici”. Presente nel secondo capitolo di *Lumen gentium* e in *Gaudium et spes*, essa si distacca dalla più tradizionale lettura di “teologia del laicato”, del capitolo quarto di *Lumen gentium* o di *Apostolicam actuositatem*, per aprirsi soprattutto a una visione dei laici quali soggetti di parola e di azione nel mondo e nella chiesa<sup>21</sup>. La “teologia del

---

21 Cfr. C. MILITELLO (ed.), *I laici dopo il Concilio: quale autonomia?*, EDB, Bologna 2012, pp. 87-101; E. PALLADINO, *Laici e società contemporanea. Metodo e bilancio a cinquant'anni dal Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2013; P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla chiesa*, Queriniana, Brescia 2005<sup>2</sup>, pp. 390-417; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del laico cristiano*, Morcelliana, Brescia 1987; M. VERGOTTINI, *I laici nel Vaticano II. Ermeneutica dei testi e recezione conciliare*, in M. VERGOTTINI (ed.), *La chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano, 2005, pp. 331-358.

laicato”, maturata negli anni Treanta-Cinquanta del secolo scorso, insisteva invece sul carattere di secolarità proprio dei laici (compito dei laici è ordinare le cose del mondo secondo Dio) e finiva per riportare in modo quasi esclusivo l’“indole secolare” alla condizione laicale, continuando di fatto a separare “chiesa” e “mondo”. Pur riconoscendo l’autonomia dei laici nella sfera mondana, faceva dipendere l’individuazione dei principi morali e spirituali dalla parola dei vescovi e più in generale del clero (AA 7; LG 31), lasciando ai laici il compito di applicare e incarnare tali principi, senza aver contribuito però in modo determinante a definirli. Papa Francesco, senza sottovalutare l’apporto unico dato dai laici nelle scelte politiche ed economiche, sociali e culturali, riconosce ai laici il loro status di “soggetti ecclesiali” portatori di una parola unica.

Nel processo di evangelizzazione, tenendo presenti le quattro caratteristiche prima ricordate, i *laici* offrono una parola singolare e insostituibile alla chiesa e nella chiesa. La parola dei laici è garanzia di *inculturazione*, nella custodia dei linguaggi del nostro tempo (GS 44), e preserva la chiesa da tentazioni ecclesiocentriche, richiamando nel dinamismo sinodale di interpretazione del Vangelo la chiesa intera alla sua estroversione e secolarità. I laici/le laiche sono portatori in generale di *linguaggi non clericali*: permettono di interrompere quel lessico e quella grammatica del religioso e del sacro, della dottrina e della morale, che per tanti sono l’ovvio dell’annuncio cristiano (e quindi non sorprendono più). I laici, l’immensa maggioranza (EG 102), riportano la chiesa alla sua più autentica collocazione, al “campo” basilare della missione comune: il mondo, perché «Dio ha assegnato (ai cristiani) un posto così sublime e a essi non è lecito abbandonarlo»<sup>22</sup>. Dai laici la chiesa intera è richiamata a riconoscersi presente nelle case, nei luoghi di lavoro, della politica, dell’economica, laddove si sperimentano nuove e vecchie povertà, laddove si sperimentano gioie, dolori, passaggi di vita, laddove si elabora cultura e pensiero e laddove si agisce per la giustizia. Sono altrettanti contesti per un annuncio feriale e per una rivisitazione

---

<sup>22</sup> A Diogneto, VI, 10; PG 2, pp. 1175-1176.

e una ricomprensione della fede cristiana oggi. I cristiani laici sono coloro che per carisma sanno “mettere il cristianesimo in tutta la vita”, con competenza, responsabilità, testimonianza, che garantiscono alla vita ecclesiale l’apporto di competenze professionali, saperi, esperienze molteplici, necessari per ripensare la *teologia* come sapere critico della fede. Un approccio sapienziale alla rivelazione, capace di leggere la presenza di Dio a partire dalla riflessione sulle esperienze umane nella valorizzazione del quotidiano, e superamento di ogni fissismo nella formulazione della fede, sono i due tratti caratterizzanti l’apporto della parola dei laici/laiche nelle dinamiche di comunicazione della fede che “fanno chiesa”.

### ***2.3 Le coppie di sposi: un ministero da vivere insieme***

*Amoris Laetitia* delinea l’apporto specifico che le coppie unite dalla grazia sacramentale del matrimonio sono chiamate a offrire alla chiesa e alla società<sup>23</sup>. Con questo sacramento, i coniugi – già soggetti costituenti la chiesa per il battesimo e la cresima – diventano partecipi della missione della chiesa a nuovo titolo: quando, con la celebrazione del matrimonio, la relazione viene celebrata e istituzionalizzata, muta la loro struttura esistenziale (“i due saranno una carne sola”) e la loro stessa soggettività ecclesiale; essi assumono un nuovo ruolo, come coppia, nel popolo di Dio. Insieme, divengono segno dell’essenza stessa del Regno di Dio: comunione nella differenza, resa feconda dall’amore<sup>24</sup>. La loro relazione di comunione nella differenza più radicale nell’umano – la differenza di sesso e genere – rimanda intrinsecamente alla comunione tra Dio e l’umanità, comunione nella reciprocità dell’amore resa feconda di vita. In un modo unico e necessario per la vita del “soggetto collettivo” chiesa, la coppia, grazie alla grazia ricevuta nel sacramento nuziale, assume una

---

23 FRANCESCO, *Amoris laetitia*, L 86-87. 318. 227. 292. 324.

24 Cfr. M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, Queriniana, Brescia 2002; R. TAGLIAFERRI, *Dedicare la vita: il matrimonio e la famiglia*, in A. GRILLO - M. PERRONI - P.R. TRAGAN (edd.), *Corso di teologia sacramentaria*, II, Queriniana, Brescia 2000, pp. 226-282.

ministerialità specifica: essere segno nella compagine ecclesiale dell'essenza del Regno di Dio e della natura della chiesa, ed agire efficacemente perché la chiesa e l'umanità vivano secondo relazioni di amore nella diversità. La coppia, per la sua stessa esistenza prima ancora che per le sue azioni, richiama la chiesa ai valori, agli elementi costitutivi, alle istanze fondative della comunione con Dio e tra le persone: è appello al riconoscimento del valore della corresponsabilità; è richiesta di quella comunione reale che non si esaurisce mai in uniformismo e omologazione o in subordinazione passiva all'autorità di uno.

Nella dinamica di evangelizzazione le coppie sposate testimoniano, nella quotidianità, il Vangelo della vita; richiamano al valore delle relazioni, dal momento che la fede non può essere ridotta a un puro sapere, ma assume forma e forza nei rapporti umani che la manifestano, inverano, realizzano. In un contesto culturale particolarmente attento e sensibile al codice degli affetti, rispetto alle logiche pattizie e di contratto, gli sposi sono i primi annunciatori di un Vangelo che dà profondità e verità ai nostri sentimenti ed emozioni, alle scelte di affetto e alla tenera vicinanza, a una fedeltà all'altro e al rapporto che sa confrontarsi con il divenire, sempre complesso e a volte faticoso, delle nostre storie. Infine, il ministero della coppia favorisce la necessaria uscita dalle strutture ecclesiali: le case, luoghi di crescita, di amore, sono "luoghi ecclesiali", in cui la parola di Dio si fa vicina a noi e in cui la scelta di vita cristiana si incarna in piccoli, abituali segni.

#### ***2.4 Ministero ordinato: pastori nel popolo di Dio***

Per un ripensamento complessivo delle dinamiche di evangelizzazione è necessario aprire con decisione il delicato capitolo della revisione del ministero ordinato e ripensare le figure di coloro che sono stati pensati per secoli come gli unici responsabili dell'annuncio evangelico e dell'edificazione di chiesa. Il Vaticano II ha operato un ripensamento radicale delle figure ministeriali, della ragione di esistenza e della forma di esercizio del ministero ordinato, ma a 50 anni di distanza dalla conclusione del Concilio sono numerosi i passi da fare per darne

piena attuazione. Non va inoltre sottovalutato lo spostamento avvenuto nell'ermeneutica magisteriale pontificia negli ultimi 30 anni: con un voluto distacco dalla fondazione ecclesiologica del ministero, operata dal Concilio Vaticano II, e l'affermarsi progressivo e sempre più invasivo di una tendenza sacrale, sacerdotalizzante, fortemente individualistica, di cui *Pastores dabo vobis* costituisce una evidente attestazione. Papa Francesco non dedica se non pochi passaggi in *Evangelii gaudium* al ministero ordinato, ma è evidente la sua presa di posizione davanti alla recezione del Vaticano II: la sua visione privilegia un'ottica cristologico-ecclesiologica incentrata sulla categoria del "pastore" (EG 31), che per molti tratti rimanda al pensiero di Walter Kasper sull'argomento<sup>25</sup>. Anche i numerosi discorsi tenuti in occasione di incontri con i vescovi o con i presbiteri presentano in maniera costante questo orientamento. Il papa ricorre di frequente alla metafora pastorale, sia per presentare la collocazione del ministro (pastore *nel* suo popolo), sia per indicare la modalità di esercizio, nelle relazioni di ascolto, guida, cura.

Un'evangelizzazione inculturata, compiuta da una chiesa popolo in cammino, richiede un servizio pastorale di guida della comunità, di cura delle relazioni, di custodia dell'apostolicità della fede, particolarmente attento da parte dei vescovi, ma si confronta con una loro innegabile coscienza debole e una limitata formazione specifica al ministero. La sfida su questo punto è decisiva: richiede conversione personale e cambiamento di paradigmi per una teologia del ministero fedele alla visione conciliare, e insieme comporta un ripensamento delle strutture di esercizio dell'autorità e delle dinamiche formative perché siano adeguate al rinnovamento richiesto. In particolare si tratta di interrompere quella logica sacrale che ancora segna tante pratiche pastorali; di ripensare autorità-poteri, attualmente accentrati sui soli ministri ordinati, con una limitata partecipazione dei laici; di articolare

---

25 Cfr. D. FARES, *La figura del vescovo in papa Francesco*, in «Civiltà cattolica», n. 166 (2015) II, pp. 433-449; POPE FRANCIS, *With the Smell of the Sheeps*, Orbis, Maryknoll 2017; ID., *Disciples Together: Words of pope Francis for priests*, Washington 2016.

nella chiesa locale il ministero di unità del vescovo e il ministero dei presbiteri, favorendo un'ottica collegiale; di ripensare in modo radicale la formazione dei presbiteri abbandonando l'impianto seminaristico, eredità pesante del Tridentino. È essenziale, inoltre, riconoscere fattivamente l'importanza del diaconato per la vita e il rinnovamento ecclesiale: la restituzione del diaconato come grado autonomo e permanente è una delle grandi novità del Vaticano II, ma faticosa e lenta ne è stata la recezione post-conciliare; anche in questo caso riduzioni sacrali del ministero hanno pesato sulla riconfigurazione di un ministero, che sarebbe invece particolarmente significativo nel contesto di un mondo secolarizzato<sup>26</sup>. Il diacono è colui che garantisce il rapporto tra Vangelo e verità dei rapporti umani, portando fuori dalle strettoie del solo rapporto Vangelo-sacramenti e facendo della diaconia la chiave di volta della vita ecclesiale<sup>27</sup>.

### **2.5 “Donne”: una parola inaudita finalmente riconosciuta**

Tutte le riflessioni sulle dinamiche ecclesiali post-conciliari, siano esse condotte in campo teologico o con strumenti di analisi sociale, mettono in evidenza l'apporto delle donne al processo di recezione del Concilio: partner inaspettato e, in fondo, limitatamente pensato nei documenti conciliari, ma soggetto assolutamente determinante per le vicende ecclesiali. Il Vaticano II aveva affrontato la questione femminile in pochi e rapidi passaggi nei documenti, ma l'ecclesiologia delineatasi nell'assise conciliare ha permesso lo sviluppo di una soggettività di parola inedita per le donne: una parola competente, pubblica,

---

26 Tra i tanti testi sull'argomento, cfr. in particolare anche H.M. LEGRAND, *Le diaconat: renouveau et théologie*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», n. 69 (1985), pp. 101-124; B. DUMONS - D. MOULINET (edd.), *Le diaconat permanent*, Cerf, Paris 2007; A. BORRAS, *Il diaconato vittima della sua novità?*, EDB, Bologna 2008.

27 Per questa linea interpretativa del diaconato, cfr. il mio *Il ministero dei diaconi tra teologia ed esperienze pastorali*, in A. CASTEGNARO - M. CHILESE (edd.), *Uomini che servono*. Diaconi della diocesi di Padova, Messaggero, Padova 2015, pp. 229-256.

autorevole<sup>28</sup>. Il cambiamento è avvenuto da un lato per fattori teologici ed intraecclesiali (ad esempio, il diffondersi di ministeri laicali di fatto, nelle parrocchie e nelle diocesi, che vedono come protagoniste le donne; lo studio della teologia e della Bibbia), dall'altro è indubbio l'influsso che viene da fattori extraecclesiali: la maturazione di autocoscienza e autonomia delle donne, le conquiste a livello sociale, l'accesso all'università e agli studi superiori, i cambiamenti avvenuti nella vita di coppia e nel riconoscimento pubblico dell'apporto femminile alla vita politica, economica, culturale<sup>29</sup>. Papa Francesco, dopo il primo passaggio fatto da Giovanni Paolo II con *Mulieris dignitatem* (che riporta però la donna alla stereotipata configurazione di sposa e madre), riprende il tema delle donne nella chiesa fin dall'inizio del suo pontificato, cosciente dei cambiamenti urgenti che devono essere fatti a livello di struttura ecclesiale. Il papa dedica un passaggio rilevante alla questione in EG 103, dove riconosce il valore delle domande che le donne pongono alla chiesa, ma ribadisce l'esclusione della donna dall'ordinazione sacerdotale (EG 104, che riprende *Ordinatio sacerdotalis*, il documento di Giovanni Paolo II del 1994). L'attenzione alle donne ritorna anche in *Amoris laetitia* (nei nn. AL 54. 155. 60. 62) con significativi apporti: un riconoscimento iniziale di ciò che per la liberazione della donna è venuto dai femminismi; la denuncia di una cultura patriarcale nella chiesa; l'uguaglianza in dignità e autonomia tra

---

28 M. PERRONI - A. MELLONI - S. NOCETI (edd.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, LIT Verlag, München 2012; C. MILITELLO (ed.), *Il Vaticano II e la sua recezione al femminile*, EDB, Bologna 2007; M. PERRONI - H. LEGRAND (edd.), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*, Paoline, Cinisello Balsamo 2014.

29 Cfr. AA.VV., *Donne invisibili nella teologia e nella chiesa*, in «Concilium», n. 21 (1985) VI; A. VALERIO, *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Carocci, Roma 2016; L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd.), *Donne e fede*, Laterza, Roma - Bari 1994; C. SIMONELLI - M. FERRARI (edd.), *Una chiesa di donne e uomini*, Ed. di Camaldoli, Camaldoli 2015.

i sessi<sup>30</sup>.

Al processo di evangelizzazione che “fa chiesa” le donne apportano prima di tutto questa parola inascoltata per secoli, marginalizzata, sottovalutata, esclusa per stereotipi e luoghi comuni; apportano sensibilità, esperienze, categorie, desideri fino ad oggi non riconosciuti come significativi per comprendere il Vangelo. La parola delle donne è parola che sfida la chiesa, perché parola di interruzione (rispetto alle logiche di pensiero e di azione diffuse) e di reinterpretazione: è parola che disvela il non pensato (la chiesa come istituzione *gendered* orientata e strutturata), che denuncia il patriarcato, l'androcentrismo, il sessismo ordinario che impoveriscono la chiesa (e non solo limitano la vita delle donne). Si tratta di andare oltre la matrice monosessuata con cui è stato pensato il volto di Dio e l'esperienza della fede; è necessario riformulare l'antropologia teologica, ripensare la vita sacramentale e i linguaggi liturgici, sviluppare una teologia morale (soprattutto una teologia morale familiare e sessuale) differente. La parola delle donne chiede di pensare quel “non pensato” che è la maschilità e conseguentemente il rapporto tra maschilità e potere/i nella chiesa.

Adoperarsi per diventare “chiesa di uomini e donne”, in un discepolato di “eguali” (non “uguali”), andando oltre le affermazioni formali di pari opportunità o pari dignità, superando le troppe ingiustizie e discriminazioni di fatto presenti, è un passaggio strategico per la riforma ecclesiale complessiva<sup>31</sup>. Perché le donne chiedono di veder riconosciuto il loro “potere di parola”, per dire e sapere la fede insieme uomini e donne, e di veder accolto il loro “poter servire” il Vangelo e il corpo ecclesiale, senza istanze rivendicative ma con la coscienza di un apporto essenziale, pena lo squilibrio nelle relazioni ecclesiali.

---

30 Cfr. S. NOCETI, *Unterwegs zu einer inklusiven Kirche (EG 103-104). Prinzipien für eine ekklesiologische Re/Vision*, in K. APPEL - J.H. DEIBL (edd.), *Barmherzigkeit und zärtliche Liebe. Das theologische Programm von Papst Franziskus*, Herder, Freiburg I.Br. 2016, pp. 336-348.

31 C. MILITELLO - S. NOCETI (edd.), *Le donne e la riforma della chiesa*, EDB, Bologna 2017.

### **3. Condizioni per un effettivo processo di riforma**

Il processo di riforma ecclesiale si compirà evidentemente coinvolgendo la chiesa intera, ma richiede indubbiamente per le sue proprie caratteristiche di essere attuato in ogni chiesa locale<sup>32</sup>: è intorno al vescovo e al suo servizio alla apostolicità e cattolicità di chiesa (CD 11) che il popolo di Dio può compiere quell'auspicata evangelizzazione come inculturazione e come ermeneutica di cui papa Francesco parla. A questo livello devono essere promosse le dinamiche sinodali necessarie al percorso comune. Alcune precondizioni sul piano della coscienza e sul piano strutturale andranno garantite per un'efficace realizzazione del processo trasformativo di chiesa<sup>33</sup>.

#### ***3.1 Sul piano della autocoscienza dei soggetti ecclesiali***

In primo luogo ogni soggetto ecclesiale deve riconoscersi “relativo” o meglio “cor-relativo” agli altri soggetti ecclesiali: la consapevolezza della propria identità carismatica e ministeriale si sostiene e richiede il riconoscimento della soggettualità di tutti gli altri battezzati. In particolare i ministri ordinati dovranno riconoscere di essere relativi e a servizio dell'immensa maggioranza dei fedeli che sono i laici, che non hanno bisogno di alcuna delega o mandato per realizzare il loro servizio cristiano nella società. Questo elemento di coscienza aiuterà a maturare un più profondo senso di “partecipazione”. Due valenze semantiche differenti sono racchiuse nel termine: da un lato l'“essere parte”

---

32 Cfr. A. SPADARO - C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016.

33 Cfr. G. LAFONT, *Immaginare la chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998 [or. 1996]; M. KEHL, *Dove va la chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1998 [or. 1996]; C. DUQUOC, *Credo la chiesa. Precarietà istituzionale e Regno di Dio*, Queriniana, Brescia 2001; G. LAFONT, *La chiesa. Il travaglio delle riforme*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 2012; S. DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014.

e dall'altro il "prendere parte"; è l'appartenenza nel primo senso che abilita all'atto definito dal secondo; ma il "prendere parte" è sempre un "com-partecipare" alla missione comune. Il passaggio dall'"essere parte" al "prendere parte" si gioca non soltanto sul piano della libera coscienza responsabile del soggetto individuale, ma anche sul "mettere in condizione di ...", sulla possibilità effettiva, riconosciuta e garantita, a tutti i soggetti coinvolti: va operato un riconoscimento (di diritto e di fatto) di identità per cui accetto l'altro come soggetto autorevole e come soggetto co-costituente la chiesa. La partecipazione – come "essere parte" – va sempre pensata all'interno di un sistema di relazioni a-simmetrico, che implica autorità e poteri differenziati. Dall'altro lato, la partecipazione - come "prendere parte" - risulta essenziale perché ci si possa sentire effettivamente ed essere concretamente "soggetti co-costituenti". Una riflessione più coraggiosa e libera deve aprire spazi inediti di partecipazione per laici e in particolare per le donne. Se si diano le condizioni necessarie per essere soggetti attivi viene deciso non solo dalla volontà e dall'impegno del soggetto coinvolto, ma viene stabilito dal corpo sociale nel suo insieme, che dà un giudizio sull'opportunità e determina le condizioni di fattibilità sul piano della prassi (spesso delimitando i campi di azione di alcuni soggetti ecclesiali). La consapevolezza dei laici del proprio valore e delle proprie capacità si deve coniugare con un concreto riconoscimento dei ministri ordinati e con concrete forme di esercizio della soggettualità laicale, come portatrice di una parola autorevole. Sarebbe utile peraltro sottoporre ad "analisi di genere" i diversi settori della vita ecclesiale: catechesi, liturgia, teologia, strutture partecipative, vita religiosa, percorsi formativi.

### ***3.2 Precondizioni strutturali e organizzative***

Nel processo di riforma è in gioco prima di tutto una "partecipazione comunicativa": l'annuncio del Vangelo genera e rigenera la chiesa. Ci si deve quindi adoperare per un'assunzione di "responsabilità di parola" (il voto può essere assimilato alla parola espressa) nel declinare la fede cristiana nell'oggi, in ordine

al costituirsi di una “ragione pubblica” e di una forma ecclesiale nuova. I processi comunicativi necessari a una evangelizzazione inculturata ed ermeneutica, che sia frutto dell’azione collettiva di tutto il popolo di Dio, non possono che essere multidirezionali, con un netto superamento delle dinamiche unidirezionali di trasmissione della fede tipiche del modello di chiesa gregoriano e tridentino.

In secondo luogo, la diffusione della pratica del discernimento comunitario, che garantisce unità di missione con pluralità di soggetti, insieme alla capacità di promuovere una azione pastorale non ripetitiva né standardizzata ma capace di prendersi cura delle diverse sfide del tempo, va promossa a tutti i livelli della vita ecclesiale.

Un terzo livello di trasformazione delle strutture chiede il ripensamento dell’accesso al ministero ordinato: l’ordinazione di uomini sposati al presbiterato (come avviene per altro nella maggior parte delle chiese cattoliche di rito orientale) e l’ordinazione di donne diacono<sup>34</sup> sono i due cambiamenti possibili sul piano teologico, nel recupero della grande Tradizione ecclesiale, oggi assolutamente necessari davanti ai bisogni che mostrano le chiese locali, in Occidente, nel Sud del mondo, nei paesi di nuova evangelizzazione.

La corresponsabilità di ministri ordinati-laici che la visione ecclesiologicala conciliare richiede deve trovare adeguati spazi per pensare insieme, per discernere insieme, per attuare insieme, fermo restando la specificità dell’azione del ministro nel Noi

---

34 C. SIMONELLI - M. SCIMMI, *Donne diacono? La posta in gioco*, Messaggero, Padova 2016; il volume collettivo a cura di S. NOCETI, *Diacone. Quale ministero per quale chiesa?*, Queriniana, Brescia 2017; Ph. ZAGANO, *Giustizia per la vita della parrocchia. Ripristinare il diaconato ordinato femminile*, in «Concilium», n. 53 (2017), pp. 345-354; PH. ZAGANO, *Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church*, Crossroad, London 2000.

ecclesiale<sup>35</sup>. In molti paesi del mondo si sta promuovendo la nascita di team pastorali, in cui sono presenti ministri ordinati e operatori laici a tempo pieno che assumono insieme la responsabilità dell'azione pastorale su un territorio<sup>36</sup>. Una tale impostazione del servizio pastorale aiuta le comunità a superare l'identificazione parrocchia-parroco, sollecita i preti a superare un inconscio sentimento di proprietà nei confronti della propria parrocchia, favorisce l'abbandono dell'impostazione centralizzata e controllata della vita parrocchiale e il superamento di una idea di ministero ordinato onnivoro e vorace, e soprattutto permette il superamento di uno dei limiti maggiori dell'attuale modello pastorale: il fatto, cioè, che si dia una sola linea di autorità, quella del parroco; in questo modello ci possono essere ruoli autorevoli assunti dai laici e viene resa visibile sul piano simbolico l'identità ministeriale di tutti. Come scrivevano i vescovi italiani dieci anni fa, «c'è bisogno di laici che non solo attendano generosamente ai ministeri tradizionali, ma che sappiamo assumerne di nuovi, dando vita a forme di educazione alla fede e di pastorale, sempre nella logica della comunione ecclesiale»<sup>37</sup>.

### **3.3 Riforma: un'opera collettiva**

È ben evidente a tutti che la transizione verso un nuovo modello di chiesa dipende indubbiamente dalle scelte che verranno fatte dai ministri ordinati: sono loro che nel modello tridentino di chiesa hanno il potere e l'autorità di orientare la riforma strutturale e guidare i percorsi formativi. Ma tale riforma verrà anche per le richieste, le sfide, l'impegno attivo e responsabile dei laici coinvolti. Se il leader è essenziale per attivare, promuovere,

---

35 NOCETI S., *Sfidati alla corresponsabilità: laici e ministri ordinati, insieme nel servizio pastorale*, in «CredereOggi», n. 30 (2010) V, pp. 47-61; BORRAS A. (ed.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 1998.

36 Queste proposte erano già state formulate all'inizio degli anni '80 in E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981 [or. 1980].

37 *Comunicare il vangelo in un mondo che cambia*, 54. Cfr. anche i nn. 62 e 67.

motivare l'inizio del cammino di riforma, se il suo ruolo è determinante per custodire la dinamica senza che si affievolisca davanti alle inevitabili resistenze e alle lentezze di un cammino di cambiamento di un corpo così complesso, è altrettanto vero che la riforma della chiesa è oggi opera collettiva. Non si farà riforma di chiesa senza i laici, le coppie di sposi, le donne. Solo la parola di tutti e tutte avrà la forza di rigenerare il corpo collettivo nel contesto attuale, plurale e secolarizzato.

...



# Dove vanno i ministeri? (\*)

di Dario Vitali (\*\*)

---

## 1.

Il tema dei ministeri sta tornando finalmente all'attenzione, sia nella riflessione teologica che nel vissuto ecclesiale. Riprenderlo nello spazio di una semplice relazione obbliga a scelte drastiche, per non ridursi a compilare l'indice delle questioni. Il titolo, peraltro, già indirizza a un possibile duplice registro nella declinazione del tema: come descrizione dell'esistente o come questione che interroga la Chiesa. Nel primo caso (*Dove vanno i ministeri*), l'analisi della situazione presente permette di tentare una qualche prognosi del ministero e dei ministeri nella Chiesa. Nel secondo (*Dove vanno i ministeri?*), la medesima situazione costituisce una sfida e un banco di prova per verificare se sia possibile immaginare una Chiesa capace di andare oltre le fatiche e resistenze di un processo di recezione che, anche su questo specifico punto, sembra segnato dalla paura di staccarsi da uno schema tradizionale consolidato. Va da sé che preferisco situarmi sul secondo registro, nel tentativo di immaginare una «Chiesa tutta ministeriale», a

---

(\*) La presente relazione riprende e amplia quanto proposto a voce nel convegno del 21 ottobre 2017 a Torino. In linea con la forma colloquiale e dialogica adottata nell'incontro, si sceglie di non appesantire il testo con note a piè di pagina. D'altra parte, l'intera relazione è costruita su un richiamo costante al concilio Vaticano II, dovutamente richiamato nel testo con le sigle note a tutti. Per chi volesse approfondire quanto affermato, rimando soprattutto a due commenti alla costituzione *Lumen gentium*: D. Vitali, *Lumen gentium. Storia. Commento. Recezione*, Roma 2013; R. Repole - S. Noceti, *Commentario ai documenti del concilio Vaticano II. Lumen gentium*, Bologna 2015.

(\*\*) Docente di ecclesiologia presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

partire dal modello di Chiesa disegnato dal concilio Vaticano II.

D'altra parte, si può avvertire la necessità e l'urgenza di riflettere sui ministeri non solo per la crisi di vocazioni al ministero ordinato, dappertutto in flessione, ma perché anche in paesi di antica cristianità come l'Italia, la Chiesa - almeno se si considera la frequenza - si trova (o si ritroverà a breve) in uno stato di minoranza. Questo fatto, più che indurre a un atteggiamento di rimpianto per i bei tempi passati, deve sollecitare la comunità cristiana a raccogliere una sfida epocale: un conto è essere una minoranza marginale, con la rassegnazione di chi è destinato alla fine; un conto è essere una minoranza consapevole e quindi capace di attivare processi che cambiano la realtà. In questo orizzonte, la prassi ministeriale costituisce un banco di prova non indifferente: da come si andranno a comprendere e attivare i ministeri nella Chiesa, si potrà capire dove va la Chiesa; anzi, se va, se si muove, o se preferisce rimanere abbarbicata al modello clericale.

Ma come impostare il tema? C'è chi riesce a proporre con precisione le linee di una ministerialità ecclesiale in grado di correggere se non di soppiantare il quadro tradizionale, centrato nel sacerdozio ministeriale come unica forma di servizio nella Chiesa. Io preferisco, a partire dalla situazione esistente, caratterizzata dalla difficoltà e addirittura dalla resistenza a superare il modello piramidale di Chiesa (con un evidente riflusso clericale), riflettere su una ministerialità possibile, a partire dal vissuto ecclesiale come è andato sviluppandosi dentro il processo di recezione - difficile e contrastato - del Vaticano II. I segnali di un cambio di rotta sono radi e contraddittori. Basti, per rendersene conto, la prassi intorno ai ministeri istituiti: da una parte Paolo VI abolisce gli ordini minori, riconfigurando lettorato e accolitato come ministeri istituiti, ai quali possono accedere, fatto il dovuto discernimento, i battezzati; dall'altra si continua a conferire questi ministeri ai candidati al sacerdozio, restituendo in altra forma la scala verso l'ordinazione presbiterale.

Una riflessione sui ministeri e la ministerialità nella Chiesa non può prescindere da questa situazione, complicata dal fatto

che a tutt'oggi non solo manca un modello ecclesologico condiviso, ma si è prodotta una polarizzazione drammatica nel corpo ecclesiale, sottoposto a tensioni e strattoni continui. La partita, giocata per lungo tempo intorno al concilio, con i suoi fautori e i suoi detrattori, sembra essersi oggi spostata intorno a due figure concrete: quella del papa «venuto fin quasi dalla fine del mondo» e quella del «papa emerito», intesi come espressioni di due modelli alternativi di Chiesa. Ciò che impressiona non è tanto la manifestazione di giudizio circa la simpatia o l'antipatia del papa, il quale è pur sempre un uomo che può piacere o meno; impressionante e scandaloso è piuttosto il tentativo di delegittimazione, che usa qualsiasi argomento per fermare la storia e cambiare la realtà, con tecniche che assomigliano sempre di più a quelle applicate nel mondo della politica per eliminare i propri avversari. In questa logica non è meno grave della tesi bizzarra della sede vacante (basata sul fatto che papa Francesco avrebbe dato il suo assenso a una *combine* per eleggerlo), l'uso disinvolto del titolo di «papa emerito» (quando un papa rinuncia non è più papa, e quindi non può essere «papa emerito»; tutt'al più vescovo emerito di Roma), che qualcuno sbandiera per ventilare l'assurdo di un pontificato condiviso: quello del papa che governa e del papa «emerito» che lo sostiene con la sua preghiera e il suo consiglio.

Il rischio di contrapposizioni ideologiche e di semplificazioni pericolose suggerisce di tornare alla pagina conciliare come sorgente di ispirazione anche per riflettere sui ministeri e sulla ministerialità nella Chiesa. Il criterio che adottato per condurre questa indagine si basa su un presupposto evidente: che esiste una stretta corrispondenza tra modello di Chiesa e modello di ministero. La domanda che soggiace a tutta la relazione è perciò questa: quale modello ministeriale corrisponda al modello di Chiesa proposto dal concilio Vaticano II. In effetti, come al concilio di Trento la difesa della gerarchia ecclesiastica contro le tesi dei Riformatori ha portato a teorizzare in termini ancora più stringenti l'ecclesologia piramidale introdotta dalla Riforma gregoriana, il modello di Chiesa ripensato dal concilio Vaticano II domanda l'elaborazione di un corrispondente modello ministeriale.

L'impresa non è semplice, in quanto il tema dei ministeri nei documenti del concilio non è di facile lettura; non tanto per ciò che dicono, ma perché introducono elementi di novità a partire da un quadro consolidato, che il concilio non intende mettere in discussione, ma solo correggere in alcuni punti. In tal senso, mentre abbondano nei documenti conciliari i riferimenti al ministero ordinato, sono assai rapsodici quelli relativi ai ministeri che procedono dal battesimo (salvo poi enfatizzare l'apostolato dei laici), e quasi del tutto assenti quelli riferiti al tema della ministerialità. Si tratta perciò di illustrare il punto più ampiamente documentato - il ministero ordinato - per passare poi a raccogliere le poche indicazioni sui ministeri, e verificare se esistano - e quali siano - i presupposti per sviluppare in termini coerenti con l'ecclesiologia del Vaticano II il tema della ministerialità.

## 2.

Gli elementi di maggior importanza che emergono dalla pagina conciliare sul ministero ordinato sono almeno sette. Li enumero in ordine di successione, anche perché la trama che emerge è in certo qual modo genetica: cambiato un punto, tutti gli altri sembrano seguire di conseguenza. Infatti, per quanto i motivi che hanno condotto l'aula conciliare alle affermazioni sul ministero ordinato siano spesso indipendenti l'uno dall'altro, si può constatare come i distinti elementi di novità, se elencati in sequenza progressiva secondo la data di redazione dei documenti conciliari, vadano a comporre un quadro tanto coerente quanto innovativo sul tema. Si deve però constatare che all'abbondanza degli elementi di novità non è corrisposta una rilettura globale del ministero ordinato a partire dal Vaticano II: ogni disciplina - liturgia, ecclesiologia, sacramentaria, diritto canonico -, lungi dal collegarli in una lettura d'insieme, sembra essersi limitata a recepire isolatamente gli elementi che rientravano nel proprio ambito, senza tentare la sintesi. L'esito è stato quello di un'aggiunta all'esistente - il pezzo di stoffa nuovo sul vestito vecchio (cfr. *Mt*

9,16) -, che ha finito per smarrire la ricchezza e la novità stessa della lezione conciliare.

Il *primo* elemento, decisivo per tutti gli altri, è il ripensamento del sacerdozio di Cristo, proposto soprattutto in *SC 7*, nel quadro dei fondamenti teologici della liturgia. Il *secondo*, pur se proviene da tutt'altra strada, dipende strettamente dal primo, essendo il sacerdozio comune, descritto in *LG 10*, una forma distinta di partecipazione al sacerdozio di Cristo; quanto il recupero di questo tema incida anche sulla comprensione del sacerdozio ministeriale, lo si intuisce dal fatto che «sono ordinati l'uno all'altro, perché ambedue partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (*LG 10/b*). Il *terzo* elemento di novità riguarda la sacramentalità dell'episcopato (*LG 21*), che incide sul quadro precedente con conseguenze di enorme portata: l'abbandono dello schema binario di *potestas ordinis* e *potestas jurisdictionis* proposto dalla Scolastica e ribadito dalla teologia post-tridentina, sostituito dallo schema tripartito dei *tria munera* (*quarto* elemento), applicato al ministero sia dei vescovi (*LG 25-27*) che dei presbiteri (*LG 28*), ma anche ai laici (*LG 34-36*) e alla vita cristiana in genere (*LG 11-12*); il recupero della teologia del presbiterato (*quinto* elemento), con particolare enfasi sul presbiterio intorno al vescovo (*LG 28*); il ripristino del diaconato (*sesto* elemento) come «grado proprio e permanente della gerarchia ecclesiastica» (*LG 29*). Per ultimo (*settimo*) emerge una evidente difficoltà ad assumere i presbiteri religiosi (cfr. *PO 2*) in un quadro modificato sulla base di un cambio di modello di Chiesa, pensata come «il corpo delle Chiese» (*LG 23*), nella «mutua interiorità di Chiesa universale e Chiese particolari».

Non si possono fare qui che alcune annotazioni sintetiche. Quanto al sacerdozio di Cristo, il recupero del mistero pasquale come centro della storia della salvezza (cfr. *SC 5*) viene a determinare un cambio radicale nella comprensione del ministero ordinato, per quanto non direttamente esplicitato da *Sacrosanctum concilium*: se, infatti, nella logica tridentina, la Messa era la ripetizione incruenta del sacrificio della croce, il *sacerdos* che celebrava era *l'alter Christus* che agiva in una logica sostitutiva:

rendere presente nel sacramento colui che era morto sulla croce. Ma se, in forza del mistero pasquale, Cristo è il Sommo Sacerdote «che è sempre presente - *semper adest* - alla sua Chiesa» (SC 7), ne consegue che a celebrare sia Cristo stesso, il quale «unisce a sé la Chiesa, sua sposa amatissima», di modo che il corpo mistico di Cristo, capo e corpo, offrano a Dio il culto pubblico integrale. Ciò che sorprende qui è l'assenza di riferimento ai ministri ordinati: per quanto si ripeta la formula tridentina della Messa offerta attraverso il ministero dei sacerdoti (cfr. SC 7), come se nulla fosse cambiato nella celebrazione, la logica sottesa all'esercizio del ministero non è più quella sostitutiva, vicaria, del concilio di Trento, ma quella ripresentativa: il ministro agisce *in persona Christi capitis*, in quanto ripresenta Cristo-capo, glorificato alla destra del Padre, il quale con la Chiesa suo corpo offre a Dio «il culto pubblico integrale».

In questo nuovo orizzonte assume un'importanza fondamentale il recupero del *secondo* elemento di novità: il sacerdozio comune. *Sacrosanctum concilium* di fatto non entra in questo tema (un accenno lo si coglie in SC 6 e in SC 14); il tema proviene piuttosto dal primo *schema de Ecclesia*, dove si accennava al sacerdozio interiore nel capitolo VI sui laici, poi ripreso e ampliato dallo schema *Philips*, distribuito in aula ad inizio del secondo periodo conciliare. Se nei due schemi la questione non aveva particolare rilevanza, perché, comparando dopo la trattazione sulla gerarchia, riduceva il sacerdozio universale dei fedeli (questa è la formula usata nello *schema*) a un sacerdozio metaforico, senza alcuna funzione nella Chiesa, la decisione di introdurre un capitolo sul Popolo di Dio prima di quello sulla costituzione gerarchica della Chiesa conferisce al sacerdozio comune - come la Commissione teologica sceglierà di chiamarlo - una posizione privilegiata, in grado di modificare molti equilibri consolidati e di mettere in questione il modello piramidale di Chiesa, che aveva dominato l'intero secondo millennio.

Si modifica, anzitutto, la logica che regola la vita della Chiesa: non più la differenza tra chierici e fedeli, ma la pari dignità, la radicale uguaglianza tra tutti i battezzati è il principio che sostie-

ne tutta l'impalcatura del capitolo, e quindi la vita del Popolo di Dio in esso descritta. Il recupero della centralità del Popolo di Dio fondata sulla rigenerazione in Cristo mette in discussione il rapporto asimmetrico di *Ecclesia docens e discens*: prima delle funzioni e degli stati di vita sta la condizione battesimale, e perciò la dignità dei figli di Dio; prima del fare sta l'essere; prima di chi amministra i sacramenti, sta la grazia, e perciò la vita teologale. D'altra parte, nel momento stesso in cui il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale sono descritti come due forme distinte di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo, si istituisce tra loro una mutua relazione, che stempera il valore assoluto conferito al sacerdozio gerarchico nel modello piramidale di Chiesa: in forza della relazione costitutiva con il sacerdozio comune, il sacerdozio ministeriale non può che essere la forma di servizio - la più alta, al punto da essere stabilita mediante un sacramento - al Popolo santo di Dio. È così radicale il cambio di prospettiva rispetto alla concezione ecclesiologica della *societas inaequalium*, che si capisce perché in ecclesiologia si parli di «rivoluzione copernicana». Da questa si può partire per ricomprendere anche la questione dei ministeri e della ministerialità nella Chiesa.

### 3.

Prima però di affrontare il tema dei ministeri, vale la pena di vedere come venga a riconfigurarsi il ministero ordinato in una sintesi nuova e coerente. Il punto di maggior novità è l'affermazione sulla sacramentalità dell'episcopato. Il passaggio conciliare è di quelli impegnativi, come si evince dal tono del testo. D'altra parte, la Commissione Teologica lo aveva redatto in vista di una definizione dogmatica, che è mancata perché Giovanni XXIII prima e Paolo VI poi hanno ribadito la scelta di proporre la dottrina in modo positivo, senza impegnare il concilio in dichiarazioni irreformabili. Ecco il testo:

«Insegna il santo sinodo che con la consacrazione episcopale viene

conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che l'uso liturgico della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero. Oltre la funzione di santificare, la consacrazione episcopale conferisce anche le funzioni di insegnare e governare, le quali però per loro natura non possono essere esercitate se non in comunione gerarchica con il capo e le membra del collegio. Dalla Tradizione, infatti, che si esprime specialmente nei riti liturgici e nell'uso della Chiesa sia orientale che occidentale, risulta con evidenza che con l'imposizione delle mani e le parole della consacrazione viene conferita la grazia dello Spirito Santo e impresso il carattere sacro, cosicché i vescovi, in modo evidente e visibile, svolgono la parte dello stesso Cristo maestro, pastore e sacerdote e agiscono in sua persona» (LG 21).

Ciò che impressiona è la pacifica accettazione di questa dottrina da parte dell'aula, a differenza di quella sulla collegialità, che ha conosciuto un dibattito serratissimo, soprattutto per la volontà esplicita della minoranza - più che altro i membri del *Coetus internationalis Patrum* - di opporsi a una proposta che sembrava loro compromettere le prerogative del primato petrino. A ben vedere, la dottrina sulla sacramentalità dell'episcopato era il punto di arrivo di un dibattito avviato al Vaticano I, che aveva trovato un suo punto di equilibrio nella lettera circolare dei vescovi tedeschi del 1875 al cancelliere von Bismarck, nella quale si affermava che l'episcopato, come il primato, è di istituzione divina (cfr. DH 3115). La lettera, confermata dal papa come interpretazione autentica del concilio, costituisce il punto d'appoggio per il recupero di una funzione che, superando una interpretazione canonica in cui il vescovo era ridotto a funzionario del papa sul territorio e la diocesi a circoscrizione amministrativa della Chiesa universale, ne riaffermava il profilo di sommo sacerdote e pastore della sua Chiesa. Questo profilo già emerge in SC 41, dove si dice che «il vescovo deve essere considerato come il grande sacerdote del suo gregge, dal quale deriva e dipende in certo qual modo la vita dei suoi fedeli in Cristo»; da questa funzione del vescovo la costituzione sulla liturgia deduce la *praecipua manifestatio*

*ecclesiae* che si ha «nella partecipazione plenaria e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima Eucaristia, nell'unica preghiera, intorno all'unico altare, cui presiede il vescovo circondato dal suo presbiterio e dai ministri».

Da qui a *LG 21* il passaggio è breve: la sacramentalità dell'episcopato, affermata per riequilibrare il rapporto dei vescovi con il papa (il cui primato era stato affermato al Vaticano I in forza di una dignità *vere episcopalis*), ha prodotto conseguenze enormi sul versante sia ecclesiologico che sacramentale.

Sul versante ecclesiologico, se il vescovo non è più soltanto un vicario del papa, ma è *vicarius Christi* (*LG 27*), il quale possiede la pienezza del sacerdozio e la somma dei ministeri necessari alla cura del suo popolo, la diocesi che gli è affidata non può essere ridotta a una circoscrizione territoriale della Chiesa, ma è «una Chiesa particolare, nella quale è presente e agisce [*inest et operatur*] la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (*CD 11*). Se si accetta questo dato, ribadito in *LG 23*, dove si afferma che «i vescovi, singolarmente presi, sono principio e fondamento di unità nelle loro chiese particolari, formate in base alla chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste l'una e unica Chiesa cattolica», si deve necessariamente concludere all'idea della Chiesa come «corpo mistico, che è anche il corpo delle Chiese» (*LG 23*). Per questa via, si compongono in armonia fino a coincidere le dimensioni della *communio* ecclesiale - *Ecclesiarum, episcoporum, fidelium* - che permettono di concepire il papa come principio di unità di tutte le Chiese, di tutti i vescovi, di tutti i fedeli. Purtroppo, la paura di veder compromesse le prerogative del primato ha spesso indotto a sminuire fin quasi a cancellare la rilevanza delle Chiese particolari e la pertinenza della Chiesa come *corpus Ecclesiarum*, preferendo una declinazione universalista che giustificava una nuova centralizzazione romana, poggiata peraltro sulla moltiplicazione incontrollata dei vescovi titolari.

Ma dall'affermazione sulla sacramentalità dell'episcopato derivano conseguenze altrettanto notevoli sul versante ministeriale. Quando si afferma che il vescovo «ha la pienezza del sacramento

dell'ordine», non funziona più la soluzione scolastica della uguale *potestas ordinis* e della differente *potestas iurisdictionis* tra vescovo e presbitero. La pienezza del sacerdozio è infatti dichiarata sulla base del *munus sanctificandi*, che costituiva propriamente il fondamento della uguale *potestas ordinis*, fondata sulla capacità di *conficere Eucharistiam*. Se la differenza ammessa dalla teologia post-tridentina (il concilio di Trento dice infatti che «il vescovo è superiore ai sacerdoti in molte cose»: *DH* 1768) riguardava il corpo ecclesiale, sul quale il vescovo esercitava una potestà maggiore, il Vaticano II non teme di rompere questo equilibrio e di affermare che «dalla Tradizione così come risulta dai libri liturgici e dalle consuetudini della Chiesa sia d'Oriente che d'Occidente, consta che con l'imposizione delle mani e le parole della consacrazione viene conferita la grazia dello Spirito Santo e impresso il sacro carattere, di modo che i vescovi, in modo eminente e visibile, svolgono la parte di Cristo stesso, maestro, pastore e sacerdote, e agiscono *in sua persona*» (*LG* 21).

#### 4.

Da questo principio il concilio deduce un profilo di ministero episcopale esercitato in tre funzioni, strettamente connesse: predicare, santificare, governare (cfr. *LG* 25-27). I documenti conciliari non ripetono sempre il medesimo ordine quando esplicitano la teologia dei *tria munera*; tuttavia vincolano sempre l'unico ministero - del vescovo, ma anche dei presbiteri - all'esercizio di queste tre funzioni: si potrebbe dire che si tratta dell'unico ministero esercitato in tre funzioni, o di tre funzioni essenziali all'esercizio dell'unico ministero, conferito nell'ordinazione episcopale, che configura in modo esemplare il vescovo a Cristo sommo Sacerdote, Re e Profeta, e lo rende capace di agire in modo eminente *in persona Christi*.

Non manca chi minimizza queste affermazioni, derubricandole a tesi di scuola: la destabilizzazione del rapporto con i presbiteri, costruito dalla Scolastica sulla pari *potestas ordinis* e la differente

*potestas jurisdictionis*, sembra inaccettabile, soprattutto se il sacerdozio dei presbiteri risultasse una partecipazione al sacerdozio del vescovo, non di Cristo. Ma non è questa la dottrina conciliare: LG 28 - una piccola sintesi della teologia del presbiterato - afferma chiaramente che i presbiteri partecipino del sacerdozio di Cristo e agiscano in sua persona; sono infatti «consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino», «partecipando alla funzione di Cristo unico mediatore secondo il grado del loro ministero». Pur affermando che «non possiedono il vertice del sacerdozio», il concilio non ne ha mai messo in dubbio la configurazione cristologica; se afferma che i successori degli apostoli sono i vescovi, «la cui funzione ministeriale è stata trasmessa solo in grado subordinato ai presbiteri» (PO 2), è per dire che questi «dipendono dal vescovo nell'esercizio della propria potestà» (LG 28) non per una ragione meramente disciplinare, ma sacramentale: «la funzione dei presbiteri, in quanto strettamente congiunta all'ordine episcopale, partecipa dell'autorità con la quale Cristo stesso fa crescere, santifica e governa il proprio corpo» (PO 2).

Per questo il concilio non si limita a dire che i presbiteri sono «i premurosi collaboratori dell'ordine episcopale» nel servizio al Popolo di Dio, ma afferma - e si tratta di un recupero importante - che «costituiscono con il loro vescovo un solo presbiterio, quantunque destinato ad uffici diversi» (LG 28). Il presbiterio, perciò, non è la somma dei collaboratori necessari al vescovo per garantire la cura pastorale della diocesi a lui affidata, ma è un corpo sacramentale, fondato sul sacramento dell'ordine che «lega i presbiteri fra loro in intima fraternità» (LG 28). E se questa fraternità vale per tutti i presbiteri in genere, l'appartenenza al medesimo presbiterio rimanda all'incardinazione in una Chiesa particolare, che fissa in termini ancora più vincolanti il legame con il vescovo - e non con un ordine episcopale genericamente inteso - a servizio di quella determinata *portio Populi Dei*. È in questi termini che si esprime CD 11 (ripreso letteralmente dal Codice di Diritto Canonico: cfr. CJC 369): «La diocesi è una *portio Populi Dei* affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiu-

vato dal presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore e da lui adunato nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica».

Il testo mostra con evidenza come la struttura della Chiesa particolare poggi sulle relazioni costitutive tra *portio Populi Dei*, vescovo e presbiterio: si tratta di accenni, che tuttavia permettono di recuperare la concezione antica del presbiterio come senato del vescovo. Tale concezione acquista un rilievo enorme se inquadrata in una concezione della Chiesa come *communio Ecclesiarum*; concezione che, invece, fatica ad assumere la presenza e l'azione pastorale dei presbiteri religiosi, la cui configurazione risponde piuttosto a una concezione universale di Chiesa, con un riferimento diretto e immediato al papa come unico principio e fondamento di unità. Alla luce di questa difficoltà si può capire l'insistenza del concilio sulla destinazione dei presbiteri al servizio di tutta la Chiesa: «In ragione sia dell'ordine che del ministero, tutti i sacerdoti, sia diocesani sia religiosi, sono cooptati al corpo dei vescovi e, secondo la loro vocazione e grazia, sono al servizio di tutta la Chiesa» (LG 28); risulta peraltro chiara l'annotazione che «quanto sarà qui detto [nel decreto sul ministero e la vita dei presbiteri] verrà applicato a tutti i presbiteri, specialmente a quelli dedicati alla cura d'anime, facendo i dovuti adattamenti al caso dei presbiteri religiosi» (PO 1).

Ulteriore elemento di novità, che procede da tutt'altra istanza (la richiesta di sopperire alla carenza di clero nei paesi di missione) è il ripristino del diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia ecclesiastica». L'esito è il recupero della concezione antica del ministero ordinato nei gradi distinti dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato, articolati sulla base della differente capacità ministeriale - dei presbiteri *ad sacerdotium*, dei diaconi *ad ministerium* - che il vescovo assomma nella sua persona, in quanto possiede «la somma del sacro ministero». Nella logica della successione apostolica, il concilio dice che

«Cristo, tramite gli Apostoli, ha reso partecipi della sua consacrazione e missione i vescovi, loro successori; questi, a loro volta, hanno legittimamente trasmesso, secondo vari gradi, l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella Chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico venivano chiamati vescovi, presbiteri e diaconi» (LG 28).

Questa dottrina fatica a passare, forse per l'abitudine al *cursus honorum* di tridentina memoria: l'ascesa al sacerdozio attraverso i quattro ordini minori (ostiario, lettore, esorcista, accolito) e i tre maggiori (suddiacono, diacono, *sacerdos* come *alter Christus*) spinge a ripristinare la scala ascensionale con il conferimento dei ministeri istituiti, che di per sé Paolo VI, in *Ministeria quaedam* (1973) aveva restituito al Popolo di Dio come ministeri laicali, ai candidati al sacerdozio. Bisogna tuttavia riconoscere che il concilio ha disegnato un quadro chiaro del ministero ordinato; se fatica ad essere recepito, non è per le affermazioni in se stesse, ma per le resistenze in campo ecclesiologicalo, dove si osteggia il principio della «mutua interiorità tra Chiesa universale e Chiese particolari».

## 5.

All'abbondanza di riferimenti al ministero ordinato fa da *pendant* la laconicità di rimandi ai ministeri dei laici. La disparità è così evidente da scoraggiare ogni tentativo di sviluppare una idea di ministerialità più ampia, che coinvolga il Popolo di Dio in ragione del battesimo; o da spingere, al contrario, a forme di rivendicazione polemica, con argomentazioni che non di rado pescano dalla sociologia quando non dalla politica, opponendo a una Chiesa gerarchica una Chiesa di popolo, pensata in analogia, se non addirittura ricalcata sul modello democratico di partecipazione. Ma la rivendicazione, pur legittima, pare destinata a sortire l'effetto contrario, a causa dell'inutile quanto dannoso

irrigidimento delle posizioni su due fronti: quello dei laici che chiedono maggiore spazio nella Chiesa; quello dei chierici che difendono una struttura ministeriale consolidata da secoli. Si può obiettare che lo scontro non dipende dalla rivendicazione in sé, ma dal rifiuto dei preti a cedere quota parte del loro potere; tuttavia, è lapalissiano che, trattandosi di potere, lo scontro è nella natura delle cose. Con un esito ancor più frustrante, perché nella fattispecie il gioco continua ad essere saldamente in mano ai preti, che non solo detengono il potere, ma lo giustificano con argomenti teologici.

D'altronde, il fatto di affidare o concedere ai laici dei ministeri sembra più la conseguenza di una situazione contestuale - la contrazione drammatica del clero - che di una scelta matura e consapevole. Si tratta di un aspetto non secondario quando si deve interpretare il fenomeno: in effetti, anche quanti tra i ministri ordinati non si dispongono in posizione di difesa, ma invocano la partecipazione e aprono alla ministerialità laicale, ricadono facilmente - quasi fosse un effetto condizionato - nella comprensione dei compiti assegnati ai laici come forma subordinata di collaborazione. E la collaborazione, si sa, ha un carattere estemporaneo e suppletivo, che dura finché dura la situazione di precarietà e necessità; salvo riprendersi le funzioni se il clero dovesse mai invertire il *trend* e recuperare una posizione dominante, almeno in termini di numero. Non è un caso che una istruzione del 15 agosto 1997, a firma di ben otto tra dicasteri e istituzioni varie della Curia romana, andasse a specificare dettagliatamente le forme di collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti; istruzione che, pur riconoscendo «l'urgenza e l'importanza dell'azione apostolica dei fedeli laici nel presente e nel futuro dell'evangelizzazione», stigmatizza gli abusi e fissa la collaborazione in limiti molto stretti.

L'istruzione interdicasteriale è, per certi versi, la punta dell'*iceberg* di una difficoltà non solo a regolare, ma, più in radice, ad assumere i ministeri dei laici nel vissuto ecclesiale. Difficoltà che non è ascrivibile sempre a cattiva volontà: il tema dei ministeri laicali è ancora tutto da scrivere, e non basta una prassi - per la

verità ancora confusa e caotica - a giustificare una rivendicazione che non può essere affrontata e risolta sulla base di una ripartizione delle funzioni nella Chiesa a qualsiasi costo, ma sulla base delle ragioni per cui un ministero si possa o debba attribuire a un soggetto piuttosto che a un altro.

E qui il discorso si fa delicato. Il tentativo di trovare un'adeguata fondazione alla ministerialità laicale di solito prende avvio dal Vaticano II, che avrebbe introdotto un cambio profondo nella comprensione del ministero e dei ministeri nella Chiesa. A voler essere precisi, però, né il capitolo IV di *Lumen gentium* né il decreto *Apostolicam actuositatem* parlano di ministeri laicali, quanto piuttosto di apostolato dei laici. La differenza non è di poco conto: all'apostolato il concilio ha dedicato tante pagine, finalmente senza riserve e restrizioni. Basta, a tal proposito, riascoltare l'*incipit* di LG 33:

«Riuniti nel Popolo di Dio e inseriti nell'unico corpo di Cristo sotto un unico capo, tutti i laici senza distinzioni [il testo in latino dice *quicumque sunt*] sono chiamati a contribuire quali membra vive all'incremento della Chiesa e alla sua continua santificazione, impiegandovi le forze che hanno ricevuto dalla bontà del creatore e dalla grazia del redentore. L'apostolato dei laici è partecipazione alla missione salvifica della Chiesa, alla quale sono tutti deputati dal Signore per mezzo del battesimo e della confermazione».

Si tratta, a ben vedere, di un diritto-dovere fondato nel sacerdozio comune; a partire da qui, LG 33 fissa tre livelli di partecipazione alla missione salvifica della Chiesa: 1) un apostolato che, in ragione del carattere secolare della condizione laicale, «renda presente e operante la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze in cui essa non può essere sale della terra e luce del mondo se non per mezzo loro»; 2) «oltre a questo apostolato, che riguarda indubbiamente tutti i *christifideles*, i laici possono essere chiamati in modi diversi ad una collaborazione [*cooperationem*] più immediata con l'apostolato della gerarchia»; 3) in ultimo, come caso particolare, possono - in quanto (se e quando)

«hanno l'attitudine di essere assunti dalla gerarchia ad esercitare alcune funzioni ecclesiastiche [*quaedam munera ecclesiastica*] in vista di un fine spirituale». In quest'ultimo caso il concilio non specifica quali siano i *munera*; è chiaro però che si tratta di casi straordinari, forse puntuali, comunque strettamente dipendenti dall'esplicito discernimento della gerarchia. D'altronde, tutto ciò che può in qualche modo includere una qualche possibilità di esercizio di una ministerialità laicale è vincolato al regime della collaborazione, dove chi detta le regole è con tutta evidenza la gerarchia.

Né sembra offrire più materiale al discorso la sezione sulle tre forme di partecipazione - sacerdotale, profetica e regale - dei laici al sacerdozio di Cristo (cfr. *LG 34-36*). «Le opere, le preghiere, le iniziative apostoliche, la stessa vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, la distensione spirituale e corporale» (*LG 34*), se possono costituire l'offerta spirituale a Dio gradita, non sono però ministeri; né ministeriale sembra «l'evangelizzazione o annuncio di Cristo fatta con la testimonianza della vita e con la parola», dato che avviene «dentro le comuni condizioni del secolo» (*LG 35*); la descrizione poi della funzione regale, insistendo soprattutto sul carattere secolare dell'opera dei laici, non sembra assumere alcuna declinazione ministeriale (cfr. *LG 36*). Come a dire che la possibilità di istruire la questione sui ministeri dei laici e sulla ministerialità laicale sembra consegnata a un sentiero molto stretto, impervio e - soprattutto - poco tracciato.

## 6.

Forse qualcuno potrebbe chiedermi da quale parte sto: se non si afferma *apertis verbis* e con vigore il diritto dei laici ad esercitare il ministero e i ministeri nella Chiesa, per quanto non si condividano le tesi della parte avversa, si finisce per alimentare quel riflusso clericale che sembra in atto oggi nella Chiesa. Ma per fondare una ministerialità che prescindendo dall'ipoteca clericale, non basta rivendicare il diritto a un esercizio della ministerialità nella Chie-

sa; bisogna bonificare il terreno ecclesiale da una coltura intensiva che ha determinato un vero e proprio monopolio sui ministeri. Per fare questo, non solo ritengo che non sia produttiva - anzi, che sia dannosa - la via della rivendicazione, condizionata com'è dalla logica della collaborazione, che consegna i ministeri laicali a un ruolo marginale e subordinato, innalzando a dismisura i termini della frustrazione, oltre che del conflitto. Solo uscendo dallo schema bloccato della collaborazione, che istruisce inevitabilmente una relazione asimmetrica tra chierici e laici, è possibile gettare le fondamenta di una teologia dei ministeri che non escluda i laici o non li riduca al ruolo di comparse senza valore. E questo è possibile solo circoscrivendo il ministero ordinato.

A meno, infatti, di non dividere l'azione ecclesiale in due campi separati, la chiesa e il mondo, il culto e la vita, con due soggetti distinti ad esercitare i relativi ministeri, la collaborazione non può che concludere a un monopolio ministeriale dei chierici, con la concessione ai laici delle briciole. Se questo è ciò che può garantire una teologia del laicato, è meglio farne a meno. D'altronde, i risultati sono sotto gli occhi di tutti: laici che infoltiscono il presbiterio (giacché i ministeri effettivamente esercitati ricadono prevalentemente nell'ambito culturale), spesso più clericali dei preti, possono essere solo la caricatura di una teologia della partecipazione disegnata dal concilio, che aveva sollevato aspettative enormi nella Chiesa dell'immediato post-concilio.

Lungi dal ritenere persa la partita, sono convinto che sia possibile fondare e garantire il discorso sulla ministerialità attraverso la distinzione netta del ministero fondato nel sacramento dell'ordine e quello fondato nel battesimo. Il punto di appoggio a mio parere incontestabile è l'*incipit* del capitolo III di *Lumen gentium*: «Cristo Signore, per pascere e accrescere sempre più il Popolo di Dio, ha istituito nella Chiesa vari ministeri che tendono al bene di tutto il corpo» (LG 18). La frase, che serve per introdurre la funzione gerarchica nella Chiesa, sembra riferirsi ai ministri ordinati, in quanto evoca l'istituzione da parte di Cristo stesso; d'altronde, il testo prosegue parlando immediatamente di ministri, i quali, «dotati di sacra potestà, sono al servizio dei loro fratelli,

affinché tutti coloro che fanno parte del Popolo di Dio e godono della vera dignità cristiana, tendano liberamente e ordinatamente allo stesso fine e giungano alla salvezza» (*ibid.*). Se anche fosse, il richiamo ai *varia ministeria* può comunque applicarsi a un orizzonte più ampio di ministerialità nella Chiesa, per il fatto stesso di essere un testo di transizione - un vero e proprio ponte - tra il capitolo sul Popolo di Dio e il capitolo sulla costituzione gerarchica della Chiesa.

In altre parole, il concilio è costretto a parlare di *varia ministeria* dopo aver introdotto come asse portante del capitolo II di *Lumen gentium* la differenza e complementarità di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico, fondati rispettivamente sul battesimo e sul sacramento dell'ordine. Ho già insistito a sufficienza sulla "rivoluzione copernicana" in ecclesiologia prodotta dall'innesto di questo capitolo nella costituzione sulla Chiesa: il primato della grazia sulle funzioni che la comunicano, della vita teologale sulle funzioni e gli stati di vita, dell'essere sul fare è un guadagno che stenta ancora ad essere capito e apprezzato. Anche una rivendicazione di ruoli e ministeri, di spazi e poteri può nascondere una mentalità più sporgente sul desiderio di rivestire ruoli e fare cose che vivere un cammino di vita cristiana. Il capitolo sui laici - per quanto sia stato scritto con tutt'altra intenzione - mi pare esposto a questa tentazione, che può essere vinta unicamente istruendo la questione su un registro diverso da quello della collaborazione.

Per questo ritengo che si possa uscire dall'*impasse* unicamente ribadendo la differenza essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale, a cui fanno capo i ministeri che derivano rispettivamente dal battesimo e dal sacerdozio ministeriale. Il testo è conosciuto: nel primo capoverso di *LG* 10 si offre una descrizione del sacerdozio comune, che consiste nella capacità del popolo sacerdotale «di offrire in sacrificio spirituale tutte le opere del cristiano»; nel secondo si spiega la relazione tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo. È soprattutto su questo punto che si deve appuntare l'attenzione, assumendo come fondamento della ministerialità il differente principio di partici-

zione al sacerdozio di Cristo:

«Il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano per essenza e non per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, perché ambedue partecipano, ciascuno a suo proprio modo, del sacerdozio di Cristo. Con la potestà sacra di cui è rivestito, il sacerdote ministeriale forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico *in persona Christi* e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; da parte loro i fedeli, in virtù del loro sacerdozio regale, concorrono nell'offrire l'eucaristia [*in oblationem Eucharistiae concurrunt*] ed esercitano il loro sacerdozio nel ricevere i sacramenti, nella preghiera e nel ringraziamento, nella testimonianza di una vita santa e nell'operosa carità».

Il testo continua declinando in due paragrafi - ma nello *schema Philips* si trattava di un unico, lunghissimo paragrafo sul sacerdozio universale dei fedeli - la partecipazione dei fedeli alla funzione sacerdotale e regale di Cristo (cfr. *LG* 11) da parte della «comunità sacerdotale», «attuata attraverso i sacramenti e le virtù» (o, se si vuole esplicitare, attraverso la vita teologale nella fede, speranza e carità alimentata dai sacramenti), e alla funzione profetica di Cristo (cfr. *LG* 12), esplicitata dal rimando al *sensus fidei* e ai carismi del Popolo di Dio.

7.

Dico subito che l'importanza del testo dipende dall'interpretazione dell'inciso «*licet essentia et non gradu tantum*». Grammaticalmente sono possibili due traduzioni, giocate sulla differente interpretazione di *non gradu tantum*: l'una, traducendo con «non soltanto», intende la differenza sul piano tanto del grado come dell'essenza; l'altra, rendendo più letteralmente *non tantum*, legge la differenza sul piano dell'essenza piuttosto che del grado. Le due letture conducono a esiti profondamente diversi e divergenti: la prima vede nella differenza di grado la bandiera

di un ministero ordinato come espressione e rappresentanza della comunità, e per questa via tende a indebolire fino a cassare la differenza di essenza, per avvicinare in tal modo le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo, non so se innalzando il sacerdozio comune al livello di quello ministeriale, o abbassando questo al livello di quello; l'altra rispetta la differenza "per essenza", fondata nel battesimo/cresima e nell'ordinazione sacerdotale, sacramenti che "caratterizzano" diversamente chi li riceve.

Al di là di preferenze personali, spesso indotte dal fatto di appartenere a uno schieramento piuttosto che all'altro, la frase ha una storia che ne chiarisce il senso e obbliga l'interpretazione. L'inciso è tratto da un'allocuzione di Pio XII del 2 novembre 1954, che parlava della differenza tra sacerdozio esteriore della gerarchia e sacerdozio interiore dei fedeli. Il testo non dava adito a dubbi circa il significato della formula, essendo il sacerdozio ministeriale nominato prima di quello interiore dei fedeli: come a dire che il sacerdozio ministeriale, «pur differendo per essenza e non solo per grado» - essendo, in altre parole, superiore a quello interiore sotto tutti gli aspetti -, tuttavia non lo cancella, avendo questo un suo rilievo e una sua funzione in ordine alla partecipazione viva dei fedeli alle celebrazioni liturgiche. Il contesto è più o meno il medesimo di quello proposto qualche anno prima nell'enciclica *Mediator Dei* (1947) da Pio XII e ulteriormente ripreso dal capitolo I di *Sacrosanctum concilium*.

La Commissione teologica, al momento di utilizzare il paragrafo 24 dello *schema Philips* per redigere il capitolo II sul Popolo di Dio, ha giustamente rovesciato l'ordine dei soggetti; ma in questo modo l'inciso non funzionava più, in quanto il sacerdozio comune non è superiore a quello gerarchico per grado e per essenza. In effetti, lo *schema Philips* non citava letteralmente la frase di Pio XII, ma la parafrasava, insistendo sulla differenza essenziale, per non indurre in comprensioni erranee del rapporto tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo. La richiesta della minoranza di ripristinare la citazione di Pio XII ha esposto il testo a una interpretazione incerta. Ma il dubbio, in realtà, non dovrebbe sussistere, in quanto una differenza di grado - cioè

nell'ordine dell'intensità su una stessa scala - non può mai essere di essenza, vale a dire nell'ordine della differenza radicale. D'altra parte, leggere il sacerdozio comune dentro la scala del grado comporta la scelta di consegnare i fedeli a una funzione inferiore, subordinata, perciò regolata dal principio della collaborazione.

Il testo di *LG 10* conserva traccia di tale concezione, perché ha rovesciato l'ordine dei soggetti ma non delle loro funzioni e competenze: se si afferma anzitutto che compete al ministro ordinato, in forza della potestà sacra che gli appartiene, di formare e reggere il popolo sacerdotale, di celebrare e offrire il sacrificio eucaristico *in persona Christi* a vantaggio di tutto il popolo, tutto ciò che si dice del sacerdozio comune risulta irrisorio, marginale, privo di qualsiasi capacità attiva. Ma se - come diceva *SC 7* - «la liturgia è l'esercizio della funzione sacerdotale di Cristo, mediante la quale ... viene esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle sue membra, il culto pubblico integrale», allora concorrere all'oblazione eucaristica, ricevere i sacramenti, pregare e ringraziare, dare testimonianza di una vita santa, di abnegazione e di operosa carità - ciò che *LG 10* descrive come esercizio del sacerdozio comune - assume un valore straordinario, che merita il servizio qualificato e totalmente dedicato dei ministri ordinati.

A ben vedere, la differenza di essenza e non di grado garantisce che il sacerdozio comune sia una forma realmente distinta di partecipazione al sacerdozio di Cristo, irriducibile al sacerdozio ministeriale. L'affermazione, lungi dall'essere ovvia e scontata, determina che i possibili ministeri fondati nel sacerdozio comune non potranno mai essere forme di collaborazione subordinata al ministero ordinato, ma sempre forme proprie di partecipazione al sacerdozio di Cristo. Sta qui la radice più sicura e salda di una ministerialità nella Chiesa che sia altra da quella dei ministri ordinati. E sta qui anche l'argine più saldo contro la pervasività del ministero ordinato come unica forma effettiva e riconosciuta di ministero nella Chiesa. Il fatto che sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale siano due forme distinte di partecipazione al sacerdozio di Cristo non solo determina che siano mutuamente ordinate; determina pure che le proprietà di una non siano sur-

rogabili dall'altra; e se bisogna ribadire che il sacerdozio ministeriale non è una forma di rappresentanza della comunità, bisogna anche affermare senza mezzi termini che il sacerdozio ministeriale non è tutto il ministero (peraltro nemmeno tutto il ministero ordinato!), ma solo quello che risponde al principio dell'*agere in persona Christi capitis*.

Dove sta il guadagno di questa soluzione? Nel fatto che la chiara differenza tra le due forme di partecipazione al sacerdozio di Cristo circoscrive gli ambiti e le competenze del sacerdozio ministeriale: se la funzione ministeriale del *sacerdos* è quella di «formare e reggere il popolo sacerdotale, compiere il sacrificio eucaristico *in persona Christi* e offrirlo a Dio a nome di tutto il popolo», come recita LG 10, tutto ciò che esula da questo non gli appartiene e apre uno spazio immenso per l'esercizio del sacerdozio comune, sul quale radicare una ministerialità diffusa che appartiene al Popolo di Dio.

## 8.

Ribadisco che l'insistenza a fondare la ministerialità battesimale nel capitolo II piuttosto che nel capitolo IV di *Lumen gentium* non dipende solo dalla volontà di sottrarla alla logica della collaborazione, inevitabile quando la si istruisca sulla base del rapporto asimmetrico tra chierici e laici; risponde anche e soprattutto all'intento di individuare un criterio che garantisca la possibilità effettiva di esercizio dei ministeri laicali. In questa direzione sono convinto che sia più efficace circoscrivere le competenze dei ministri ordinati, liberando gli spazi all'esercizio del sacerdozio comune, piuttosto che rivendicare un ruolo per i laici in competizione con il ministero ordinato, soprattutto se il clero continua a pensarsi come detentore di ogni funzione e autorità nella Chiesa.

Ci potrà essere chi minimizza l'argomento: in fondo, ciò che si dice del Popolo di Dio e dei laici si fonda sempre nella medesima dignità battesimale. Se questo è vero, bisogna tuttavia riconoscere che la logica sottesa ai due capitoli è diversa: senza l'afferma-

zione della pari dignità di tutti i battezzati e del primato della vita teologale sulle funzioni, tutto il discorso sull'apostolato dei laici e sulla ministerialità laicale si risolverebbe ancora una volta dentro la logica di un rapporto asimmetrico di subordinazione. D'altra parte, se non ci fosse differenza tra la teologia del Popolo di Dio e la teologia dei laici, non sarebbe stato necessario distinguere gli argomenti, redigendo un capitolo sul Popolo di Dio che, affermando il principio di uguaglianza, ha minato alla radice l'idea e il sistema della Chiesa come *societas inaequalium*. La lezione conciliare è chiara: la "rivoluzione copernicana" in ecclesiologia, che ha messo finalmente fine alla rigida strutturazione della piramide senza nulla perdere degli elementi essenziali della Chiesa, compresa la sua costituzione gerarchica, è avvenuta solo quando si è distinto il Popolo di Dio dai laici, inserendo un capitolo sulla pari dignità di tutti i battezzati prima dei capitoli sulle differenze di funzioni e stati di vita.

La differenza essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale costituisce, a mio modo di vedere, la solida base - la sostruzione - su cui impiantare la teologia dei ministeri. Né importa molto che il capitolo II di *Lumen gentium* non parli esplicitamente di ministeri del Popolo di Dio. Una volta distinto adeguatamente il sacerdozio comune da quello ministeriale, e chiarito ciò che compete a questo come forma radicale di servizio al Popolo santo di Dio, è possibile immaginare - o più semplicemente riscoprire - i tanti ministeri in cui sono declinate o si possono declinare le funzioni profetica, sacerdotale e regale, in rapporto alla Parola, alla liturgia, alla vita cristiana.

D'altra parte, se anche non esplicita il tema dei ministeri, il capitolo sul Popolo di Dio indica un principio più in radice, che può garantire una fioritura di ministeri non pensati a tavolino dall'uomo, ma suscitati dallo Spirito per il bene della Chiesa oggi. Mi riferisco al passaggio sui carismi come manifestazioni che illustrano la partecipazione del Popolo di Dio alla funzione profetica di Cristo. Vale la pena di riascoltare il testo:

«Lo Spirito Santo non si limita a santificare il Popolo di Dio per

mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù, ma, “dispensando a ciascuno i suoi doni come piace a lui” (*1Cor* 12,11), distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine grazie anche speciali, con le quali li rende capaci e pronti ad assumersi opere e uffici per il rinnovamento e il maggior sviluppo della Chiesa, secondo il principio: “A ciascuno la manifestazione dello Spirito viene data in vista dell’utilità comune” (*1Cor* 12,47). Questi carismi, dai più straordinari ai più semplici e ai più largamente diffusi, devono essere accolti con gratitudine e consolazione, perché sono innanzitutto appropriati e utili alle necessità della Chiesa. Ma non si devono ricercare temerariamente i doni straordinari, né da essi si devono presuntuosamente far dipendere i frutti del lavoro apostolico; comunque il giudizio sulla loro genuinità e sul loro ordinato esercizio compete a chi nella Chiesa ha il compito di presiedere; essi non devono estinguere lo Spirito, ma esaminare tutto e tenere ciò che è buono (cfr. *1Ts* 5,12. 19-21)» (*LG* 12).

Se il richiamo nel testo ai ministeri non riguarda i ministeri laicali, ma quelli che promanano dal sacramento dell’ordine, la descrizione dei carismi come doni che rendono capaci tutti i battezzati di assumere «opere e uffici per il rinnovamento e il maggior sviluppo della Chiesa» permette di pensare una ministerialità ampia, che comprende forme molteplici e continuamente rinnovate, secondo le necessità della Chiesa nei differenti contesti e stagioni della sua storia. La decisione dell’aula di superare l’idea dei carismi come doni straordinari dati dallo Spirito all’inizio della Chiesa per la sua fondazione (idea sostenuta dal card. Ruffini) per parlare di doni più comuni e largamente diffusi che lo Spirito distribuisce a tutti come vuole nella Chiesa (come asseriva il card. Suenens), offre la possibilità non solo di immaginare una vasta gamma di ministeri nel Popolo di Dio, ma di pensarli come continuamente suscitati dallo Spirito per il rinnovamento e l’edificazione della Chiesa.

La polemica su carisma e istituzione scoppiata nell’immediato post-concilio, e la polarizzazione del movimento carismatico sui carismi straordinari - soprattutto quelli di guarigione - hanno per

certi versi oscurato questa pagina limpida nel suo dettato e nelle sue prospettive. Si tratta di rimettere in moto una proposta, oltremodo favorita dall'attuale interesse per la sinodalità come stile di Chiesa nel quadro di una Chiesa «costitutivamente sinodale», dove l'ascolto di ciò che lo Spirito dice alla Chiesa non può non riguardare anche la questione ministeriale e il discernimento dei carismi necessari all'edificazione e al rinnovamento della Chiesa. Da questo a me pare possa dipendere il futuro della Chiesa, e una stagione ricca e feconda per i ministeri.

...



# Conclusioni

*di Beppe Elia* (\*)

---

È stata una giornata molto intensa e molto ricca di suggestioni, perché sono state messe in circolo idee e prospettive che meritano di essere approfondite e ripensate.

Dobbiamo però essere attenti a cogliere anche alcuni segnali negativi. Anzitutto il numero di partecipanti (80 persone, poche rispetto ai numeri del primo convegno di *chiccodisenape* di alcuni anni fa): e allora disponevamo di minori strumenti di comunicazione dell'iniziativa e non potevamo contare su una mailing list ampia come l'attuale. Non possiamo nascondere questo dato, perché anzi è di lì che dobbiamo partire.

Forse, ingenuamente, abbiamo pensato che con l'avvento di papa Francesco, che ha messo al centro del suo magistero anche alcuni temi che negli anni 2007–2012 avevamo affrontato nei nostri incontri e nelle nostre iniziative, avremmo potuto superare le molte resistenze, perplessità, critiche che avevano accompagnato il nostro cammino. La realtà ci ha contraddetti, come ha già ricordato Claudio Ciancio nella sua presentazione: molti - sia tra quelli che hanno contrastato questa nostra esperienza, sia tra quelli che l'hanno guardata con simpatia - ci stanno spiegando che siamo diventati superflui; questo perché le questioni e le proposte da noi messe in evidenza sono, a questo punto della vicenda ecclesiale, assunte e proposte in modo assai più autorevole da Francesco stesso. In questo rilievo, come ha ben affermato Dario Vitali nel suo intervento, che la parola del Papa continua ad essere intesa, anziché come suscitatrice di un approfondimento e di un discernimento da parte dei credenti (in modo audace e creativo come lui stesso indica nella *Evangelii gaudium*), come espressione ultima, che inibisce ogni ulteriore ricerca. Francesco, introducendo il convegno della Chiesa italiana a Firenze (2015), ha sollecitato le

---

(\*) Presidente del MEIC (Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale).

nostre comunità a divenire soggetti di un processo di cui lui ha fornito la struttura portante e che deve essere attuato con il concorso dell'intero popolo di Dio.

Stiamo assistendo, dopo Firenze, ad una maggiore attenzione nei confronti della *Evangelii Gaudium* (anche attraverso iniziative mirate), ma ho come la sensazione che sia uno sforzo che non coglie, se non marginalmente, la novità e la sfida dirompenti di quel documento.

Che fare allora? Quasi tutti noi, presenti oggi, e altri che hanno accompagnato l'esperienza di chiccodisenape, abbiamo altri luoghi ecclesiali in cui ci ritroviamo e viviamo esperienze associative e comunitarie. Con le debite eccezioni, rileviamo però che, non solo nel tessuto delle parrocchie ma anche in quello associativo, la riforma della Chiesa sembra non essere considerata una priorità; spesso molto più preoccupati di mantenere vive (come ci ricordava Morena Baldacci) le nostre forme organizzative in un grande sforzo di autoconservazione, piuttosto che interessati a ritenere che la riforma della Chiesa passa anzitutto attraverso la riforma delle realtà in cui lavoriamo, e che fanno fatica a svilupparsi in un contesto sociale ed ecclesiale che pone nuovi interrogativi.

La giornata di oggi è importante anche da questo punto di vista; perché sono state seminate idee che possono e debbono essere riproposte in altri contesti ecclesiali. Guai a pensare che sia sufficiente mantenere all'interno di questa nostra piccola esperienza (o di altre consimili, sparse in Italia, ad esempio quelle afferenti alla rete dei Viandanti) lo studio e l'elaborazione di nuovi orientamenti. È fin troppo evidente che noi ci riconosciamo nelle prospettive che oggi, come negli altri incontri precedenti che abbiamo organizzato, sono state indicate, e che abbiamo condiviso le tre relazioni che ci sono state offerte (credo fra l'altro siano state molto utili per avere trattato con organicità temi che nei nostri dibattiti vengono spesso affrontati in modo assai meno rigoroso). Ma non possiamo fermarci a parlarne tra di noi, perché in tal modo rischiamo di non significare più nulla. Dobbiamo invece porci l'obiettivo di parlare e stabilire relazioni con altri, facendo crescere nella Chiesa una sensibilità oggi davvero minoritaria.

Come possiamo allora affrontare questi stessi temi in altri ambiti? Ciò tenendo conto che spesso è difficile parlarne anche perché il laicato si trova impreparato a ragionare su questioni anche impegnative dal punto di vista teologico - ad esempio, ritengo difficile proporre in molte nostre parrocchie o associazioni le relazioni sentite oggi senza accompagnarle con strumenti di mediazione.

Talvolta siamo attraversati da una sensazione di inutilità, di incapacità ad immettere nella vita della Chiesa elementi di novità, pur avendo la percezione che il futuro della Chiesa dipende fortemente da questa sua capacità di rinnovarsi in modo radicale per essere realmente evangelica.

Eppure non ci tiriamo indietro. Anzitutto perché, come diceva anche Dario Vitali, le fasi di rinnovamento sono spesso affidate alla tenacia e alla capacità profetica di piccoli gruppi, che debbono vivere momenti di favore alternati con altri di insuccesso; lo abbiamo sperimentato in questi dieci anni. Tener viva questa attenzione, questo spirito riformatore dentro una realtà che oppone resistenza al cambiamento e che ne ha timore, è un dovere cui non possiamo venir meno. Senza dimenticare che la nostra esperienza non è passata inosservata né è stata cancellata: mi capita ancora di trovare persone, spesso preti, che mi domandano notizie del chiccodisena; e talvolta sono persone che non hanno partecipato ai nostri incontri, non hanno vissuto dall'interno il nostro itinerario.

A questo punto, però, dobbiamo pensare maggiormente a stabilire nuove forme di dialogo e a ingegnarci per individuare nuovi strumenti.

Non è di poca importanza il fatto che stamani sia stato presente, e sia anche intervenuto, mons. Valter Danna, vicario episcopale della diocesi. È segno di una attenzione che egli aveva già espresso anche quando lo incontrammo circa un anno fa, e quanto ci ha detto apre alcune interessanti prospettive. E leggo positivamente anche l'udienza che l'arcivescovo, mons. Cesare Nosiglia, ci ha concesso la settimana scorsa, in cui ha dimostrato un chiaro apprezzamento per il convegno di oggi e ci ha invitati

a proseguire.

Occorre allora prendere sul serio anche queste dichiarazioni e questi segni di attenzione e di apprezzamento, ma ben sapendo che tocca a noi individuare vie da percorrere e iniziative da realizzare. Siamo all'interno di un processo che, come qualche autorevole osservatore ha constatato, ha caratteri di irreversibilità. Non nel senso che esso proseguirà in modo automatico - perché anzi incontrerà molti ostacoli e magari qualche fermata - ma perché papa Francesco ha intuito che la Chiesa è in una fase storica in cui deve ripensare il suo stesso essere per annunciare il Vangelo agli uomini e alle donne di oggi. E questo non è solo un obiettivo che riguarda i vescovi e i teologi, pur senza minimizzare il ruolo che essi hanno al riguardo, ma è il popolo di Dio che deve prendere consapevolezza della sua responsabilità: non solo esecutore di linee pastorali dettate dall'alto, ma capace di una sua propria elaborazione ("il gregge stesso possiede un suo olfatto ..."). Teologi e popolo di Dio debbono lavorare insieme, perché il popolo ha bisogno della riflessione dei teologi per comprendere la realtà della Chiesa e dell'annuncio, ma i teologi debbono studiare e proporre in stretta relazione con il popolo, per evitare di ragionare all'interno di mondi separati.

Chiudo rimarcando un aspetto che è emerso nel corso della giornata: l'esigenza di un esame critico delle nuove forme ecclesiali che, in varie diocesi, italiane e straniere, si sono realizzate in questi anni e di cui nessuno parla. Ad esempio quelle fiorentine (di cui Riccardo Saccenti e Serena Noceti ci potrebbero narrare), o quelle torinesi di Morena Baldacci (durata molto a lungo e meritevole di essere analizzata), e di Raffaella Capetti, per rimanere a persone qui presenti. Perché, in effetti, novità ce ne sono state e ce ne sono tuttora, il problema è farle uscire dalla marginalità, dalla eccezionalità, per sottoporle ad un vero discernimento. Ed anche questa è una via che *chiccodisenape* potrà percorrere.

Il nostro incontro finisce qui. Ringrazio Riccardo Saccenti, Serena Noceti e Dario Vitali per i loro preziosi contributi, e ringrazio tutti voi che avete partecipato con interesse. Il cammino

continua.

Torino, 21 ottobre 2017.

...

**Le Edizioni Solidarietà** intendono con le pubblicazioni mantenere viva l'attenzione e dare voce alle realtà del mondo del lavoro e alle persone che ne sono coinvolte.

**La Gioventù Operaia Cristiana** è un movimento di giovani del mondo operaio e popolare. Svolge un lavoro educativo e di evangelizzazione con i giovani lavoratori, iniziandoli alla presa di coscienza, alla militanza negli ambienti di vita e di lavoro, alla riflessione sulla vita e alla ricerca di Fede, in piccoli gruppi e attraverso la riflessione e l'azione, usando il metodo della Revisione di Vita (Vedere, Valutare, Agire).

**Il Centro Studi Bruno Longo di Torino** ha per scopo quello di promuovere attività culturali, di studio e di ricerca. Mette a disposizione un centro di documentazione costituito da una biblioteca, un'emeroteca e un archivio ragionato del materiale. I libri, le riviste e i documenti raccolti trattano principalmente i temi che concorrono nelle ricerche sulla condizione operaia e nell'analisi delle problematiche sociali ed ecclesiali del lavoro.