



Criteri e vie della missione delle comunità cristiane in un mondo che cambia

Meddi L., *Criteri e vie della missione delle comunità cristiane in un mondo che cambia*,

© Sarnataro C. (a cura di), *Annuncio del vangelo e percorsi di chiesa*, Napoli, Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale.
Sezione S. Tommaso D'Aquino - Napoli, 2005, 347-381.

Riferendosi al recente documento della Conferenza Episcopale Italiana dedicato agli orientamenti pastorali nel decennio 2000-2010 “Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia”, il progetto del convegno ha sottolineato la parola *via*. Ha voluto indagare, quindi, quegli aspetti e scelte di campo della azione ecclesiale che sono destinati a favorire le decisioni pastorali. Le “vie” pastorali non sono già le concrete scelte di programmazione delle comunità cristiane, non sono le azioni pastorali concrete. Esse sono i punti di riferimento entro cui le singole comunità possono svolgere le loro concrete decisioni e programmazioni. Sulla *via* passano le persone con i loro strumenti e le loro mete e tuttavia va notato che le persone e le loro mete si realizzano attraverso una particolare *via*. Altre *vie* possono allungare il tragitto o tradirlo o impedire di arrivare.

Si tratta quindi di individuare quelle *vie* attraverso cui viaggia oggi la missione della chiesa che è in Italia. A ben vedere questo termine è in stretto collegamento con un'altra parola: *criterio*. Non è esattamente la stessa cosa, ma si richiamano a vicenda. “Criterio” indica una riflessione più ampia entro la quale possiamo comprendere le “vie”! Indubbiamente anche i *criteri* sono *vie*, ma è forse utile mantenere una certa distinzione. Si potrebbe anche dire che la chiesa contemporanea abbia esplorato maggiormente le *vie* che i *criteri* per fare tale analisi. Si è giustamente lasciata guidare dai risultati del Concilio Vaticano II che a sua volta aveva accettato l'invito di Giovanni XXIII ad aprire “nuove vie” attraverso la logica (criterio!) dell'aggiornamento.¹

I documenti della chiesa italiana raramente utilizzano il termine “via” ma indubbiamente ne utilizzano il senso e lo scopo. Anche la chiesa italiana ha speso molte energie per comprendere nel post-concilio quale potesse essere la *via* adatta alla missione. Le discussioni sul “piano pastorale italiano” o “orientamenti pastorali” lasciano intravedere proprio questo scopo. Certamente la chiesa italiana partecipa e interagisce con la chiesa universale e il suo programma di “aggiornamento” inaugurato con il concilio ma già fortemente sentito anche prima della celebrazione dello stesso. Partecipa e si confronta anche con la riflessione di altri episcopati e con la ricerca delle comunità e di teologi tesa a per comprendere le linee di riforma della chiesa contemporanea.

C'è dunque da chiedersi: esiste una riflessione sulla criteriologia pastorale e una discussione sulle “vie della missione”? Esiste una riflessione specifica della chiesa italiana? Esistono motivi per cui, oggi, si cercano nuove *vie*?

¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura al Concilio*, EV I, 54-55*

1. Criteri pastorali nei percorsi di chiesa

Nel linguaggio quotidiano utilizziamo la parola “criterio” per segnalare un bisogno di organizzazione della vita. Il termine significa condizione attraverso cui si può realizzare una determinata questione; oppure regola e confine entro cui possiamo muoverci o ancora l’insieme dei metodi (dei protocolli) che permettono l’applicazione di un principio generale. In ogni caso il termine indica orientamento, guida, strada. Tutti questi significati si ritrovano anche nell’uso del termine nella riflessione pastorale.

La criteriologia pastorale.

La criteriologia pastorale rappresenta uno dei momenti decisivi dell’agire pastorale. Per certi versi è anche il cuore della riflessione teologico-pastorale tanto da poter affermare che, in certo modo, la teologia pastorale ha tra i suoi compiti specifici proprio l’individuazione dei criteri orientativi della prassi pastorale. Riflettere sui criteri che hanno guidato la pastorale italiana nel post-concilio e, ancora di più, riflettere sui criteri in quanto tali è in fondo riflettere sulla identità della teologia pastorale.²

La necessità di ripensare la attività missionaria della chiesa a partire dai contesti socio-culturali propri di una specifica situazione (un preciso *miliéu*) era stata sollevata già dalle riflessioni e proposte pastorali (appunto “missionarie”) proprie della stagione francese del primo dopoguerra.³ Pur utilizzando un metodo che presto divenne famoso (il metodo: vedere-giudicare-agire) tuttavia la strumentazione necessaria per individuare il momento del “giudicare” non venne riflessa. Non voglio affermare che non fossero indicazioni adatte, ma che la riflessione sulla criteriologia non fu sviluppata e che questo può creare una illusione sui criteri con cui si sviluppa un agire pastorale.

Si è soliti riconoscere che la svolta in questo cammino sia avvenuta con K. Rahner.⁴ La sua riflessione mira al superamento della visione manualistica affermatasi soprattutto dopo il Vaticano I per la quale “pastorale” è una semplice applicazione delle indicazioni del magistero e del diritto ecclesiale fatta dal pastore in vista di una applicazione al proprio gregge. Il pastore (parroco) deve amministrare i mezzi della salvezza in una porzione del popolo di Dio presente in un territorio “applicando” le norme giuridiche o liturgiche definite dall’autorità ecclesiale.

Le analisi di Rahner si fondano su una distinzione all’interno della riflessione ecclesiologica. Egli introduce la distinzione tra una ecclesiologia essenziale ed una esistenziale per concludere che la teologia pastorale si occupa proprio del farsi nella storia della concreta realizzazione della chiesa. Essa – appunto – studia i criteri della autorealizzazione della chiesa in un luogo e tempo. Qui non interessa valutare la tesi rahneriana circa la sua formulazione linguistica: se sia opportuno o no l’uso del termine “autorealizzazione” e se questo termine può lasciare il sospetto di un possibile ritorno ecclesiocentrico a scapito della apertura conciliare espressa nella formula “rapporto chiesa-regno”.⁵ Va sottolineato invece il passaggio successivo: sarà possibile realizzare tale scopo solo se la teologia potrà abilitarsi ad individuare gli “imperativi pastorali” che permettono la realizzazione nel tempo della chiesa stessa. Indubbiamente la tesi di Rahner rimane importante proprio perché

² Per la sua ricostruzione: ARNOLD F.X., *Storia moderna della teologia pastorale*, Roma, Città Nuova, 1970 [1965]; SEVESO B., *Edificare la chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi*, Torino, Ldc, 1982; MIDALI M., *Teologia pratica 1. cammini storico di una disciplina fondante e scientifica*, Roma, LAS, 2000 [cf. una sua sintesi in ID., *Teologia Pastorale*, in BARBAGLIO G.-BOF. G-DIANICH S. (a cura di), *Teologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, 1726-1739]

³ È da tutti riconosciuta l’importanza del volume GODIN H.-DANIEL Y., *La France, Pays de mission?*, Paris, Les Editions de l’Abeille [poi Cerf], 1943 [1950] da cui poi derivò la stagione della “missione di Francia”.

⁴ RAHNER K., *Fondamenti della teologia pastorale*, Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1969. Qui p. 9.

⁵ LG 5; cf. un approfondimento in MAZZOLINI S., *Cristo, Regno di Dio e Chiesa*, in *Euntes docete*, 2002,40,2, 81-99.

affronta il problema centrale della teologia pastorale, tuttavia si possono condividere le osservazioni di coloro che affermano che nella riflessione del teologo tedesco non sia ancora bene definita una riflessione decisiva per la individuazione teologica della criteriologia. Si potrebbe affermare infatti che Rahner si muova attorno a due poli scientifici: da una parte la necessità-opportunità di individuare sempre nuove *vie* per l'agire ecclesiale e dall'altra di individuare come criterio teologico la sola distinzione, nel momento della proposta pastorale, tra ciò che appartiene essenzialmente alla chiesa e quanto può non essere dichiarato tale.⁶ In fondo egli è il sostenitore principale di una sociologia pastorale. la dimensione sociologica descrive la realtà e i suoi bisogni, la teologia stabilisce la possibilità delle scelte individuate. Ma, appunto: come individuare le scelte?

Proprio per questo in quegli anni, come vedremo, la riflessione pastorale ha preso la via della *sola* riflessione e discussione sugli *obiettivi* del cambio. Ancora ai nostri giorni sono molte le riflessioni sul futuro della chiesa o della fede o del cristianesimo. Non molte furono le riflessioni sulla criteriologia da adottare. Tra coloro che hanno riflettuto su queste tematiche segnalò l'italiano Cardaropoli⁷, autore che molto ha influito nella identificazione di un piano pastorale italiano in quegli anni. Tuttavia anche lui si limita ad individuare le tematiche che dovrebbero essere oggetto di aggiornamento e di riforma della chiesa. Il suo punto di partenza è l'assunzione piena del Concilio Vaticano II e la sua ecclesiologia. Tuttavia va notato che il criterio (sotteso) è di tipo teologico: il recupero di una immagine di chiesa.

Più incisiva sembra essere la ricerca di P.M. Zulehner⁸ almeno a partire dalle citazioni che questo autore ha saputo conquistare.⁹ Per questo autore l'analisi dei criteri pastorali coincide con l'analisi dei fini che l'istituzione chiesa persegue o dovrebbe perseguire. La pastorale si configura, appunto, come una metodologia che a partire da una criteriologia riesce a leggere la realtà del momento (il *kairòs* epocale) per individuare le prospettive di prassi adatte. L'analisi dei fini è affidata alla teologia o meglio all'insieme dei trattati teologici e rimanda ovviamente alle metodologie specifiche: il metodo biblico e teologico. L'autore lascia intendere che occorre un approfondimento per determinare le diverse letture teologiche che esistono e che determinano di conseguenza prassi pastorali diversificate. Con questa premessa egli invita a leggere le parole chiavi che determinano la pastorale di oggi o che possono ispirare le scelte pastorali future.¹⁰ Ma forse è proprio qui il limite della sua opera: come determinare e valutare le singole scelte che possono essere fatte? Forse l'autore avrebbe dovuto indagare di più l'intreccio delle relazioni che si stabiliscono tra scelte pastorali e legittimità dell'impianto teologico con cui si individuano le scelte. Un intreccio, cioè, tra criteriologia pastorale e criteriologia teologica.

La questione criteriologica.

⁶ Si può facilmente rintracciare questa prospettiva nel suo noto volume *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance*, Brescia [Freiburg], Queriniana[Herder], 1973 [1972], 55-110.

⁷ CARDAROPOLI G.L., *Costruire la chiesa: indicazioni di metodologia pastorale*, in ATI, *Coscienza e missione di chiesa. Atti del VII congresso nazionale*, Città di Castello, Cittadella, 1977, [soprattutto la parte terza: criteri pastorali per la costruzione] 243-297.

⁸ ZULEHNER P.M., *Teologia pastorale 1. Pastorale fondamentale: la chiesa fra compito e attesa*, Brescia [Düsseldorf], Queriniana [Patmos Verlag], 1992 [1989-1990], 47-138

⁹ Si rifanno a tale impostazione anche le riflessioni degli italiani: LANZA S., *Introduzione alla teologia pastorale 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia, Queriniana, 1989 e ID., *Teologia pastorale*, in CANOBBIO G.-CODA P. (edd.), *La teologia del XX secolo. Un bilancio 3. Prospettive pratiche*, Roma, Città Nuova, 2003, 393-475 e Midali 2000 e 2002.

¹⁰ Egli più esattamente individua nel nostro tempo una *parola guida* : evangelizzazione [56-60], e 6 parole chiavi: 3.1. pace [65-68]3.2. liberazione [68-77]3.3. speranza [77-82]3.4. vita [82-89]3.5. guarigione [90-94]3.6. popolo di Dio [94-96] a cui aggiunge il termine "risurrezione" [96-98] che a suo modo di vedere dovrebbe essere preferito.

Quale è il senso teologico-pastorale della parola “criterio pastorale”? Ad una prima vista il termine rimanda a una immediatezza operativa. Ma a ben guardare la frase rimanda ad una considerazione più profonda che mette in gioco l’essere stesso della vita ecclesiale e della teologia che ne riflette in profondità la natura. Perché una comunità cristiana nel suo agire dovrebbe porsi la questione dei criteri? Non è sufficiente “ripetere” e “riproporre” l’annuncio e i modi di vivere il Vangelo ad ogni generazione e agire perché tali modi/modelli vengano accolti e interiorizzati? Il criterio pastorale non è quello stabilito una volta per sempre dalla impostazione paolina del rapporto tra indicativo e imperativo? E affidando alla teologia l’analisi dell’indicativo, non spetta alla pastorale unicamente l’imperativo affinché l’annuncio diventi atteggiamento etico attraverso una continua esortazione?

In verità sembra essere questo il modello pastorale che nei secoli la chiesa si è conservato. Lo ritroviamo nella pastorale della predicazione tanto cara ai Padri e codificata nella *Regula di Gregorio Magno*¹¹. L’esaltazione di questo modo di intendere la vita pastorale la troviamo nel modello delle “missioni al popolo” dove, appunto, l’azione missionaria consisteva nella esortazione (anche minacciosa!) a riprendere la “via” precedente.¹²

La ripresa contemporanea del termine “criterio” lascia intendere che le comunità cristiane prendono lentamente coscienza che il momento pratico del loro agire ha bisogno di una riflessione più profonda. Una criteriologia dell’agire pastorale lascia intendere che la vita delle comunità ha bisogno non solo di una esortazione ma di una comprensione continuamente nuova della fede. In questo senso “criterio” rimanda al tema della inculturazione della fede con tutto l’insieme della sua problematica.¹³ Tale interpretazione avviene nel collegamento tra la fede e la sua tradizione e il contesto della comunità: contesto storico, sociale, culturale, religioso. Il contesto “chiede” non solo nuove esortazioni, ma soprattutto nuove incarnazioni del messaggio. In verità l’esigenza di criteri per una inculturazione-incarnazione del messaggio è richiesto, più in profondità, dall’esigenza della fede di farsi storia e storia di salvezza in un tempo e in un luogo.¹⁴ È per il fatto che “deve accadere” una salvezza che la comunità (che ne è sacramento; cf. LG 1) si pone il problema dei criteri dell’agire pastorali che meglio fanno accadere l’evento salvifico. Certo questo rimanda alla questione alla interpretazione storico-salvifica della rivelazione e alla prospettiva “integrale” della salvezza.

Accanto alla natura teologica della criteriologia (essa è esigita dal carattere storico della salvezza e dalla natura sacramentale della chiesa) si delinea meglio anche il contenuto fondamentale di tale necessità. In verità a questo punto le riflessioni degli autori e le indicazioni pastorali concrete sembrano essere incerte. In ultima analisi esse rimandano alla interpretazione fondamentale che viene data al cristianesimo¹⁵ e al suo interno alle questioni circa l’interpretazione della salvezza e della messianicità di Gesù Cristo. Condivido l’opinione per la quale, in ultima analisi, il criterio ultimo per identificare la necessità e/o opportunità di una scelta pastorale debba essere la “memoria passionis”.¹⁶ Con questa espressione, tuttavia, non si intende dire l’interpretazione solamente

¹¹ GREGORIO MAGNO, *La regola pastorale*, [a cura di LOVATO M.T.], Roma, Città nuova editrice, 1995. Cf. RECCHIA V., *Gregorio Magno*, in SODI M.-TRIACCA A.M., *Dizionario di omiletica*, Torino-Gorle, Ldc-Velar, 1998, 671-687.

¹² ORLANDI G., *La missione popolare: strutture e contenuti*, in AA.VV., *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra cinquecento e settecento. Atti del X convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*, Roma, EDR, 1996, 503-535.

¹³ Per un rimando bibliografico più ampio e una prima introduzione cf. MEDDI L., *Cultura e catechesi: un rapporto naturale*, in CURRÒ S. (a cura di), *Alterità e catechesi*, Torino, Ldc, 2003, 51-67. in chiave pastorale cf. MIDALI M., *Teologia pratica 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Roma, LAS, 2000.

¹⁴ CANOBBIO G., *Uno sguardo complessivo sulla teologia del '900*, in CANOBBIO G. (a cura di), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, 7-32.

¹⁵ DOTOLLO C., *Cristianesimo*, in PACOMIO L. (a cura di), *Dizionario Teologico Enciclopedico* [già *Lexicon. Dizionario teologico Enciclopedico*], Casale Monferrato, Piemme, 2004⁴[1993], 235-237.

¹⁶ METZ J.B., *Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione*, in GIBELLINI R. (ed.), *Prospettive Teologiche per il XXI secolo*, Brescia, Queriniana, 2003, 373-388; ID., *Memoria passionis nel*

amartologica della stessa. L'espressione è volutamente usata per indicare il senso globale della missione di Cristo: la croce e la resurrezione esprimono il loro senso profondo solo in collegamento stretto con la condotta messianica della predicazione di Gesù di Nazareth. D'altra parte è proprio qui che l'odierna teologia del dialogo interreligioso trova la profondità della rivendicazione dell'unicità di Cristo.¹⁷ È il senso globale della esperienza di Cristo (senza facili riduzionismi etici o dogmatici) che permette una inculturazione della fede, nel duplice significato di evangelizzazione e di contestualizzazione, che non sia solo un gioco linguistico.

Per altra via il tema della criteriologia pastorale e del suo fondamento si collega, in modo davvero imprevisto, con la ricerca sulla teologia dei segni dei tempi.¹⁸ È questa una ricerca "carsica" nel senso che appare e scompare nella riflessione e nei documenti della chiesa. Segno, forse, della ambiguità profonda che si porta dentro. Condivido¹⁹ l'opinione per la quale tale espressione non debba limitarsi al significato socio-culturale. Essa vuole intendere l'individuazione di quegli avvenimenti, persone, idee, che nel nostro tempo rendono presente – appunto – l'azione messianica di Cristo e che proprio per questo sono "imperativi pastorali" della comunità.

Mi sembra essere questo il punto teologico-pastorale da cui partire per comprendere e valutare l'insieme delle proposte ("vie") che nel nostro tempo vengono avanzate.²⁰ In buona sostanza: siamo di fronte ad una via corretta quando esprime una "incarnazione" o "contestualizzazione" (metodologicamente declinata e tatticamente espressa) della esperienza messianica di Cristo. Il tema criterio-via pastorale si risolve, quindi, a mio parere nello stretto rapporto che si deve stabilire tra messianicità di Cristo (segni dei tempi) e analisi delle condizioni pastorali per la accoglienza in un dato contesto di tale imperativo. L'analisi pastorale richiederà appunto un continuo discernimento pastorale teso a comprendere le condizioni di tale accoglienza.

In questo contesto nasce inoltre la questione teologico-pastorale dell'analisi della qualità o della fedeltà delle comunità cristiane al Vangelo. Fedeltà non è da intendersi in modo immediato nel senso di "fedeltà morale", ma di opportunità o "giusta scelta" che una chiesa ha fatto in un determinato tempo. È, questo, un aspetto molto fecondo del tema teologico della *receptio*²¹ che in teologia pastorale si sposa con il capitolo (inesistente) della "verifica pastorale".²²

Il punto centrale della riflessione sulla natura della criteriologia pastorale mi sembra debba essere definito dal rapporto tra bisogno pastorale e identità (della missione) della chiesa. Come

pluralismo delle religioni e delle culture, in *Il Regno-att.*, 2000,22, 769. Ma l'autore ha espresso questa sua tesi già nelle opere della fine degli anni '60. Cf. anche MOLTSMANN J., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia [Munchen], Queriniana [Kaiser verlag], 1973 [1972], 2. il culto della croce [56-60] dove richiama espressamente il testo di METZ J.B., *Sulla teologia del mondo*, Brescia [Mainz/München], Queriniana [Matthias-Grünwald/kaiser verlag], 1969 [1968].

¹⁷ DOTOLLO C., *Singularità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso. Per uno status questionis*, in COLZANI G.-GIGLIONI P.-KAROTEMPREL S. (a cura di), *Cristologia e Missione oggi. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia. Pontificia Università Urbaniana-International Association of Catholic Missiologist*. Roma 17-20 ottobre 2000, Roma, Urbaniana University Press, 2001, 298-320.

¹⁸ Segnalo solo due opere: RUGGIERI G., *La teologia dei "segni dei tempi": acquisizioni e compiti*, in Canobbio 2002 [Teologia e storia...] 33-77 che rimane il contributo italiano più chiaro e CHENU M.D., *I Segni dei tempi*, in AA.VV., *La chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia, Queriniana, 1966, 85-102 perché è tra coloro che hanno dato vita alla riflessione. Tuttavia non si può non fare riferimento all'opera decisiva di BOFF C., *Segni dei tempi*, Roma, Borla, 1983.

¹⁹ MEDDI L., *L'esercizio della profezia. La catechesi nelle comunità adulte nella fede*, in ID. (a cura di), *Diventare cristiani. La catechesi come percorso formativo*, Napoli, Luciano Editore, 2002, 196-211.

²⁰ Che questo principio debba essere collegato alla natura interdisciplinare della ricerca pastorale è cosa facilmente documentabile. Non credo sia più questo l'oggetto della discussione. Credo invece che si debba insistere sulla affermazione che si esce dalla astrattezza della questione epistemologica del rapporto teoria-prassi in teologia pastorale solo con un chiaro ritorno alla teologia dei segni dei tempi.

²¹ ROUTHIER G., *La recezione nell'attuale dibattito teologico*, in LEGRAND H.-MANZANARES J.-GARCIA Y GARCIA A. (a cura di), *Recezione e comunione tra le chiese. Atti del Colloquio internazionale di Salamanca (8-14 aprile 1996)*Bologna, Edb, 1998, 27-63.

²² LANZA S., *Progetto, discernimento, verifica pastorale*, in AA.VV., *Creatività dello Spirito e programmazione pastorale*, Roma, EDR, 1998, 71-113.

verrò a dire la ricostruzione del desiderio di riforma proprio della chiesa occidentale del XX secolo ha messo in evidenza una motivazione fondamentale che ha portato alla ricerca di nuove proposte. Fin dagli inizi il motivo per la decisione verso il cambio missionario fu la constatazione che il messaggio evangelico non riusciva ad incidere nel vissuto delle persone. Tra gli altri motivi di analisi si sollevò la questione che la pastorale non fosse attenta a tale nuova situazione culturale e che si dovesse ripensare, appunto, come risposta a tale situazione nuova per creare una nuova cristianità

2. Desiderio di riforma

Si sono moltiplicate nel post-concilio testi e riflessioni sulla riforma della chiesa e nuove indicazioni per l'evangelizzazione. È tuttavia importante ricordare che tale desiderio aveva trovato già nelle "sofferte" riflessioni di A. Rosmini²³ un momento importante. Il filosofo di Rovereto proprio nell'ultima riflessione del suo libro dedicato al futuro della chiesa proponeva una vita ecclesiale e un rapporto chiesa-mondo centrata sulla progressiva "povertà" della comunità ecclesiale cioè il progressivo allontanamento dall'appoggio del potere politico.

Il contributo di M.-D. Chenu e di Y. Congar

Tra gli autori che maggiormente hanno riflettuto sulla necessità oltre che sulla opportunità di una riforma della chiesa e della sua prassi missionaria si deve collocare M.-D. Chenu.²⁴ In tempi non sospettabili (il suo volume riporta saggi già pubblicati negli anni '40), la sua riflessione pastorale spinge ad un forte invito al rapporto tra Vangelo e cultura, al rinnovamento anche strutturale della chiesa e all'idea che la povertà è fondamentale per la salvezza (costruzione) del mondo.²⁵

Seguendo la disposizione logica da lui data ai saggi del suo testo (ma scritti in anni diversi) si ricavano una serie di indicazioni che sono state punto di riferimento per molti altri autori. La chiesa deve avere il coraggio di accettare la fine dell'era costantiniana (pp. 15-27) perché solo in questo modo può riuscire a costruire una nuova cristianità.²⁶ Il motivo di tale necessità è certamente sociologico: la progressiva indifferenza religiosa del popolo francese²⁷. Ma ancora di più è da ricercare nella esigenza che la grazia ha di continue incarnazioni.²⁸ Di grande interesse, infatti, è la riflessione per la quale i fattori principali della attuale decadenza dell'era costantiniana non sono solo di natura esterna, ma soprattutto di natura interna e "procedono dalla vitalità stessa del popolo cristiano" (p. 28): il risveglio del vangelo e il primato della parola di Dio, il ritorno ad una chiesa missionaria, il rapporto ritrovato tra poveri e parola di Dio. Questa "ambivalenza" della riflessione di Chenu va segnalata. Si cerca una nuova forma di cristianità perché "sociologicamente" viene messa in crisi la precedente o per effetto di una ricerca di maggiore fedeltà allo spirito del Vangelo? Quale deve essere il criterio primario di una riforma?

Verso dove deve andare la riforma della chiesa? Innanzitutto si tratta di comprendere che l'attuale riforma deve intendersi come riforma strutturale: deve essere un cambiamento per il quale "le istituzioni stesse e non soltanto i costumi, sono spinti a rinnovarsi, mediante un ritorno al vangelo, alla vita primitiva degli apostoli, ai loro carismi, alla potenza creatrice dello Spirito" (pp. 42-45). Prendendo ad esempio e modello "l'esperienza degli Spirituali nel XIII secolo" (saggio del

²³ ROSMINI A., *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, Roma, Città Nuova, 1998.

²⁴ CHENU M.-D., *Il vangelo nel tempo*, Roma [Paris], AVE [Les Edition du Cerf], 1968 [1964].

²⁵ CHENU M.-D., *Paradosso della povertà evangelica e costruzione del mondo*, Roma, Ave, 1966; Chenu 1968; ID., *"La chiesa dei poveri" nel Vaticano II*, in *Concilium*, 1977, 124.

²⁶ Come l'autore segnala a p. 37 l'espressione deriva dal titolo di una parte del volume di MARITAIN J., *Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936.

²⁷ Chenu fu un decisivo collaboratore della impostazione pastorale della Joc e del metodo della "revisione di vita".

²⁸ "...le vie e i mezzi della incarnazione della Grazia": p. 38 (ma il saggio *Riforme di struttura nella cristianità* è del 1946). Altrove parla dello studio dei modi attraverso cui si esprime lo Spirito nella storia della chiesa: cf. pp.58-59.

1953 e qui riportato alle pp. 57-72) egli afferma che le tematiche da affrontare per una profonda riforma della chiesa dovranno essere: il recupero della povertà e il ritorno al Vangelo. Sarà necessario dare nuovamente parola ai laici almeno per quanto riguarda la dimensione della incarnazione della parola nella vita (la predicazione di testimonianza).²⁹

Un ruolo indubbio svolse il padre Y. Congar nell'individuare le linee e i criteri della riforma ecclesiale.³⁰ La riforma è un compito e un desiderio continuo della chiesa e della sua gerarchia tanto che la storia della chiesa è stata la storia delle sue riforme. Anche per lui l'origine immediata della riforma odierna è l'indifferenza religiosa. Quali possono essere le vie di riforma [45-51]? Per evangelizzare il mondo contemporaneo la chiesa possiede certamente il deposito della fede e dei sacramenti. Ma molte cose non possono essere ulteriormente conservate: le formule della catechesi, la struttura poco comunitaria della parrocchia, la mentalità dei chierici, le pratiche di cristianità. Alcune forme del cristianesimo storico devono essere messe in causa.³¹ Egli afferma l'esigenza di gesti veri: personalizzati, riferiti concretamente a qualcuno, in modo che esprimano la verità dell'essere cristiano. Oggi diremmo: una continua inculturazione della vita della chiesa e della celebrazione. Occorre che la dottrina torni ad affondare le sue radici vitali nella coscienza degli uomini e li nutra nella loro vita reale. In questo senso si avverte la necessità di riforme non solo individuali ma anche strutturali perchè la riforma evangelica penetra nella cristianità solo se viene messa in discussione la sua struttura sociale. Per questo è necessario adattare o rivedere alcune forme della vita concreta della Chiesa. Quale il criterio fondamentale? Il ritorno alle origini e alle fonti. In questo modo avremo una vera riforma della catechesi e della predicazione, della formazione dei chierici, il culto, la fisionomia delle parrocchie e alcune forme della visibilità della chiesa. Non è sufficiente riferirsi ai canoni: occorre tornare alle fonti come fecero Francesco e Domenico. Ma cosa potrà significare che il criterio della riforma dovrà essere il "ritorno alle fonti"?

Strategie pastorali post-conciliari del magistero.

Nella sua chiara ricostruzione A. Acerbi³² fa notare che l'attenzione primaria della riflessione magisteriale dopo il concilio riguardò la questione della istituzione ecclesiale. Dunque la questione strutturale posta da Chenu e Congar. Se da un lato si conveniva sulla inadeguatezza delle strutture, dall'altro si continuò ad esaltarne l'importanza per la missione della chiesa. In verità molti episcopati si misero all'opera per individuare una struttura più adeguata alle nuove esigenze e soprattutto in ordine alla partecipazione, alla corresponsabilità e al pluralismo. Ma la via intrapresa fu essenzialmente una via "media" che risultò incapace di affrontare in pieno la questione.

Una seconda via di riforma riguardò il soggetto della missione. La riflessione portò i documenti a studiare i rapporti tra missione della chiesa cattolica e le comunità cristiane locali ma anche l'intero insieme degli uomini di buona volontà. Per altra via la riflessione si portò verso il superamento della unicità clericale del soggetto missionario. Tutta la comunità è soggetto della

²⁹ *Laici nella cristianità del 1945* e riportato nelle pp. 73-85.

³⁰ CONGAR Y., *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano [Paris], Jaca Book [Du Cerf], 1972 [1968]; ID., *Servizio e povertà della chiesa*, Roma, Torino, 1964; STRAZZARI F., *La riforma, una parola per la chiesa. Intervista a Y. Congar*, in *Il Regno*, 1982,4, 53; ID., *Appello alla permanente riforma della chiesa. Intervista a Y Congar*, in *Il Regno*, 1984,20, 489.

³¹ "Certe forme del suo culto, l'uso fuori posto di formule eccessivamente analitiche ed astratte nella catechesi, la struttura borghese e troppo poco comunitaria della vita parrocchiale (almeno nella maggior parte delle regioni in Francia), la mentalità dei chierici, molte pratiche ed esigenze legate ad un concetto ormai superato di "Cristianità" rendono praticamente impossibile l'assimilazione di nuovi membri provenienti da un mondo troppo differente. Un'accumulazione di suppellettili antiche e venerabili, impedisce alla Chiesa di *passare veramente ai barbari*, secondo la famosa espressione di Ozanam", p. 44.

³² ACERBI A., *La coscienza che la chiesa ha della sua missione, secondo i documenti papali ed episcopali del Post-Concilio*, in ATI, *Coscienza e missione di chiesa. Atti del VII congresso nazionale*, Città di Castello, Cittadella, 1977, 99-136.

azione evangelizzatrice. E tuttavia questa riflessione non arrivò a determinare esattamente lo status giuridico dei singoli membri o il chiarimento sugli strumenti della partecipazione. Il carattere sinodale della chiesa e l'approfondimento sui carismi e sulla dimensione carismatica rimase riflessione incompiuta.

Una terza strada approfondita dai documenti fu il rapporto tra vangelo e cultura. La riflessione nasceva dalla accettazione che il linguaggio teologico tradizionale soffriva di una emarginazione culturale evidente. Meno condivisa fu invece la strategia per il recupero della significatività della fede. Prevalse in buona sostanza la linea di chi si preoccupò di mantenere il principio della specificità e unicità del messaggio cristiano nei confronti della cultura.

Il rapporto tra fede e politica rappresentò il quarto interesse di riforma dell'episcopato. Se da una parte l'evangelizzazione include necessariamente l'interesse e il compito di collaborazione allo sviluppo integrale della persona e dei gruppi sociali, dall'altro i documenti si preoccupano soprattutto di evitare che la pastorale identifichi i due termini (fede e impegno sociale) perché il Vangelo non sia ridotto a ideologia e la chiesa non si riduca ad essere una delle agenzie sociali della terra. Infine un tema di riflessione "strategico" sempre presente nella riflessione magisteriale è il pluralismo ecclesiale. Esso viene riconosciuto necessario per una visione incarnata della missione ma viene sottolineato continuamente che il criterio fondamentale con cui vivere tale situazione dovrà essere il principio dell'unità di fatto realizzata dal principio di autorità. In verità diversi episcopati prendono la via della interpretazione positiva della conflittualità e del metodo del riconoscimento e ricezione delle diverse interpretazioni.

Facilmente si possono ritrovare in questa ricostruzione dei primi anni dello sforzo di riforma e di applicazione delle idee conciliari le linee portanti di molte riflessioni di chiese locali. Si può dire inoltre che in buona sostanza esse recepiscono le indicazioni della prassi pastorale e della riflessione dei teologi. Tuttavia sembra che indirizzino la missione e la pastorale ecclesiale verso un rinnovamento secondo una "via media". Dal punto di vista contenutistico sembra che si affermi principalmente la riflessione sulla rinnovata visione di chiesa comunione e su una missionarietà che si identifichi con il tema della inculturazione del messaggio sociale. Sembra inoltre che il livello di riforma non debba mettere in questione in profondità l'identità della chiesa stessa. In verità si deve dire che questa linea rappresenta una sostanziale continuità con le scelte conciliari che sono ben rappresentate e giustificate nel testo conclusivo del Sinodo Straordinario del 1985.³³

Questa interpretazione della riforma ecclesiale prese una direzione ben precisa con la proposta di una Nuova Evangelizzazione nel VI simposio dei vescovi europei.³⁴ La lettura degli *Atti* lascia intendere che in questo conteso si sia fatta la scelta del rafforzamento della istituzione piuttosto che della riforma "interna" della vita ecclesiale. Per usare la terminologia di Chenu: mentre ci si era incamminati nella linea della riforma strutturale si è tornati alla linea della sola riforma morale. Le linee attive della missione si indirizzarono verso: la riaffermazione tradizionale della verità e della ortodossia, il contenimento del dissenso e della critica teologica, la chiara ricerca di un rinnovato appoggio politico, il sostegno alle identità nazionali, il forte recupero della religiosità popolare anche con un aumentato ricorso alle beatificazioni.

Sappiamo come proprio su questo tema pastorale le discussioni siano notevoli e come il concetto di Nuova Evangelizzazione risulti essere affascinante ma anche problematico. Tutti avvertono il bisogno e l'imperativo di una nuova stagione evangelizzatrice. Ma, appunto, quali criteri mettere in evidenza per delineare la scelta delle "vie pastorali" percorribili? È la fedeltà al vangelo il criterio che dovrà ispirare tale ricerca o l'analisi sociologica della situazione della chiesa nel nostro tempo? È una nuova evangelizzazione o una evangelizzazione nuova o piena? È come intendere il termine

³³ KASPER W., *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Brescia, Editrice Queriniana, 1986.

³⁴ Vescovi dell'Europa, *Secolarizzazione ed evangelizzazione oggi in Europa*, in *Il Regno-documenti*, 1985,30,19, 578-606.

“nuova”: significherà rinnovata, proposta nuovamente, oppure capace di esprimere in modo nuovo il vangelo di sempre?³⁵

Il futuro della chiesa.

La riflessione dei teologi³⁶ negli anni seguenti il concilio è andata generalmente in una duplice prospettiva. Da una parte troviamo riflessioni e proposte che nascono dalla presa di considerazione della fine della cristianità e del grave disagio che la chiesa incontra nei confronti della cultura moderna e post-moderna. Dall'altra gli autori sottolineano la necessità di un cambio strutturale nella articolazione storica della chiesa. (In verità le due prospettive si incrociano continuamente). Ma non sono mancate voci che perseguono nella linea di una riaffermazione dell'identità ecclesiale e nella difesa della tradizione della fede. Non è difficile vedere qui lo stesso schema che R. Gibellini propone per la interpretazione della teologia del '900.³⁷

In ordine alla riflessione sulla fine del modello di cristianità legato al modello costantiniano molto influente ebbe in Italia la posizione di E. Balducci del 1964.³⁸ da una parte egli invita la chiesa a riconsiderare alcuni temi culturali propri della modernità e dell'altra invita la prassi pastorale a superare la “dissociazione oggettiva” esistente tra missione ecclesiale e cristocentrismo. Seguendo la riflessione sulla cristologia storica iniziata da K. Adam egli può riconoscere che la mentalità religiosa ha perso il senso teologico dell'incarnazione e di conseguenza si è divaricata la pietà liturgica da quella privata. Mentre nella liturgia il centro è l'umanità di Cristo mediazione di salvezza, la pietà privata esalta solo l'aspetto divino. Questa divaricazione fa diminuire il valore del sacerdozio universale di Cristo [comune dei fedeli?], l'unione dei credenti nell'umanità di Cristo, il legame tra Gesù storico e realtà cosmica. Il vuoto lasciato dalla mancanza di umanità si ricompone con l'affermazione degli aspetti istituzionali, il culto dei santi la cui mediazione viene cercata senza il riferimento a Cristo.

Le indicazioni di K. Rahner per il futuro della fede sono un punto di riferimento costante di molti autori. Egli sottolinea l'urgenza di una riforma della chiesa fondata sul carattere minoritario, declericalizzato, nello stile del “piccolo gregge”. Una chiesa che nasce dalla base e capace di affrontare lo stile democratico sarà anche capace di svolgere il suo fondamentale ruolo critico verso la società.³⁹ La sua riflessione pastorale prende inizio dalla “analisi della situazione” della cultura contemporanea⁴⁰ che lo portano ad affermare che la chiesa non può più contare su una

³⁵ Su questo dibattito: MARTINI C.M., *Quale catechesi in un paese da ri-evangelizzare?*, in NotiziarioUCN, 1987,16, 151-164; *La nuova evangelizzazione in Europa. Antologia di documenti scelti e introdotti da Benedetto Testa*, Bologna, Studio Domenicano, 1991; FRANCHINI E. - CATTANI O. (a cura di), *Nuova evangelizzazione. La discussione - le proposte*, Bologna, Edb, 1991; TESTA B., *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II*, Bologna, Edb, 1991; *La nuova evangelizzazione*, in CredereOggi, 1992, 67,1; SEVESO B., *La "nuova evangelizzazione"*, in La Scuola Cattolica, 1995, 125, 161-189; CANOBBIO G., *Perché è urgente una nuova evangelizzazione*, in AA.VV., *Introdurre gli adulti alla fede. La logica catecumenale nella pastorale ordinaria*, Milano, Ancora, 1997, 11-20; ALBERTO S., *La sfida della Nuova Evangelizzazione*, in FISICHELLA R. (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, 131-137; DULLES A., *Tramissione della fede e nuova evangelizzazione*, in ID, 125-130; GIGLIONI P., *Nuova evangelizzazione o evangelizzazione nuova?*, in Euntes Docete n.s., 2000,53,1, 15-27; COLLET Gc., *"...Fino agli estremi confini della terra. Brescia [Freiburg im Breisgau], Queriniana [Herder], 2004 [2002], 274-292.*

³⁶ DOTOLLO C., *Il futuro del cristianesimo. Una questione teologica*, in APARICIO VALLS C.- DOTOLLO C.- PASQUALE G. (edd.), *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, 248-272.

³⁷ GIBELLINI R., *Passione per il regno. Percorsi del Novecento teologico (Introduzione)*, in Gibellini 2003, 5-26.

³⁸ BALDUCCI E., *Cristianesimo e cristianità*, Brescia, Morcelliana, 1964

³⁹ Rahner 1973 [1972] [*Trasformazione...*].

⁴⁰ In questo nostro mondo ognuno è diventato prossimo di tutti e ci condizioniamo vicendevolmente; la coscienza della società e dei singoli è condizionata dalle scienze: storiche, della natura, scienze empirico-sociali; la coscienza metafisica deve creare una serena simbiosi culturale; viviamo nella società di massa con i principi di libertà e socialità;

“omogeneità culturale e sociale” che sostenga la sua missione. Occorre decisamente andare verso la strada del cristianesimo di scelta: la situazione è quindi di trapasso da chiesa di popolo ad una chiesa comunità di credenti che liberamente si distaccano dalla opinione e dalla vita della società (p.31). Dalla chiesa di popolo alla chiesa di credenti.⁴¹ L’invito ad una cristianità dinamica non deve significare opzione per “un piccolo gregge” ritirato: nel futuro la chiesa sarà un piccolo gregge ma questo non va inteso come setta chiusa che resiste e proclama la stoltezza della croce, come un ghetto. Ne deriva una chiesa che rivede i ruoli e la selezione della ministerialità, una autorità declericalizzata, un ampio sviluppo del laicato, una chiesa in stato di servizio e dalle porte aperte. Solo così la chiesa potrà svolgere il suo compito fondamentale: la critica alla società.

Sulla linea di un coraggioso confronto con la modernità e di un cambio strutturale della chiesa va ricordato lo studio di Kaufmann e Metz.⁴² Kaufmann afferma la irreversibilità della crisi generata nel modello ecclesiale dalla secolarizzazione della cultura moderna.⁴³ Il futuro della missione ecclesiale va dunque giocato in primo luogo nel rapporto con la secolarizzazione che va intesa come cifra comprensiva della modernità e per tale incontro egli individua alcune scelte: la risposta alla sfida del policentrismo culturale ; il policentrismo come opzioni per i poveri e opzioni per gli altri; il movimento di ricerca come metodo; il recupero della soggettività nella esperienza di chiesa. Temi molto vicini alle “vie” che questo convegno vuole indagare.⁴⁴ Metz aggiunge a tale riflessione la persuasione che per tale obiettivo sia necessaria una riforma della chiesa in favore del decentramento e delle comunità ecclesiali di base.

Occorre ricordare lo sforzo di comprensione realizzato da G. Lafont.⁴⁵ Il suo giudizio è netto: occorre immaginare una nuova immagine di chiesa e per far questo occorre capire la crisi della chiesa dentro la crisi della modernità e capire cosa sia successo quando si è rotto il legame tra fede e cultura proprio della chiesa antica. La chiesa non si è saputa liberare dai vincoli religiosi e politici che non erano essenziali. Si è ripiegata in se stessa tesa a difendere la sua natura gerarchica. Neppure la Riforma luterana ha risolto il problema del rapporto tra modernità e fede. Il New Age e il pensiero debole non sono una risposta valida, ma non si riuscirà a dare senso alla affermazione cristiana con la "riaffermazione, autoritaria e venata di autoritarismo, dell'identità cristiana" (pp.7-11). Anche le sue prospettive sono chiaramente definite: si tratta di riprendere l'analisi del conflitto modernità e gerarchia, capire l'ispirazione soggiacente alle forme istituzionali della chiesa nel secondo millennio e conservate dalla chiesa; indicare le linee del Vaticano II per tale superamento. Operata tale lettura e preso atto delle indicazioni del concilio occorre fare un lavoro di “immaginazione teologica” su: statuto del matrimonio e divorzio; autonomia relativa della vita

l'uomo è pensato come oggetto della propria potenza e capacità di trasformazione, non come copia perfetta di Dio, ma come colui che progetta il proprio futuro; la psicologia del profondo scopre gli abissi dell'uomo e guida l'esistenza non attraverso principi razionali ma il dominio della psicotecnica; la società è guidata dai mezzi di massa di cui nessuno sa chi è il controllore; i modelli concettuali per capire l'esistenza sono diventati elastici e molteplici per cui l'ideale non è più facilmente accettato concettualmente; viviamo in una situazione di pluralismo sociale cioè nell'assenza di modelli validi per tutti i gruppi sociali, pp. 25-37.

⁴¹ “compito della chiesa tradurre in nuove forme, più consone al presente e al futuro di quelle che ora lentamente ma inesorabilmente vanno scomparendo, ciò che rimane in eterno e che finora si è legittimamente incarnato in queste realtà declinanti di una cultura e società profana e religiosa, e quindi trasmettere in maniera autentica ed efficace questo permanente alle età future.” (p. 31)

⁴² KAUFMANN F.X. - METZ J.B., *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia [Freiburg im Breisgau], Queriniana [Verlag Herder], 1988 [1987].

⁴³ La secolarizzazione nasce all'interno della riflessione biblica e teologica: DOTOLO C., *L'annuncio nel contesto culturale della modernità e post-modernità*, in MEDDI L. (a cura di), *Il Documento Base e il futuro della Catechesi in Italia*, Napoli, Luciano Editore, 2001, 63-74; cf. ID., *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, Roma, Las, 1999.

⁴⁴ Kaufmann riprende queste tesi nel recente *Quale futuro per il cristianesimo?*, Brescia [Freiburg im Breisgau], Queriniana [Verlag Herder], 2002 [2000].

⁴⁵ LAFONT G., *Immaginare la Chiesa Cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, Cinisello Balzamo [Paris], San Paolo [du Cerf], 1998 [1995].

religiosa nella chiesa; iniziative locali in ordine alla missione; catechesi e liturgia; autonomia della teologia; collegialità dei vescovi; celibato sacerdotale; reale magistero; riforma del ruolo di Pietro.

Sulla medesima modulazione del rapporto: confronto culturale con la modernità-ricerca di forme strutturali nuove si muove anche la riflessione di M. Kehl.⁴⁶ Per capire la situazione o contesto culturale occorre accettare come chiave ermeneutica della situazione la necessità di operare per una transizione e non il mantenimento della attuale forma della chiesa. I conflitti che si avvertono dentro la chiesa sono il chiaro segno di un rapporto non chiarito tra chiesa e modernità. La comunicazione disturbata tra i credenti, la insoddisfacente prassi di comunione, lo squilibrio che si avverte tra chiesa universale-chiesa particolare sono proprio il segno che la chiesa contemporanea non riesce a fare tesoro delle conquiste culturali della modernità. Le prospettive vanno verso una considerazione più profonda del modello di chiesa che dovrà ispirare la prassi ecclesiale.⁴⁷

Affermazioni simili sull'importanza di un nuovo e positivo confronto con la modernità e la secolarizzazione troviamo nei saggi di P. Valadier⁴⁸, A. Riccardi⁴⁹ e in molti interventi di autori⁵⁰. Centrato direttamente sul dibattito tra superamento della modernità e cristianesimo e su alcuni aspetti della cultura contemporanea è il testo di B. Forte.⁵¹

In una prospettiva differente e tesa a mantenere un modello di cristianità che si difende dalla cultura più che a dialogare con essa si collocano altre riflessioni. Il Card. Ratzinger⁵² sembra avere come criterio fondamentale la difesa della chiesa in quanto istituzione. Egli afferma con decisione che la radice della crisi è la differente idea di chiesa (pp. 45-54) e soprattutto la perdita dell'idea che la chiesa è opera di Dio: "dietro la facciata *umana* sta il mistero di una realtà *sovraumana* sulla quale il riformatore, il sociologo, l'organizzatore non hanno alcuna autorità per intervenire". In questo modo anche la cristologia perde il suo riferimento a Dio. Questo riferimento al divino fonda il ruolo della gerarchia e il concetto autentico di "obbedienza". La chiesa non è democrazia, ma realtà sacramentale e "la successione apostolica è condizione indispensabile per raggiungere la forza, la realtà del sacramento" (p. 49). Se si perde questo riferimento tutto rischia di essere arbitrario.⁵³ Nei due volumi il cardinale mostra di riconoscere tutti i temi del dibattito in corso sul futuro della chiesa e di trattare ogni tema nella prospettiva indicata precedentemente. A questa prospettiva si può riferire anche il testo di A. Maggiolini.⁵⁴

Prassi messianica e missione ecclesiale

⁴⁶ KEHL M., *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Brescia, Queriniana, 1998 [1996]. L'autore a p. 5 fa aperto riferimento al testo di Rahner [*Trasformazione* 1973] di cui condivide l'impostazione metodologica.

⁴⁷ Superato il modello di chiesa come figura di identificazione; chiesa come rifugio e gli insiste per una idea di chiesa come soggetto di speranza e fa una decisa opzione per tale modello. In prospettiva simile, ma più articolato e descrittivo: LIBANIO J.B., *Scenari di chiesa*, Padova [São Paulo], Emp [Edições Loyola], 2002.

⁴⁸ VALADIER P., *La chiesa chiamata in giudizio. Cattolicesimo e società moderna*, Brescia, Queriniana, 1989 [Paris 1987].

⁴⁹ RICCARDI A., *Intransigenza e modernità. La chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma, Laterza, 1996.

⁵⁰ FILIPPI A.-STRAZZARI F. (a cura), *La cosa più importante per la chiesa del 2000*, Bologna, Edb, 1999.

⁵¹ FORTE B., *Dove va il cristianesimo?*, Brescia, Queriniana, 2000

⁵² RATZINGER J., *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo, EP, 1985; più sfumato in ID., *Il sale della terra. Cristianesimo e Chiesa cattolica nella svolta del millennio*, in un colloquio con Peter Seewald, Cinisello Balsamo [Stuttgart], San Paolo [Deutsche Verlag-Anstalt GmbH], 1997 [1996].

⁵³ "Se la Chiesa è vista invece come una costruzione umana, come un nostro artificio, anche i contenuti della fede finiscono per diventare arbitrari: la fede, infatti, non ha più uno strumento autentico, garantito, attraverso il quale esprimersi. Così, senza una visione che sia anche soprannaturale e non solo sociologica del mistero della Chiesa, la stessa cristologia perde il suo riferimento con il Divino: a una struttura puramente umana finisce col corrispondere un progetto umano. Il Vangelo diventa il progetto-Gesù, il progetto liberazione-sociale, o altri progetti solo storici, immanenti, che possono sembrare anche religiosi in apparenza, ma sono ateistici nella sostanza". (46)

⁵⁴ MAGGIOLINI A., *Fine della nostra cristianità*, Casale Monferrato, Piemme, 2001.

La ricostruzione fatta di alcune posizioni prospettiche sul futuro della chiesa e della fede lascia qualche interrogativo. In verità non tutto è ordinato. Con questo non voglio dire che non siano condivisibili le diverse affermazioni e proposte operative. Voglio dire che l'urgenza del desiderio di cambio ha trascurato una riflessione più rigorosa sulla criteriologia pastorale.

La maggior parte degli autori citati utilizza uno schema di questo tipo: poiché la realtà ecclesiale e il messaggio evangelico sembrano non incontrare più l'accoglienza necessaria all'avvento del regno di Dio, poichè l'annuncio perde di significatività, allora occorre una riforma. Una riforma che va realizzata, appunto, nella linea dell'incontro tra cristianesimo e modernità e nella trasformazione strutturale della chiesa. Queste posizioni sono certamente condivisibili, come condivisibili sono molte delle soluzioni che "di fatto" vengono proposte. Qui interessa però notare che esse non discutono il principio criteriologico a cui fanno riferimento per cui tali posizioni sono "oggettivamente" deboli. La direzione della riforma della chiesa non si può fondare sulla analisi sociologica. La analisi sociologica fonda da una parte la percezione di un problema di comunicazione tra chiesa e mondo e dall'altra la modalità attraverso cui le soluzioni ("vie") che si andranno a decidere saranno mediate⁵⁵ ma non danno ragione delle motivazioni profonde delle stesse. In buona sostanza la medesima analisi può giustificare sia una prospettiva pastorale di conservazione che di cambio! Occorre quindi andare dalle "vie" ai "criteri".

In verità le proposte descritte possiedono una posizione criteriologia nascosta. Anche se non ben definita e coscientizzata, occorre riconoscere che molte osservazioni hanno alla base il principio ("criterio") della incarnazione. L'affermazione suona pressappoco così: poiché la chiesa per realizzare la sua missione ha bisogno di continue incarnazioni, si rendono necessarie determinate scelte operative. Ho mostrato come questo principio sia stato postulato già dai saggi di M.-D. Chenu e ripreso dagli scritti di K. Rahner.

Il principio che guida la necessità della riforma è quindi non tanto l'insuccesso pastorale, neppure l'esistenza del male e del peccato nella chiesa⁵⁶ quanto il fatto che la salvezza avviene in una storia fatta di continue incarnazioni del messaggio.⁵⁷ "Incarnazione" fu termine preferito nella prima parte degli anni '70 per definire in modo corretto il concetto di aggiornamento lanciato da Giovanni XXIII.⁵⁸ Questo è un principio a cui fanno riferimento diversi autori⁵⁹ e che giustamente si collega alla riflessione di Chenu.⁶⁰ Paradossalmente è il criterio che viene invocato anche da pensatori guardati con ingiusto sospetto nella chiesa come G. Vattimo.⁶¹

Dire *incarnazione* significa riprendere nella pastorale il rapporto tra cristologia ed ecclesiologia. Non basta dire genericamente "occorre una incarnazione continua del messaggio nella prassi della chiesa" perché l'evento della redenzione arrivi all'umanità. Incarnazione è infatti un termine che

⁵⁵ Su questo il chiaro saggio di METTE N.-STEINKAMP H., *Scienze sociali e teologia pratica*, Brescia, Queriniana, 1993 [1983]; WHITE R.A., *La comunicazione pastorale*, in *Rassegna di Teologia*, 2000,41,6, 805-824; ZUPPA P., *Comunicazione e prassi pastorale*, in *Rivista di Scienze Religiose*, Molfetta,1995,9,1, 151-169. In prospettiva catechetica cf. FOSSION A., *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, Paris, Cerf, 1990

⁵⁶ Cf. Congar, *Vera e falsa...*, 53-106. Va notato che su questo principio si basa per Congar la necessità del pluralismo e della inculturazione: cf. CONGAR Y., *Cristianisme comme foi et comme culture*, in AA.VV., *Evangelizzazione e culture. Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia*. Roma, 5-12 ottobre 1975, Roma, Urbaniana University Press, 1976, 83-103.

⁵⁷ Cf. ancora Congar, *ivi*, Per quali ragioni il popolo di Dio ha bisogno di riformarsi? [106-150]

⁵⁸ Tra gli altri: NECKEBROUCK V., *La terza chiesa e il problema della cultura*, Cinisello Balsamo, EP, 1990.

⁵⁹ Tra gli italiani ricordo l'insistenza di TONELLI R., *Pastorale giovanile oggi. Ricerca teologica e orientamenti metodologici*, Roma, Las, 1977 e nei testi successivi.

⁶⁰ GEFRE' C., *Teologia dell'incarnazione e teologia dei segni dei tempi nell'opera di M.-D. Chenu*, in MIETH D.-SCHILLEBEECKX E.-SNIJDEWIND H., *Universalità e regionalità della teologia nel XX secolo. Scritti in onore di Rosino Gibellini*, Brescia, Queriniana, 1996, 37-56.

⁶¹ VATTIMO G., *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996; vedi anche ID., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Cernusco s/N, Garzanti, 2002 e VATTIMO G.-SEQUERI P.-RUGGERI G., *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?*, Roma, Edizioni Lavoro-Editrice Esperienze, 2000

risente ancora troppo della teologia dogmatica della scolastica. Il termine vuole solo dire qualcosa della misteriosa natura di Cristo? Occorre decisamente mettere in chiaro che il termine deve esprimere non tanto qualcosa del mistero della persona di Cristo quanto l'insieme della esperienza di fede di Gesù di Nazareth. Nei grandi catechismi della chiesa non è mai mancato il riferimento al tema della incarnazione del Verbo, ma solo con il *Catechismo della Chiesa cattolica* abbiamo avuto (1992!) qualcosa che assomigliasse ad una narrazione teologica della prassi di Gesù almeno nella prospettiva dei "misteri di Cristo".⁶² Il termine incarnazione deve essere ricompreso, quindi, all'interno della questione della prassi messianica di Gesù di Nazareth.⁶³ È davvero interessante notare che questa affermazione si colleghi con il tema della "via".⁶⁴

A questo punto occorre porsi l'interrogativo se l'ermeneutica della liberazione sia una *ermeneutica contestuale* o se rappresenti il cuore di ogni possibile criteriologia dell'agire della chiesa. È abbastanza consueta, infatti, la scelta di molti autori di considerare tale approccio teologico come un fatto contestuale e regionale. In questa prospettiva sembra più facile "digerire" gli asserti di fondo di tale riflessione. Dal mio punto di vista direi: contestuale sì, regionale no!⁶⁵ Questa affermazione mi sembra giustificata dopo le ultime riflessioni del magistero.⁶⁶ Nella riflessione propria di questa scuola teologica è facile incontrare i nessi tra incarnazione e prassi messianica di Gesù. Occorre qui notare che tale rapporto è stato approfondito in modo decisivo dalla ricerca missiologica e dalla prassi missionaria: il futuro della missione passa nella stretta relazione tra evangelizzazione e processi di liberazione.⁶⁷ È questa base che fonda anche le altre dimensioni della missione. Anche la teologia dell'inculturazione va in questa prospettiva.⁶⁸

La tesi che vorrei indicare e che l'analisi in profondità della situazione della chiesa in Europa non può prescindere da questa intuizione del criterio messianico come criterio prospettico e capace di aiutare il discernimento per il futuro della fede. Certamente la "via" da indagare è quella del rapporto tra fede e cultura/e e (recentemente) tra fede e pluralismo religioso. Tuttavia il "criterio" di fondo con cui individuare le scelte pastorali future va recuperato proprio nel principio dell'incarnazione riletto nella prassi messianica di Gesù. È questa, in verità, una linea che saltuariamente ritorna e che andrebbe maggiormente presa in considerazione.⁶⁹

⁶² MEDDI L., *La mediazione catechetica del titolo "Figlio"*, nell'imminente pubblicazione degli atti del convegno SIRT 2002 presso le Edb di Bologna.

⁶³ Non si confonda il tema della prassi messianica con il tema molto discusso della "coscienza messianica". Sulla prassi: DUQUOC C., *Gesù*, Brescia [Paris], Queriniana [du Cerf], 1974 [1973]; SCHILLEBEECKX E., *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia [Bloemendaal], Queriniana [Uitgeverij H. Nelissen], 1980 [1977]; TAMAYO-ACOSTA J.J., *Per questo lo hanno ucciso. Cristologia storica in prospettiva etica*, Assisi [Madrid], Cittadella [Editorial Trotta], 2000 [1998]. Cf anche l'interessante KASPER W., *Nuova prefazione (1992)*, in KASPER W., *Gesù il Cristo*, Brescia [Mainz], Queriniana [Matthias-Grünewald-Werlag], 2001⁹ [1992¹¹], I-XXIII.

⁶⁴ MOLTSMANN J., *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensione messianiche*, Brescia [Munche], Queriniana [Kaiser verlag], 1991 [1989].

⁶⁵ In questa linea anche l'ultimo Gutierrez: *Situazione e compiti della teologia della liberazione*, in Gibellini 2003, 93-112. Qui 93-94

⁶⁶ Sinodo Straordinario, *La Chiesa nella parola, celebra i misteri di Cristo per la salvezza*, 1985, D,6; Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su alcuni aspetti della teologia della liberazione*, 1986. cf. anche SEGALLA G., *Approcci contestuali: ermeneutica liberazionista e femminista*, in Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Torino, Ldc, 1998, 222-242.

⁶⁷ BOSCH D.J., *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Brescia [New York], Queriniana [Orbis Book], 2000 [1991]; COLZANI G., *Missione. Bilancio di un concetto fondamentale, dalla Redemptoris Missio ad oggi*, in *Euntes docete*, 2002,40,2, 9-35; TREVISIOL A., *Missione e liberazione*, in *ivi* 143-160.

⁶⁸ De FRANÇA MIRANDA M., *Inculturazione della fede. Un approccio teologico*, Brescia [São Paulo], Queriniana [Edições Loyola], 2002 [2001]; AMALADOSS M., *Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*, Bologna [Dehli], Emi [ISPCK], 2000 [1998].

⁶⁹ Mi riferisco alle posizioni di : CONGAR Y., *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Brescia [Paris], Queriniana [du Cerf], 1976 [1975]; DUQUOC C., *Liberazione e progressismo. Un dialogo teologico tra l'America Latina e l'Europa*, Città di Castello, Cittadella, 1989; RIZZI A., *L'Europa e l'altro. Abbozzo di*

Non possiamo sottovalutare in questo contesto le riflessioni di J.B.Metz. Riflettendo sul futuro del cristianesimo⁷⁰ sottolinea che è il futuro messianico che svela il senso della crisi della chiesa contemporanea: questa nasce dalla sostituzione del futuro messianico con il futuro borghese. Riprendendo le riflessioni più volte proposte da D. Bonhoeffer, egli individua nell'assunzione del modello antropologico-culturale della borghesia moderna la causa della perdita missionaria. La dimensione missionaria si recupera proprio recuperando nella prassi pastorale e nella spiritualità dei credenti lo spessore evangelico e messianico della fede. È a partire da questa intuizione che si consolida l'idea o criterio teologico-pastorale della "memoria passionis". Giustamente afferma Gibellini⁷¹ che questa espressione indica una parola-chiave della sua teologia politica:

In riferimento alla facoltà di memoria dei contenuti della fede cristiana, il contenuto centrale sarà la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Essa è una memoria collettiva. Ma è soprattutto una *memoria pericolosa* in quanto mette in discussione il presente, desta speranze assopite, dischiude orizzonti di futuro e chiama all'azione. La teologia politica vuole andare al di là del modello intellettualistico della fede e anche del modello esistenziale perché mette l'accento sulla speranza-memoria escatologica del messaggio. "in questo senso fede dogmatica e prassi della sequela restano indissolubilmente correlati: dogma come memoria pratica" (p.196).

La citazione è tratta dal testo fondamentale di J. B. Metz (*La fede, nella storia e nella società*, 1978 [1977],196) che non senza motivo ha come sottotitolo: *Studi per una teologia fondamentale pratica*.

Dunque la questione del futuro della fede e della chiesa nel nostro contesto sociale si dovrà fondare sulla prassi messianica che rappresenta la criteriologia fondamentale dell'agire pastorale. con questo riferimento si può approfondire il tema della povertà, alterità e bellezza come "vie" per la comunicazione della fede in Italia, oggi.

3. Il percorso della Chiesa Italiana

Porre la questione di nuovi criteri o vie per l'annuncio del Vangelo in Italia significa inevitabilmente prendere posizione sulle scelte pastorali perseguite in questi anni e che compongono la "via italiana" alla *receptio* del Concilio.⁷² In questa nostra ricerca ci riferiamo ai testi che riteniamo più espressivi della riflessione del magistero italiano⁷³

una teologia europea della liberazione, Cinisello Balsamo, EP, 1991; APPI F., *La prassi come luogo ermeneutico della salvezza*, in Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione, 2001,5,9, 5-20.

⁷⁰ METZ J.B., *Al di là della religione borghese. Discorsi sul futuro del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1981 [München 1980]; Kaufmann-Metz 1988 [1987].

⁷¹ GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1996³ [1992], 338.

⁷² Per la sua ricostruzione: SARTORI L., *Introduzione Generale*, in Dizionario di Pastorale della comunità cristiana, BO V.-BONICELLI C.-CASTELLANI I.-PERADOTTO F., Assisi, Cittadella Editrice, 1980, 21-54; FORTE B., *Il cammino della chiesa in Italia dopo il concilio*, Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini. Atti del 2° convegno ecclesiale, Roma, AVE, 1985, 93-126.; FRANCHINI E., *Il rinnovamento della pastorale. Guida alla lettura della pastorale CEI 1970-1985*, Bologna, Edb, 1985; DOTOLO C., *Nella logica di un progetto*, in DOTOLO C. - MEDDI L. (a cura di), *Adulti nella fede 1. Itinerari per la formazione del catechista degli adulti*, Bologna, Edb, 1991, 127-143; CODA P., *Una chiesa in ascolto dello Spirito per risvegliare la speranza*, Il vangelo della carità per una nuova società in Italia. III convegno ecclesiale. Palermo 20-24 novembre 1995, Città del Vaticano, Libreria editrice vaticana, 1996, 60-84.

⁷³ I testi indagati sono: *Vivere la fede oggi* 1971 [= *Vivere la fede*]; *Evangelizzazione e sacramenti* 1973 [= ES]; *Comunione e comunità* 1981 [=CC]; *La Chiesa in Italia dopo Loreto* 1985 [=Nota dopo Loreto]; *Evangelizzazione e testimonianza della carità* 1990 [=ETC]; *Con il dono della carità dentro la storia* 1995 [=Nota dopo Palermo]; *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* 2001 [=CVMC].

Si individuano facilmente le tappe di tale cammino.⁷⁴ L'inizio è segnato da una vigorosa analisi della situazione della fede in Italia fatta con il documento "Vivere la fede oggi" (1971) con il quale si chiedeva alla cristianità italiana di riflettere sui livelli e le ragioni della sua crisi profonda. Si pensò di porre rimedio con il piano pastorale "Evangelizzazione e sacramenti" (1973) coniugato, con una certa resistenza, ai termini di "promozione umana" (con il convegno di Roma, 1976) e al tema della ministerialità. Queste scelte erano già state annunciate con la pubblicazione del "Documento Base per il Rinnovamento della Catechesi" (1970).

Negli anni '80 prese avvio il piano pastorale "Comunione e comunità" centrato sul tema della necessità della comunione tra le diverse espressioni e manifestazioni della chiesa italiana. In tale prospettiva si sottolineò anche il tema dei "criteri" di ecclesialità dei movimenti e delle associazioni. Tuttavia la realizzazione del piano prese la strada della formulazione liturgico-sacramentale e non quello di una riflessione seria sui contenuti e le condizioni per una autentica comunione e comunicazione intraecclesiale. Molti osservatori sottolinearono, infatti, la mancanza di collegamento tra il tema teologico della comunione e la dimensione antropologica della comunicazione senza la quale la comunità rischia di non edificarsi in modo adeguato. Nel convegno di Loreto (1985) si tentò di coniugare la dimensione trinitaria della comunione accolta dalla comunità cristiana con il tema liturgico ma anche sociale della riconciliazione. Tema che aveva le sue radici immediate nella riflessione sulla "chiesa italiana e le prospettive del paese" (1981) e ancora più lontane nella riflessione e contributo dei vescovi italiani ai Sinodi sulla Giustizia e sulla Evangelizzazione.

Gli anni '90 furono segnati dal tema della carità. Questo terzo movimento aveva nel suo interno due tratti caratteristici. Da una parte invitava le comunità a fare della *carità* il primo contenuto o via della evangelizzazione; dall'altra si volle insistere che la prima carità da portare al mondo è la verità dell'annuncio cristiano. E questo soprattutto in riferimento alla situazione di pluralismo culturale in cui vivono le nuove generazioni. Nella seconda parte del decennio prese piede la proposta del Progetto Culturale e l'Assemblea di Palermo diede nuovo impulso ai percorsi di formazione anche di primo annuncio o prima evangelizzazione.

L'analisi delle (poche) riflessioni sulla criteriologia pastorale adottata mette in luce la non linearità del cammino proposto dalla Conferenza Episcopale. Esistono due criteriologie nel post-concilio italiano.⁷⁵ In effetti sembrano esserci due principi guida. Ambedue utilizzano la metodologia pastorale del vedere-giudicare-agire proposta dalla *Gaudium et Spes*⁷⁶ ma con esiti molto diversificati. Negli anni 1970-1985 tale analisi portava alla "via maestra" del superamento del cristianesimo come religione sociale centrata sull'aspetto sacramentale e popolare come si era configurata nel periodo post-tridentino. L'obiettivo era realizzare una pastorale della "via media"⁷⁷ che attraverso l'evangelizzazione facesse rinnovare l'esperienza religiosa della cristianità italiana. In questo momento "evangelizzazione" significa soprattutto purificazione e critica di alcuni aspetti della vita intraecclesiale.

Successivamente la stessa analisi, espressa dai documenti successivi con formulazioni ancora più incisive, porta ad una indicazione di vie notevolmente diverse. La "via maestra" non sarà più la purificazione della prassi religiosa delle comunità ma, al contrario, il sostegno ad essa e il suo mantenimento. La strategia principale prevederà anche un non convincente primato della "questione

⁷⁴ I testi dei documenti sono facilmente reperibili nell'*Enchiridion Cei* delle Edb e in *Magistra* della Unitelm.

⁷⁵ CAPPELLARO J.B. - FRANCHINI E., *Le due anime della pastorale italiana. Dialogo sui modelli di chiesa in discussione*, Bologna, Edb, 1988; cf. anche FRANCHINI E., *Pastorale in Italia*, in MIDALI M.-TONELLI R. (a cura di), *Dizionario di Pastorale Giovanile*, Torino, Ldc, 1989, 741-750.

⁷⁶ MIDALI M., *Cultura post-moderna ed evangelizzazione nuova. La riflessione teologico-pastorale in area italiana*, in TRENTIN G.-BORDIGNON L. (a cura di), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, Padova, Emp, 2002, 25-98, 43.

⁷⁷ Cf. Sartori 1980, 22-32.

veritativa” nell’azione missionaria. In alcune occasioni si arriva a pensare che l’obiettivo delle indicazioni recenti dell’episcopato sia il recupero di una vera e propria religione civile.⁷⁸

È passato un tempo sufficiente per poter valutare le due proposte pastorali? La questione della valutazione non è fuori luogo anche perché coloro che difendono una o l’altra delle posizioni si rifanno esattamente a questo criterio: il successo pastorale. Al di là delle discussioni che si potrebbero e dovrebbero fare (in verità non esiste un luogo pubblico nella chiesa dove dibattere di queste questioni!) il punto che qui interessa segnalare è: con quale criterio? Proprio la vicenda italiana mette in luce la precarietà del metodo pastorale del vedere-giudicare-agire perché esso rimane uno strumento nelle mani di chi dirige al momento la chiesa. È cioè uno strumento legato alle precomprensioni teologiche. Come spesso viene sottolineato, è il momento del “giudicare” che non è sufficientemente sviluppato e questo pregiudica anche il momento del “vedere”. Da parte nostra, anche in riferimento a questa situazione italiana, preferiamo risolvere il problema della criteriologia pastorale nella relazione teologico-pastorale tra prassi messianica e teologia dei segni dei tempi.

4. Povertà, alterità e bellezza: vie per la missione

Delle tre proposte teologico-pastorali che il convegno vuole indagare solo il tema della povertà sembra avere uno spessore conciliare. Certamente anche il tema della alterità può essere rintracciato nella impostazione di *Gaudium et Spes* che, appunto, delinea una modalità di rapporto chiesa-mondo nuova e basata su una dichiarata reciprocità. La chiesa dona al mondo e ne riceve essa stessa; chiesa e mondo partecipano in modo diverso dell’unica missione di costruire il regno di Dio. Ma il termine non ha avuto la stessa densità della discussione sulla povertà.

La povertà come dimensione propria dell’agire della chiesa (“chiesa povera”) e come compito principale della missione (“chiesa dei poveri”) viene studiato in questo convegno in modo particolare. L’intuizione è di Giovanni XXIII che lo pone come criterio principale della riflessione conciliare.⁷⁹ Tuttavia il testo di LG 8⁸⁰ non sembra aver accolto tutte le riflessioni che il tema aveva suscitato durante la celebrazione sinodale. Nel periodo conciliare ci furono molti approfondimenti su questo tema⁸¹ come pure negli anni successivi. Tuttavia la maggior parte delle riflessioni riguardano il tema della “opzione preferenziale dei poveri” oppure del tema della povertà come “consiglio evangelico”. Poche, molto poche riguardano il tema della povertà come via e modello di

⁷⁸ AMBROSIO G., “Nuova evangelizzazione”, *universo religioso, principio parrocchiale*, in AA VV, *Parrocchia e dintorni. Tracce per una riflessione*, Milano, Ancora, 1993, 9-30; SEQUERI P.A., *Mediazione ecclesiale e attuazione della fede*, Progetto pastorale e cura della fede, Milano, Glossa, 1996, 155-189; BIANCHI E., *Problemi e scelte delle Chiese in Italia*, in *Rivista del Clero italiano*, 2002,4, 248.

⁷⁹ Radiomessaggio ad un mese dal Concilio; cf. il testo in EV I, 25*.

⁸⁰ DUPONT J., *L’Église et la pauvreté*, in BARAÚNA G.-CONGAR Y., *L’Église de Vatican II*, París, ?, 1966, 339-372 ; PHILIPS, *L’Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, París, Desclée, 1966, 120-125 ; LIO E., *Povertà (teologia morale)*, in GAROFALO S. (direttore), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma, Eredi, 1969, coll.1644-1646; Chenu 1977.

⁸¹ FELCI, *L’ideale della povertà nell’ascetismo e nel monachesimo primitivo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1962; AA.VV., *Una chiesa povera in un mondo ricco*, Brescia, Morcelliana, 1963; CONGAR Y.M-J, *Servizio e povertà della chiesa*, Roma, Torino, 1964 *Église et pauvreté*, París, Cerf, 1965; CHENU M.-D., *Paradosso della povertà evangelica e costruzione del mondo*, Roma, Ave, 1966, 11-32; *Chiesa e povertà*, Roma [París], Ave, 1968 [1963]; PELLEGRINO M., *La povertà*, Torino, Ldc, 1971. Da notare la presenza decisiva – almeno a livello teologico ed ecclesiologicalo - in queste riflessioni di M.-D. Chenu e Y. Congar.

azione missionaria.⁸² La maggiore valorizzazione della espressione si trova nel *Catechismo della Chiesa cattolica* in riferimento al tema della missione ecclesiale.⁸³

La difficile receptio nella pastorale italiana

È stato osservato che queste proposte non rappresentano le scelte pastorali principali del piano pastorale italiano.⁸⁴ Una lettura incrociata dei documenti della Cei lo conferma.

Le vie della missione. I documenti italiani non amano utilizzare il termine *via* per indicare il modello missionario adeguato al nostro tempo. *Vivere la fede oggi* al n. 10 ci ricorda che non c'è altra *via* del piano della salvezza se non il Cristo. Per ES n. 32 la salvezza arriva a noi per *via* sacramentale; ma anche l'evangelizzazione è *via* ordinaria della trasmissione della fede (n. 45). Per CC 1981 la carità è la *via* eccellente per edificare la chiesa (n. 61); ma anche il dialogo è *via* della chiesa (n. 67). Per la *Nota dopo Loreto* la comunione è la *via* per la costruzione del regno (n. 23); l'uomo è la *via* della chiesa per cui essa vuole partecipare senza alcuna pretesa di dominio alla costruzione della storia del Paese (n. 36). Per ETC "la carità è dunque *via* privilegiata per la "nuova evangelizzazione"." (Presentazione); ricorda che la *via* indicata dal papa a Loreto è stata "la coscienza della verità e l'impegno a realizzarla nell'amore" (n. 8); che la "carità, cuore del vangelo è *via* maestra" (n. 9; espressioni simili ai nn. 10.20);" la caduta delle ideologie totalizzanti e perciò chiuse al dialogo, la crisi - almeno teorica - del soggettivismo, l'insostenibilità pratica dell'individualismo, così come la crescente domanda etica nella vita personale e sociale, economica e politica aprono la *via* per instaurare un sincero dialogo con le varie forme di cultura" (n. 35). CVMC apre la sua riflessione ricordando che la *via* di Cristo è la *kènosis* (n. 4); le *vie* di Gesù sono segnate dalla bellezza e dall'impegno (n. 13); Gesù nella sua missione "segue l'unica traiettoria capace di fare breccia nella nostra sordità, di parlare realmente al nostro cuore: la *via* della *kènosis*, dell'abbassamento, dell'umiliazione" (n. 14 ripetuto al n. 63); Gesù è la *via* per la pienezza della vita (*passim*: 22.25); nella conclusione insiste con chiarezza: "Anche la Chiesa, allora, non potrà seguire altra *via* che quella della *kènosis* per rivelare al mondo il Servo del Signore, l'Agnello di Dio che porta i peccati del mondo" (n. 63) e ancora: "È questa la *via* che porta alla fecondità: la Chiesa umile e serva, che scende accanto agli uomini.." (n. 64)

La via della povertà. I testi maggiori del magistero della Cei conoscono poco il luogo conciliare LG 8. *Vivere la fede oggi* al n. 10 lo cita in riferimento alla parte della necessità di svolgere la missione tra le tribolazioni; ES al n. 2 per indicare complessivamente la qualità del "rinnovamento" necessario alla chiesa in se stessa e nello stile della missione. CC 60 cita LG 8 in riferimento alla

⁸² Tra questi segnalo: PAOLO VI, *Il richiamo del concilio alla virtù personale ed ecclesiale della povertà*. Udienda generale mercoledì 24 giugno 1970, Insegnamenti di Paolo VI, VIII (1970), Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1971, 672-676; ANCEL A., *Povertà della Chiesa nel 2000*, Milano, Ancora, 1974; MELIS A., *Chiesa e povertà alla luce del Vaticano II*, Livorno, 1974; RUGGIERI G., *Per una interpretazione del messaggio conciliare su Chiesa e Società*, in AA.VV., *Il Vaticano II nella chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi, Cittadella, 1985, 317-328; TOSCHI M., *In cammino verso una chiesa povera*, in AA.VV., *Il Vaticano II nella chiesa italiana: memoria e profezia*, Assisi, Cittadella, 1985, 92-124; FARINA M., *Chiesa di poveri e chiesa dei poveri*, Roma, 1988; RICHARD P.-ELLACURÍA I., *Povertà/poveri*, in FLORISTAN C.-TAMAYO J.J., *Concetti fondamentali del cristianesimo*, 3 voll, Roma [Madrid], Borla [Trotta], 1998 [1993], 950-974; CHERUBUNI L., *Una Chiesa povera per i poveri. La scelta dei poveri nella Chiesa italiana e latinoamericana: stimoli e confronti nei documenti del magistero e in alcuni segni di prassi ecclesiale*, Friburgo, (tesi di laurea), 1999; PREZZI L., *Fantasia della carità. Memoria conciliare e pastorale della Chiesa italiana. La Chiesa dei poveri*, in *Il Regno Attualità*, 2001,8, 245; CIOTTI L., *Una chiesa dei poveri o una Chiesa povera?*, Ega, 2002; MAZZILLO G. *Una Chiesa povera per essere Chiesa dei poveri: proponibilità e attualità. Intervento al Congresso dell'Associazione Teologica Italiana.. Anagni 12/09/03*, 2003 [testo fotocopiato]

⁸³ CCC nn. 852-856, qui n. 852. da notare che il *catechismo* non cita LG 8 ma AG 5.

⁸⁴ Molto precisa la ricostruzione di PREZZI L., *Fantasia della carità. Memoria conciliare e pastorale della Chiesa italiana. La Chiesa dei poveri*, in *Il Regno Attualità*, 2001,8, 245.

purificazione della chiesa. ETC usa la citazione al n. 47. Il termine viene ripreso decisamente solo da CVMC al n. 8.

Formalmente il termine “chiesa povera” non compare mai. Nel citato CC n. 60 troviamo il concetto della chiesa che sempre riconosce la propria povertà e il suo bisogno di purificazione. In un testo di ETC (n. 47) troviamo una espressione simile: poco prima di utilizzare l’espressione “chiesa dei poveri” il documento invita la chiesa italiana nella sua opera evangelizzatrice a fare proprio lo stile di umiltà e abnegazione del Signore e riconosce nei poveri e nei sofferenti la sua immagine (cf. LG 8; cf. anche GS 88). Maggiori sono invece i luoghi dove la chiesa è invitata a farsi carico dei poveri e delle nuove povertà. ETC (ai nn. 39.42.43.47.48) e la *Nota dopo Palermo* (ai nn. 25 2 34) conoscono il termine amore “preferenziale per i poveri”. Come indicato, CVMC utilizza con una certa enfasi l’affermazione che la via della missione ecclesiale è la via della *kènosis* (nn. 4.14.63-64).

La via della alterità. Più complessa può essere l’analisi del concetto “alterità”. Il termine è presente una sola volta in CVMC n. 37 e non senza qualche percezione di difesa della propria identità proprio in riferimento alla alterità e al pluralismo culturale in cui viviamo. Nello stesso luogo (e solo lì) troviamo il termine “prossimità” che potrebbe integrare il concetto nel senso della apertura alla *prossimità*. Pochi sono anche i luoghi in cui si parla dell’importanza “dell’altro”. Forse il concetto può essere indagato attraverso i termini riferiti al tema dell’inculturazione. Tuttavia i testi consultati utilizzano poche volte il sintagma “adattamento”: tre volte in ES ai nn. 1.73.81. Maggiore utilizzo ha il termine “incarnazione” sia in senso teologico che teologico-pastorale (soprattutto in CVMC). Poca presenza (2 volte) e di poca rilevanza il termine “inculturazione”.

La via della bellezza. Per CC n.1 la missione della chiesa riguarda la “bellezza delle realtà” a cui il piano fa riferimento; e al n. 48 l’unità intraecclesiale frutto della comunione è definita allo stesso modo. Per ETC 45 la pastorale giovanile deve far scoprire che la proposta cristiana porta a pienezza ogni spinta verso il *bello*. Ma è soprattutto CVMC che utilizza il termine: per indicare il senso pieno della missione creatrice affidata all’uomo (n. 11); fare il volere del Signore è condizione della vita *bella* (n. 12); le “vie” di Gesù sono *belle!*” (n. 13); il suo messaggio in parabole fa comprendere la vita come *bellezza* (n. 21). La vita cristiana è *bella* e degna di essere vissuta (n. 25); la liturgia deve essere semplice e bella (n. 49); anche ai fanciulli va annunciato “il Vangelo della vita buona, *bella* e beata che i cristiani possono vivere sulle tracce del Signore Gesù” (57).

L’analisi compiuta ci porta ad affermare che CVMC rappresenti, dal punto di vista di questa indagine, una vera e propria novità. Si potrebbe affermare che il documento voglia tornare a riflettere sulla “qualità” della vita ecclesiale perché la chiesa, soggetto della missione, può essere significativa nel suo annuncio se *vive* ciò che annuncia. È questo un effetto del ritorno al primato del Vangelo e della persona di Cristo nella missione richiamato dalla *Novo Millennio Ineunte* (2000) di Giovanni Paolo II. Questa ipotesi è confermata anche da una veloce analisi linguistica. Il termine “verità” (termine chiave nella strategia missionaria dopo il 1985) subisce una progressiva diminuzione: dai 22 utilizzi di *Nota dopo Loreto* e i 26 di ETC si passa ai 16 di *Nota dopo Palermo* e ai 9 di CVMC. Lo stesso documento utilizza poco anche il sintagma “insegnare-insegnamento” (5 volte); mai il termine “dottrina”. Questo significa che la Cei sta progressivamente abbandonando il modello di missione proposto con la “svolta veritativa” di Loreto e definito “pastorale della presenza”? significherebbe che questa impostazione si è rivelata di poca importanza ai fini della pastorale missionaria? E come si potrà collegare questa eventuale considerazione con il *Progetto culturale italiano*?

Necessità di un chiarimento interpretativo

Tuttavia l'impostazione rilanciata positivamente da CVMC pone qualche interrogativo.

Certamente il recupero di una strategia centrata su povertà, alterità e bellezza va accolto con gioia proprio in nome di quella criteriologia centrata sulla *memoria passionis* precedentemente riferita. Il tema della povertà come via della missione ecclesiale è fortemente collegato con lo stile di Gesù di Nazareth. Come il concilio ha ricordato (LG 8 e AG 5) è questa la via prioritaria della missione: una chiesa libera dai condizionamenti di potere e di ricchezza sviluppati nel periodo della cristianità⁸⁵ sarà una chiesa capace di maggiore dialogo con il mondo contemporaneo. Allo stesso modo il tema dell'alterità. Questo si collega bene con il tema della inculturazione e della contestualizzazione della fede. L'annuncio pensato a partire dai bisogni dell'altro e l'altro pensato come *partner* nella ricerca della costruzione del Regno è un valore che si radica nella tradizione biblica.⁸⁶ Anche la bellezza⁸⁷ è una categoria che può aiutare i destinatari a cogliere il significato "positivo" e aperto alla realizzazione piena della vita proprio del messaggio biblico. Ma queste riflessioni biblico-teologiche quando diventano scelte pastorali (le parole-chiave di Zulehner) hanno bisogno di una mediazione "pratica" maggiore.

In *primo luogo* sarà necessario non pensare in modo separato le tre opzioni missionarie. Non si tratta di scegliere "tatticamente" quella *via* che meglio permette una relazione comunicativa con gli uomini del nostro tempo. Non si cada nell'equivoco di pensare che tale possibile svolta nella strategia pastorale e un nuovo collegamento con la strada del ritorno alle fonti nasca da un bisogno di sola comunicazione. È un problema di *linguaggio*, ovvero di significati profondi e di autenticità di messaggi. La missione deve utilizzare insieme le tre vie per meglio esprimere se stessa e poi per meglio farsi ascoltare. Povertà-alterità-bellezza sono innanzitutto *vie* per la migliore comprensione del messaggio evangelico e *poi* sono strade di incontro comunicativo. L'eventuale separazione può indurre a pensare che esse vadano utilizzate solo per meglio entrare in relazione e *poi* comunicare il messaggio che trasmettano, forse, altre dimensioni semantiche. Ad esempio una rinnovata proposizione della dottrina cristiana.

In *secondo luogo* va notato che le tre espressioni non hanno un eguale valore. In realtà è la povertà che definisce il "valore semantico" delle altre due. Il luogo per capire in profondità queste espressioni, infatti, è l'incarnazione. Dio si è fatto "altro" nella prassi messianica di Gesù ed è l'assunzione dell'umanità che permette al Figlio di Dio di comprendere il bisogno di salvezza dell'umanità e di renderla presente in modo definitivo nel mondo. L'alterità, così, viene ad esprimere in altro modo il dogma fondamentale del pensiero cristiano. Anche la bellezza come via missionaria va compresa a partire dalla povertà. Il NT collega in modo esemplare infatti la "bellezza" del Figlio dell'uomo (cf. il Pastore bello del c. 10 di Giovanni) con il *volto sfigurato* di colui che si è identificato con l'uomo bisognoso di salvezza.

Proprio il riferimento al tema della bellezza desta, in *terzo luogo*, qualche perplessità. Da molte percezioni sembra di poter concludere che sia in atto una operazione puramente comunicativa nell'uso di questa categoria. Il "bello" da annunciare e con cui entrare in dialogo pastorale è il progetto di vita di Gesù. La sua vita è sicuramente bella, ma non secondo un approccio estetico-estatico (G. Brunet) molto simile alle diverse forme di separazione fede e vita. Una certa insistenza

⁸⁵ RUGGIERI G., *Relazione su chiesa e povertà al Congresso dell'Associazione Teologica Italiana di Anagni*, 2003, 12 settembre [testo fotocopiato].

⁸⁶ CURRÒ S. (a cura di), *Alterità e catechesi*, Torino, Ldc, 2003. in questo volume segnalò: DI SANTE C., *Alterità e prossimità di Dio*, 23-34.; CURRÒ S., *A partire da...altro. Alla ricerca di un nuovo orizzonte della catechesi*, 69-89; DIMONTE R., *I non-luoghi ovvero i luoghi dell'altro*, 157-162. cf. anche: GALANTINO N., *Alterità e pastorale*, in CIOLA N. (a cura), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna, Edb, 1998, 459-474.

⁸⁷ FISICHELLA R., *Bellezza*, in PACOMIO L. (a cura di), *Dizionario Teologico Enciclopedico* [già *Lexicon. Dizionario teologico Enciclopedico*], Casale Monferrato, Piemme, 2004⁴ [1993], 119. GIUSTI S., *0-19. La via della bellezza. Una proposta per l'Iniziazione Cristiana delle nuove generazioni*, Roma, Paoline, 2003; RUPNIK M., *Bellezza*, in *Teologia*, 2002, 154-179; GROSSI S.-NOCETI S., "Ratio imaginis". *Esperienza artistica ed esperienza teologica*, in *Rassegna di Teologia*, 2001, 42, 2, |.

al rapporto fede-arte, fede-mass-media, fede-fiction, lascia perplessi per la facile esclusione proprio della memoria messianica della povertà.

Così povertà-alterità-bellezza sono espressione di una unica realtà teologica: la *kénosis*. Come hanno notato diversi autori, queste tre espressioni si fondano e si intrecciano proprio a partire dai due testi⁸⁸ del NT che esprimono la fede nella povertà cristica: *Fil.* 2,5-8 e *2Cor.* 8,9. Il legame tra povertà e prassi messianica di Cristo viene in questo modo facilmente stabilito. Già il Philips⁸⁹ lo segnalava nel suo commento a LG 8: quale direzione prenderà la chiesa per i poveri e i peccatori? Si indica la via di Lc 4,18 (cf. Is 61,1-2): i poveri a cui si rivolgerà sono i piccoli senza influenza, senza fortuna, senza protettori, sotto la repressione brutale e i sottili intrighi. Ma per essere poveri di Jahvè occorre essere anche semplici e confidenti nel Signore.

Si apre la stagione della *immaginazione* pastorale e della creativa ricerca di una chiesa kenotica.⁹⁰

Luciano MEDDI

⁸⁸ BAMEL E., *πτωχος* [Povero], in KITTEL G. (fondato da)-FRIEDRICH G. (continuato da), Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol XI, Brescia, Paideia, coll. 717-788; MERKLEIN H., *Povero* [*πτωχος*], in BALZ H.-SCHNEIDER G., Dizionario Esetico del Nuovo Testamento, 2 voll., Brescia [Stuttgard], Paideia [Verlag W. Kohlhammer], 1998 [1981-1982], coll. 1211-1218. Cf. O'DONNELL C-PIÉ-NINOT S., *Pobre*, in Diccionario de Eclesiología, Madrid, San Pablo, 2001, 863-869, qui 867.

⁸⁹ *L'Église et son mystère...*, 1996, pp.121-123.

⁹⁰ CODA P., *Povertà*, in ANCILLI E. -Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum (a cura di), Dizionario enciclopedico di spiritualità, 3, Roma, Città Nuova, 1992, qui 1986-1989; MODA A., *La gloria della croce. In dialogo con Hans. Urs von Balthasar*, Bologna, Emp, 1998.