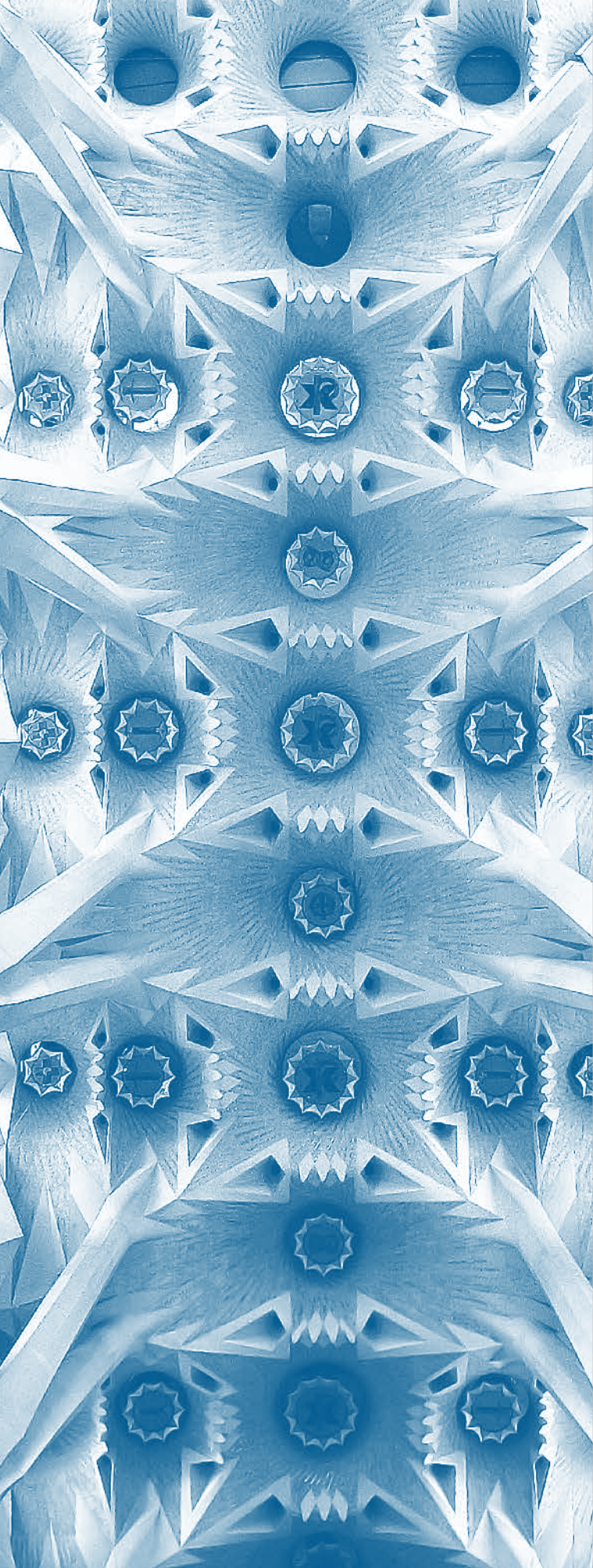




**Riforma
della Chiesa**

Il Vangelo, la Chiesa, il tempo

Il mondo sta vivendo, come dice papa Francesco, non un'epoca di cambiamenti, ma «un cambiamento d'epoca». Così tutti i credenti dovrebbero «interrogarsi sulla forma che la Chiesa dovrebbe darsi, per essere all'altezza della sua missione», afferma Severino Dianich. Infatti, «non sono solo in gioco le strategie tradizionali dell'attività pastorale, bensì la stessa *forma Ecclesiae*, nel senso del suo modo d'essere e stare nel mondo: è un problema che tocca la sua stessa sostanza, perché viene a determinare di sé tutta la sua missione». Il «discernimento della volontà di Dio sul proprio essere e sul proprio operare», su cui s'insiste tanto negli interventi del pontefice e di cui «godiamo di una plurisecolare e sovrabbondante letteratura (...) dal punto di vista della vita personale del singolo cristiano», non è stato tanto frequentato dalla teologia per quanto riguarda la «forma vitale, sempre nuova, che la Chiesa è chiamata a darsi» in vista della «continua riforma della quale essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».

Se il mondo sta vivendo, come ama dire papa Francesco, non un'epoca di cambiamenti, ma «un cambiamento d'epoca»,¹ tutti i credenti sono portati a interrogarsi sulla forma che la Chiesa dovrebbe darsi, per essere all'altezza della sua missione, in un'epoca diversa da quella che ora volge al tramonto. Non sono solo in gioco le strategie tradizionali dell'attività pastorale e dell'ardua impresa della proposta della fede ai non cristiani e ai non credenti, bensì la stessa *forma Ecclesiae*, nel senso del suo modo d'essere e stare nel mondo: è un problema che tocca la sua stessa sostanza, perché viene a determinare di sé tutta la sua missione.²

Sul tema del discernimento della volontà di Dio sul proprio essere e sul proprio operare, dal punto di vista della vita personale del singolo cristiano, godiamo di una plurisecolare e sovrabbondante letteratura, mentre lo stesso argomento è stato meno frequentato dalla riflessione teologica, dal punto di vista della forma vitale, sempre nuova, che la Chiesa è chiamata a darsi, di tempo in tempo, per affrontare i nuovi compiti che la prospettiva del futuro le impone.³ La Chiesa, infatti, «è chiamata da Cristo a questa continua riforma della quale essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno» (*Unitatis redintegratio*, n. 6; *EV* 1/520).

Le fonti del discernimento

È d'assoluta ovvietà affermare che solo l'ascolto della parola di Dio, cioè il ricorso alla Bibbia e alla tradizione, può fornire alla Chiesa il criterio fondamentale da recepire per muoversi nella storia. Se ci si confronta però con il modo nel quale, finanche al concilio di Trento, vi si ricorreva, è naturale che ormai non basta più raccogliere alcune *auctoritates* della sacra Scrittura, dei padri e del magistero passato, come se non fosse necessario, utilizzando gli strumenti più recenti, da quelli sopravvenuti con la scoperta della filologia a quelli della critica storica più raffinata, impostare correttamente la questione ermeneutica dei testi biblici e di quelli della tradizione, in modo che gli stessi procedimenti ermeneutici della Tradizione debbano essere a loro volta reinterpretati.

Non è questo comunque il compito da svolgere in questa sede, non fosse altro perché la *Lumen gentium* del Vaticano II ce ne ha dato il frutto migliore, così come pure se ne può godere frequentando l'abbondante letteratura ecclesiologica esistente, sia nel settore della manualistica, sia in quello della ricerca specializzata.⁴ Se poi guardiamo ai molti periodi in cui, di tempo in tempo, la stessa nostra questione è stata affrontata, è facile constatare la presenza continua di un criterio di fondo, che è l'imperativo del ritorno al Vangelo, a quell'*Evangelium sine glossa*, che è sempre necessario

riscoprire e purificare dalle scorie che lungo i tempi vi si sovrappongono, e a quell'«*apostolica vivendi forma*» cui la Chiesa ha sempre guardato con nostalgia e con l'ansia di potersene rivestire.

Al di là dei punti di riferimento classici, Bibbia e Tradizione, sia pure sempre sottoponibili a nuove ermeneutiche, oggi, come in ogni altra epoca di cambiamento, la Chiesa ha bisogno, per compiere la sua missione, d'implorare lo Spirito Santo e percepirne il soffio che la conduce a scrutare «i segni dei tempi», nella impressionante rapidità della loro evoluzione. Il Vaticano II lo ha fatto e la sua lettura non può essere elusa; però bisognerà anche tener conto di ciò che è avvenuto nei sei decenni che ce ne separano.

I padri conciliari hanno aperto la via di una riforma della Chiesa, imprimendo una svolta all'autocoscienza ecclesiale, grazie a una riconsiderazione della prospettiva escatologica della rivelazione. Il tema della fine e del compimento si era precedentemente venuto concentrando nella dimensione individuale del giudizio e della salvezza delle anime, mentre sul rapporto della storia con il regno di Dio si tendeva a considerare la Chiesa come il Regno stesso, già presente in questo mondo, al punto da pensare che il suo magistero dovesse essere riconosciuto da tutti nella sua autorità di «maestra e guida di tutte le altre società».⁵

Più modestamente e con umiltà il Concilio vede la Chiesa come un «segno» e uno «strumento» al servizio del mondo, per il suo cammino verso il Regno, offrendo a ogni uomo la grazia «dell'intima unione con Dio» e all'umanità intera un aiuto per la sua crescita verso «l'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium*, n. 1; *EV* 1/284), quindi il suo sostegno all'opera della riconciliazione e della pace.

Era il frutto di una lenta maturazione propiziata dalla riflessione teologica, oltre che dalle esperienze vissute, a partire da G.A. Möhler fino al saggio di H.U. von Balthasar, del 1952, dal titolo significativo *Die Schleifung der bastionen* (*L'abbattimento dei bastioni*). Così il Concilio apriva alla Chiesa la prospettiva di un modo di pensarsi non più in una forma autoreferenziale, ma come un'aggregazione di credenti in Cristo per natura sua estroversa: essa, infatti, ricava il senso stesso della sua esistenza dalla missione, al servizio di tutti gli uomini del mondo, cui il Cristo l'ha destinata.⁶

Segni dei tempi

Da questa impostazione parte tutto il dettato della *Gaudium et spes* (GS): «Nessuna ambizione terrena spinge la Chiesa; essa mira a questo solo: a continuare, sotto la guida dello Spirito paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non a essere servito» (GS 3; *EV* 1/1323).

I padri ne derivarono il senso del «dovere perma-

nente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo» (GS 4; EV 1/1324). Si tratta «di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio» (GS 11; EV 1/1352).

Nel capitolo I della sua prima parte, la costituzione mette in luce, fra i segni dei tempi che devono determinare le forme della missione, il sempre crescente senso della dignità della persona umana; segue nel capitolo II l'indicazione di guardare al continuo svilupparsi delle relazioni umane che, ormai, attraversano tutti i confini e, nel capitolo III, quella della necessaria individuazione dei valori e dei controvalori che contrassegnano lo sviluppo contemporaneo del progresso umano.⁷

Rispetto a cinquant'anni fa, anche gettando solo uno sguardo superficiale al nostro mondo, dovremmo aggiungere fra i più vistosi segni dei tempi l'impressionante rimescolarsi demografico, che sta avvenendo sul pianeta, con la sostituzione delle forme tradizionali di popoli, culture e religioni, nel passato unitarie e monolitiche, con nuove forme di aggregazioni sociali di grandi dimensioni, nelle quali s'intrecciano nella vita quotidiana popoli, religioni, lingue, culture diverse.

Se a questo fenomeno si aggiungono, nei paesi di antica tradizione cristiana, la crescita progressiva di un costume che si sta sciogliendo vistosamente dai suoi tradizionali legami con l'*ethos* cristiano, così come una diminuzione progressiva, soprattutto nelle nuove generazioni, della fede in Gesù Cristo e della stessa credenza in Dio, la Chiesa ne ricava con evidenza il bisogno di darsi una nuova forma, per cui non risulti più appiattita sulla cultura tradizionale dei «popoli cristiani», eventualmente da restaurare, ma sempre e comunque come un fermento nuovo per il mondo nuovo.

È la Chiesa in missione: «Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (Eb 13,14). Nel quadro di una lettura dei segni dei tempi, papa Francesco pone al centro del programma del suo pontificato l'evangelizzazione: «Costituiamoci in tutte le regioni della terra in un uno "stato permanente di missione"» (es. ap. *Evangelii gaudium* [EG], 24.11.2013, n. 25; EV 29/2131). Di conseguenza, in questo nostro tempo, che assomiglia maggiormente all'epoca nella quale gli apostoli hanno diffuso il Vangelo, più che al nostro passato più prossimo, alla Chiesa s'impone la riscoperta e la rivitalizzazione della sua *apostolica vivendi forma*.

In conclusione, l'ecclesiologia del Vaticano II e i segni dei tempi, così come si sono sviluppati prima e dopo, pongono davanti alla Chiesa, per la sua opera di *ri-forma*, il criterio fondamentale da utilizzare per di-

scernere la nuova forma in cui il Signore vuole essa viva e operi nel mondo. Per papa Francesco la «riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia» (EG, n. 27; EV 29/2133).

Evangelizzazione come criterio

La duplice immagine di una Chiesa costituita, che nei «paesi cristiani» eserciterebbe la *cura animarum* e, con l'autorità del suo magistero, sarebbe l'autorevole guida morale della società, e di una Chiesa missionaria, dedita nei «paesi non cristiani» a diffondere la fede, grazie all'opera di missionari appositamente preparati e ivi mandati dai «paesi cristiani», sta perdendo senso.

Ma le strutture formative al servizio dei futuri pastori della Chiesa restano ancora ben distinte fra quelle degli istituti di formazione dei missionari e quelle dei seminari diocesani, come se i primi dovessero prepararsi all'evangelizzazione e gli allievi dei secondi alla cura pastorale. Ne deriva una diffusa scarsa sensibilità dei preti diocesani nei confronti di coloro che non partecipano alla vita della Chiesa e di coloro che non si professano cristiani cattolici, quando non addirittura una scarsa idoneità ad aprire in maniera conveniente il discorso della fede con i non credenti.

Nelle stesse Chiese che raccolgono nella comune fede cristiana piccole minoranze della popolazione, ma che sono ben costituite con la loro gerarchia al completo, fedeli e pastori sembrano poco attivi nell'evangelizzazione, attendendo che dai «paesi cristiani» giungano i missionari a diffondere ulteriormente il Vangelo nella loro terra.

La prima ri-forma che si impone alla Chiesa, quindi, sembra essere proprio quella di un deciso superamento nella mentalità del popolo di Dio dell'immagine di una Chiesa che possa dedicarsi ai suoi fedeli, senza mettere in primo piano l'attenzione ai cattolici marginali, ai battezzati che hanno abbandonato la fede, così come agli uomini religiosi di altre religioni e ai non credenti.⁸

Dalla rivoluzione francese in poi, e soprattutto lungo il Novecento, la Chiesa non ha potuto fare a meno di confrontare l'esiguità della sua opera di diffusione del Vangelo con il vertiginoso aumento della popolazione mondiale, né ha potuto ignorare l'imponente fenomeno dei molti cristiani, battezzati da bambini, che hanno disertato la partecipazione alla sua vita e di quelli che, in non piccolo numero, hanno anche abbandonato la fede.

La *Gaudium et spes*, non per nulla, dedicava grande attenzione all'ateismo contemporaneo che, fra l'altro, sembra caratterizzare soprattutto i paesi di antica tradizione cristiana. Anche se molto lentamente, il *sensus fidei* del corpo cristiano sta rendendosi conto che il compito della proposta della fede ai non credenti in Cristo non è impresa da affrontare solo in alcuni paesi e in alcune particolari situazioni, ma che costituisce la virtualità normale della vita della Chiesa, sempre e dovunque.

La riflessione teologica impegnata sul problema ne è stata stimolata a considerare il compito di evangelizzare come il nerbo portante della normale dinamica dell'esistenza ecclesiale e il Concilio ne ha fatto suo l'assunto. L'ecclesiologia di *Ad gentes*, la cui redazione ha avuto un cammino molto travagliato, alla fine è risultata chiara e compatta intorno all'idea «che l'attività missionaria scaturisce direttamente dalla natura stessa della Chiesa», per cui bisogna ritenere che «le differenze che pur vanno tenute presenti in questa attività della Chiesa, non nascono dalla natura intrinseca della sua missione, ma solo dalle circostanze in cui la missione stessa si esplica».

È vero che quest'opera ha le sue fasi diverse: prima c'è l'inizio o l'impianto, poi il nuovo sviluppo o periodo giovanile. «Ma, terminate queste fasi, non cessa l'azione missionaria della Chiesa: tocca anzi alle Chiese particolari già costituite continuarla, predicando il Vangelo a tutti quelli che sono *ancora fuori*» (*Ad gentes*, n. 6; EV 1/1101; corsivo mio). Oggi aggiungeremmo: o sono *di nuovo* al di fuori.⁹

Il Vaticano II avviava così un movimento che, in seguito, ha dovuto accelerare il passo per il sopravvenuto fenomeno dei movimenti migratori, verificatosi in questi ultimi decenni, per cui dovunque sta crescendo e affermandosi una società pluralista dal punto di vista etnico, culturale e religioso. Sarebbe imperdonabilmente ingenuo pensare che in un cambiamento così profondo del panorama umano, la Chiesa potrebbe continuare a operare secondo i parametri abituali, senza sentire il bisogno di dare una nuova forma storica al perenne mistero di grazia che la costituisce e alla missione per la quale il Signore l'ha voluta.

Risvegliare la fede oggi

Che sia il bisogno di rimettere in primo piano l'evangelizzazione a provocare la ricerca di una nuova *forma Ecclesiae*, come se fino a ora la Chiesa non si fosse preoccupata di evangelizzare, può apparire paradossale. Eppure il *Codice di diritto canonico* del 1983, escludendo dal suo dettato eventuali «norme circa le relazioni della Chiesa *ad extra*»,¹⁰ traccia ancora le linee della normativa che compagina in una struttura istituzionale unitaria il popolo di Dio, come se lo si potesse fare in una forma adeguata senza considerare il fatto

che la Chiesa non esiste per se stessa, ma per il mondo, cioè per portare *ad extra* il messaggio del Vangelo.

I problemi di cui la disciplina canonica si occupa restano infatti, quasi esclusivamente, quelli propri di una *ecclesia plantata*. Per trattare, infatti, «*de actione Ecclesiae missionali*», come suona l'intestazione del *Titulus II* del *Liber III*, basteranno al *Codice* undici soli canoni.

Delle ragioni per cui si è disegnato nel tempo questo ritratto istituzionale della Chiesa, la spiegazione è abbastanza semplice. È da almeno un millennio che la comunicazione della fede nei paesi già cristianizzati non coinvolge le istituzioni ecclesiastiche locali, perché essa è avvenuta spontaneamente in seno alle famiglie, di generazione in generazione, dai padri ai figli, mentre restava loro demandata la catechesi dei bambini e la cura pastorale degli adulti battezzati.

La scomparsa, in Europa e poi anche nelle Americhe, della pratica del battesimo degli adulti, ha determinato tutta un'impostazione della Chiesa, concentrata nella preoccupazione di istruire i fedeli e di guidarli nella vita morale, mentre il magistero papale con la sua autorità avrebbe garantito che il costume sociale, la cultura dominante e la legislazione degli stati fornissero la cornice sociale nella quale i battezzati avrebbero potuto perseverare nella fede.

Nonostante che egli abbia colto con chiarezza l'urgenza di una ripresa diffusa dell'evangelizzazione, Giovanni Paolo II conservava ancora questo modo di vedere il mondo, distinto in paesi cristiani e paesi non cristiani,¹¹ e conia per i paesi cristiani l'espressione particolare: «la nuova evangelizzazione». I suoi frequenti interventi sul tema mostrano come egli la pensasse essenzialmente indirizzata ai «paesi cristiani», con la prospettiva di risvegliare la militanza dei cattolici, destinata a rivitalizzare nei popoli, la cui stessa identità nazionale ne era stata plasmata, la tradizione cristiana della loro cultura e del costume diffuso.

I suoi appelli all'Europa a non dimenticare le sue radici cristiane svelano un quadro di pensiero nel quale la compagine sociale è ritenuta ancora compatta e unitaria, in modo da poter proporre la fede alle nazioni, alle loro istanze pubbliche, culturali, sociali e politiche, quasi che da queste dipendesse la perseveranza nella fede delle persone e come se oggi, più che in qualsiasi altro tempo, non fossero le persone, nella loro irripetibile singolarità, a determinare la loro storia spirituale.

Basti citare, del suo viaggio in Francia nel 1980, l'accorato appello alla «Figlia primogenita della Chiesa (...) sei tu fedele alle promesse del tuo battesimo? Permettetemi di chiedervi: Francia, figlia della Chiesa e educatrice di popoli, sei tu fedele, per il bene dell'uomo, all'alleanza con la sapienza eterna?», o quel solenne *Atto europeistico di Santiago di Compostela*, nel quale

risuonava il grido: «Europa, ritrova te stessa. Sii te stessa». ¹²

Nei dodici anni trascorsi dopo il termine del suo pontificato, il processo di permeabilizzazione dei confini fra le culture e l'*ethos* delle nazioni, a parte alcuni recenti rigurgiti di nazionalismi che, non per nulla, intendono farsi paladini della tradizione cattolica, è andato avanti, sostenuto dall'affermarsi progressivo di una cultura sempre più individualista. Che la maggioranza della popolazione europea, nell'arco di alcuni anni, possa non essere più cristiana, non è un'ipotesi improponibile.

Papa Francesco, infatti, non adotta la formula della «nuova evangelizzazione». Egli semplicemente ritiene che «ogni autentica azione evangelizzatrice è sempre “nuova”» (EG 11; EV 29/2115), cosa evidente appena si pensi l'evangelizzazione diretta, non alle nazioni, alla loro identità culturale, alle loro leggi e al costume, ma a ogni persona, nella sua assoluta singolarità e perenne novità.

Francesco, immaginando l'opera dell'evangelizzazione, coglie l'esperienza concreta del cristiano che vive a contatto, nella sua esistenza quotidiana, con ogni genere di persone, di credenze e di visioni della vita, animato dal desiderio di condividere con gli altri la sua esperienza di fede. Evangelizzare è «una forma di predicazione che compete a tutti noi come impegno quotidiano. Si tratta di portare il Vangelo alle persone con cui ciascuno ha a che fare, tanto ai più vicini quanto agli sconosciuti (...) Essere discepolo significa avere la disposizione permanente di portare agli altri l'amore di Gesù e questo avviene spontaneamente in qualsiasi luogo, nella via, nella piazza, al lavoro, in una strada» (EG 127; EV 29/2233).

Il popolo di Dio è il soggetto

L'atto del comunicare agli uomini la notizia su Gesù, rendendo gli altri partecipi della propria esperienza di fede, in tutte le sue componenti da quella confessante a quella operativa, è l'atto che prolunga nel tempo la stessa esistenza della Chiesa: senza l'atto della comunicazione della fede da un soggetto a un altro, che si riproduce di tempo in tempo, la Chiesa semplicemente cesserebbe di esistere nell'arco di tre/quattro generazioni: è il vero «*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*».

La prima riflessione, quindi, da mettere in opera per un discernimento della forma da auspicare per il volto odierno della Chiesa, non può che dirigersi verso il soggetto di una tale fondamentale azione.

Una delle prese di posizione più importanti di tutto il Concilio è stata la definizione del popolo di Dio come il soggetto responsabile dell'evangelizzazione. Essa ha significato il superamento della diffusa visione del clero come unico soggetto della missione, di cui i fedeli sarebbero semplicemente i destinatari.

Lumen gentium 9 definisce «*populus messianicus* (...) *instrumentum redemptionis*» l'insieme dei credenti, deputato dal Signore a continuare nella storia la sua missione messianica. Ne consegue che la responsabilità di evangelizzare non è riservata né al ministero papale, né ai vescovi con i preti e i diaconi, loro collaboratori, ma compete a tutti e singoli i fedeli: «A ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di disseminare, per quanto gli è possibile, la fede». ¹³ Anche il *Codice*, sobrio, a dir poco, sul tema, nel can. 781 stabilisce che l'evangelizzazione è «*fundamentale officium populi Dei*».

Detto questo, nessuno potrebbe ignorare che il popolo cristiano è composto in stragrande maggioranza da fedeli che attuano la missione, come sottolinea *Ad gentes* 21, «con la vita e con la parola nella famiglia, nel gruppo sociale cui appartengono e nell'ambito della professione che esercitano» (EV 1/1165), cioè nelle condizioni di vita proprie dei fedeli laici.

Lumen gentium 35 non manca di mettere in risalto «una certa nota specifica e una particolare efficacia» dell'evangelizzazione «compiuta nelle comuni condizioni del secolo» (EV 1/375), e quindi dai fedeli laici dei quali è proprio integrare il Vangelo – come afferma *Ad gentes* – «nell'ambito della società e della cultura della propria patria (...) affinché la fede di Cristo e la vita della Chiesa non siano già elementi estranei alla società in cui vivono, ma comincino a permearla e a trasformarla», senza dire che «moltissimi uomini non possono né ascoltare il Vangelo né conoscere Cristo se non per mezzo di laici che siano loro vicini» (n. 21; EV 1/1165).

Se, quindi, si dovessero far carico dell'evangelizzazione solo i ministri ordinati e i religiosi, l'opera risulterebbe, oltre che ridotta nella sua estensione, anche qualitativamente lacunosa, perché essi non sono in grado di trasmettere tutta l'esperienza della vita cristiana, che si svolge normalmente «nelle comuni condizioni del secolo», al di dentro della vita familiare e delle innumerevoli forme diverse del servizio al bene comune, nel mondo del lavoro, delle professioni e nelle responsabilità sociali e politiche del cittadino.

Se, quindi, oggi si richiede che i pastori formino i fedeli all'assunzione in proprio di questa responsabilità e che i fedeli crescano nella coscienza della loro missione e la mettano in pratica, non è perché un'odierna, contingente emergenza lo imporrebbe, a causa della diminuzione del numero dei presbiteri e dei religiosi. Si tratta, invece, del frutto di un discernimento che in questo nostro tempo la Chiesa è stata chiamata a fare per recuperare tutta la ricchezza della *forma Ecclesiae* originaria. ¹⁴

Credenti e dotati di carismi

La teologia del laicato della prima metà del Novecento si era impegnata intorno al problema dell'autonomia dei laici nell'azione politica. Fu Jacques Mari-

tain a coniare la formula dell'agire «da cristiani» ma non necessariamente «in quanto cristiani», per indicare l'esigenza interiore di ogni cristiano di agire nel mondo, soprattutto nel vasto campo dell'azione politica, con la pienezza dell'intenzionalità evangelica, ma senza che la loro azione dovesse essere considerata un'iniziativa della Chiesa.¹⁵

La formula si era imposta diffusamente producendo effetti liberanti nell'ambito della politica, ma pagando un suo alto prezzo: l'azione dei laici nel mondo veniva spogliata, infatti, del carattere ecclesiale.¹⁶ Applicassimo oggi questo criterio, se pure in maniera analogica, all'evangelizzazione, ci ritroveremmo a dover dire che evangelizzare è compito dei ministri ordinati e, qualora dei laici lo facessero, si tratterebbe di una loro iniziativa privata.

Per *Ad gentes* 4, invece, lo Spirito Santo «unifica la Chiesa tutta intera nella comunione e nel ministero e la fornisce dei diversi doni gerarchici e carismatici», infondendo «nel cuore dei fedeli quello spirito missionario da cui era stato spinto Gesù stesso» (EV1/1095). Per comprendere, quindi, la natura e la qualità dell'impegno dei laici nel mondo, bisognerà ricordare costantemente che la loro deputazione all'evangelizzazione è accompagnata da un carisma fondamentale, che sta alla base di tutti gli altri.

È un carisma nativo e proprio di tutti e di ciascuno, che anima l'agire cristiano indipendentemente dal riconoscimento della gerarchia: basta essere credenti in Cristo per essere in grado di comunicare la propria esperienza di fede. Questo avviene, però, in mille e mille modi diversi, a seconda delle diverse condizioni di vita dei fedeli.

Se riandiamo al pensiero di Tommaso d'Aquino sui carismi, che egli tratta nel quadro tradizionale della teologia dei «doni dello Spirito Santo», ne restiamo dissuasi dall'idea che si tratti di grazie straordinarie, destinate ad alcuni e non a tutti. Egli infatti li considera come «condizioni abituali che rendono l'uomo capace di inseguire con prontezza l'istinto dello Spirito Santo», vedendo così la vita cristiana svolgersi nella sua normalità sotto il presidio delle virtù e dei doni dello Spirito.¹⁷

Egli ne deriva che l'unità del corpo di Cristo si realizza in quanto «ciascuno dei fedeli rende un servizio agli altri in base alla grazia che gli è stata data», e questo non solo nelle «*res divinae*» (potremmo tradurre: nell'ambito religioso), ma in tutte le situazioni umane, nelle quali «uno può far qualcosa per gli altri». Tommaso porta avanti questo pensiero fino al punto da vedere operante un particolare carisma, alla luce del Sal 103 che esalta la bellezza del mattino, ogni volta che l'uomo esce di casa per andare al suo quotidiano lavoro.

Se questo non bastasse per comprendere quanto egli veda i carismi operosi in tutta l'attività dell'uomo, Tommaso non teme di avanzare il giudizio che ritiene il

lavoro dei contadini e degli altri lavoratori manuali il più importante, perché senza i suoi frutti la Chiesa non potrebbe vivere, mentre i carismi dei contemplativi e dei sapienti le servono per essere più bella e vivere meglio.¹⁸ Per il grande teologo medievale, quindi, ogni uomo che intraprende al mattino gli impegni della sua giornata, lo fa dotato di un dono particolare dello Spirito Santo.

Nulla di più appropriato all'approfondimento dell'affermazione del Concilio che vede la Chiesa attiva nell'evangelizzazione là dove i fedeli comunicano agli altri la loro fede «con la vita e con la parola, nella famiglia, nel gruppo sociale cui appartengono e nell'ambito della professione che esercitano» (AG 21; EV1/1165). È in forza del carisma che anima il suo lavoro e i suoi quotidiani impegni di vita, infatti, che il credente fa della sua attività la trama sulla quale tessere la sua testimonianza della fede.

La sinodalità necessaria

Se il popolo di Dio è il soggetto collettivo responsabile dell'evangelizzazione, è ovvio pensare che al popolo di Dio nel suo insieme spetti il discernimento sulla forma che la Chiesa deve assumere per essere all'altezza di questo suo fondamentale compito. Per questo motivo papa Francesco ritiene che si debba prestare ascolto al *sensus fidei* del popolo credente e superare una separazione troppo rigida tra *Ecclesia docens* ed *Ecclesia discens*. Egli ne ricava la convinzione che «proprio il cammino della sinodalità è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio».¹⁹

Una prospettiva simile accende il problema della riforma della Chiesa in quelle sue strutture «che possono arrivare a condizionare un dinamismo evangelizzatore» (EG 24; EV29/2130). Questo di fatto sta accadendo, a mio giudizio, là dove le loro regole vengono a mortificare la possibilità della condivisione della responsabilità del discernimento tra pastori e fedeli.

Si veda come la normativa canonica attribuisca esclusivamente al vescovo, nella diocesi, e al parroco, nella parrocchia, il diritto e il dovere di qualsiasi decisione da prendere sulla vita della comunità, con la possibilità di consultare, se lo crede, il consiglio pastorale diocesano e, rispettivamente, quello parrocchiale. È ovviamente troppo poco perché tutti i molti e diversi carismi che lo Spirito dona ai fedeli possano convergere nel tracciare il cammino della Chiesa.

Così accade che i pastori della Chiesa debbano assumersi tutta la responsabilità di decidere anche su argomenti per i quali il sacramento dell'ordine ricevuto non li ha affatto dotati del necessario carisma. Non avendo quindi il prete e il vescovo, impegnati a tempo pieno nelle cose della Chiesa, i carismi con cui lo Spirito accompagna i fedeli laici negli impegni del loro lavoro, nell'esercizio di particolari responsabilità sociali e

politiche e nella vita familiare, accade a volte che le prese di posizione delle Chiese risultano «elementi estranei alla società in cui vivono», invece di essere capaci di «permearla e trasformarla» (AG 21; EV 1/1165; cf. GS 35).

Sarebbe utile ricordare la tradizione civile, che nel V secolo papa Celestino I e Leone Magno avevano fatto propria riguardo alla nomina dei vescovi e che Bonifacio VIII codificherà nelle *Regulae iuris*, assumendo anche per la Chiesa il principio «*Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*» («Ciò che riguarda tutti deve essere approvato da tutti»). Solo in seguito e gradualmente il principio sarà abbandonato, ma è significativo che Innocenzo III, per esempio, volesse presenti al concilio Lateranense IV i sovrani, in quanto idonei rappresentanti delle responsabilità dei laici nelle cose temporali, e che un decretalista importante dello stesso periodo, come Bernardo da Parma, affermasse che i fedeli laici coniugati, nel caso in cui un concilio dovesse affrontare questioni riguardanti il matrimonio, dovessero esservi invitati.²⁰

Una riforma della regolamentazione canonica degli attuali sinodi e consigli diocesani e dei consigli pastorali parrocchiali dovrebbe puntare non tanto a una condizione indistinta delle responsabilità, ma all'assunzione al livello decisionale delle capacità di discernimento di tutti i fedeli che, nell'esercizio delle loro specifiche competenze ed esperienze di vita, manifestano i diversi doni concessi dallo Spirito a beneficio della Chiesa. Tanto per portare un esempio, si pensi al campo della vita familiare, della politica e a quello dell'economia, anche nelle questioni dell'amministrazione dei beni della Chiesa.

Evangelizzazione e forma della Chiesa

Se l'evangelizzazione è il criterio fondamentale per discernere la forma che di tempo in tempo la Chiesa deve assumere nel vivere la sua missione nel mondo, tutte le diverse molteplici componenti della sua vita hanno bisogno di essere sottoposte al giudizio sul contributo che sono in grado di dare, o sugli ostacoli che possono provocare, perché nell'azione della Chiesa sia sempre altamente evidente che solo il Vangelo di Gesù e il desiderio di donarne al mondo la ricchezza la determina in tutto ciò che fa.

Per individuare il giusto atteggiamento che la Chiesa deve assumere nei confronti dei poteri civili, essa gode dell'insegnamento di Gesù, riassumibile nel celebre suo detto: «Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio»,²¹ una sorta di prima affermazione della radicale desacralizzazione del potere statale.

Ma è il dialogo di Gesù con Pilato a darci una specie di trattatello *in nuce* di teologia politica. Gesù, in nome del regno di Dio, sta inerme, in catene, di fronte a Pila-

to, il rappresentante dell'immenso potere dell'Impero romano. Egli, proprio in quanto, di fronte a Satana che intendeva offrirgli «tutti i regni del mondo e la loro gloria» (Mt 4,8), aveva rinunciato al suo potere, rivendica il suo superiore diritto di rendere testimonianza alla verità di Dio, al quale solo spetta il potere e il giudizio supremo su ogni potere umano.

Ne risulta una visione d'impressionante attualità per la Chiesa di oggi che, dopo aver esercitato in una parte del mondo, per un millennio, un vero potere sulla società civile, si ritrova di nuovo del tutto inerme di fronte ai grandi poteri mondani. I padri del Vaticano II ne hanno manifestato una chiara consapevolezza, dichiarandosi, allo stesso tempo, assolutamente privi di rimpianti. Nel messaggio finale ai governanti essi rendevano onore all'autorità e alla sovranità dei poteri civili, proponendo loro una sola «parola sacrosanta», cioè che «Dio solo è grande. Dio solo è il principio e la fine. Dio solo è la sorgente della vostra autorità e il fondamento delle vostre leggi» e pretendendo per la Chiesa solo «la libertà di credere e di predicare la sua fede, la libertà di amare il suo Dio e di servirlo, la libertà di vivere e di portare agli uomini il suo messaggio di vita».²²

Molte volte si ha la sensazione che la Chiesa abbia ancora bisogno di liberarsi dai residui di quella dottrina, ormai superata dal Concilio, per la quale il magistero cattolico, per volontà del Signore, dovrebbe essere riconosciuto da tutte le nazioni come l'unica istanza capace di attribuire legittimità morale alle leggi dello stato.

La cultura contemporanea, invece, è fortemente determinata dall'ideale di una società democraticamente governata, nella quale a tutti sia riconosciuto il diritto di far valere la propria proposta, cercando di raccogliere intorno a essa il consenso della maggioranza, e a nessuno debba essere riconosciuto il potere di legittimare o delegittimare le proposte altrui.²³

Ne consegue che ogni volta che la Chiesa avanza, o sembra avanzare, un tale suo preteso diritto, si ritrova essa delegittimata nella stessa sua missione della diffusione della fede, colpita dal sospetto che anche la sua opera di evangelizzazione tenda in realtà al riacquisto di quel potere che essa aveva esercitato prima della fine dell'*ancien régime*.

Se le esigenze dell'evangelizzazione sono il criterio fondamentale del discernimento della Chiesa sulla giusta forma con cui porsi nel mondo, è comprensibile che Francesco auspichi una Chiesa non più «preoccupata di essere il centro» e la metta in guardia dalla tentazione di «non essere umile, disinteressata e beata»: «Davanti ai mali o ai problemi della Chiesa è inutile cercare soluzioni in conservatorismi e fondamentalismi, nella restaurazione di condotte e forme superate che neppure culturalmente hanno capacità di essere significative».²⁴

L'atteggiamento umile e disinteressato nei confronti della società, oltre che per obbedienza al Vangelo, si impone oggi alla Chiesa perché il mondo contemporaneo ha bisogno di constatare che l'azione d'evangelizzazione della Chiesa non è opera di proselitismo, teso ad aggregare intorno a sé molti per raggiungere una presenza più imponente nella società.

Non si comunica il Vangelo per il bene della Chiesa, ma solo per il bene degli uomini, ai quali s'intende offrire una nuova proposta di vita e una speranza. In *Evangelii gaudium* 14 Francesco cita Benedetto XVI, per il quale «la Chiesa non fa proselitismo. Essa si sviluppa piuttosto *per attrazione*».²⁵

Nuove relazioni

Il problema della comunicazione della fede ai non credenti oggi non riguarda più solo uomini e popoli non ancora raggiunti dalla predicazione cristiana: anche dentro la comunità cristiana, della quale nessun battezzato può essere ritenuto estraneo, fino a che non sia egli stesso a chiedere di essere considerato tale, ci sono persone incerte nella loro adesione alla fede e altre che di fatto hanno abbandonato nella loro pratica di vita ogni riferimento alla fede e alla Chiesa.

L'atteggiamento tradizionale della Chiesa, ancora persistente in non pochi cristiani, è semplicemente quello della condanna. Il *Codice*, da un lato, insiste nel considerare membri della Chiesa tutti i battezzati, senza porsi la questione della persistenza di una loro convinzione personale di fede; da un altro lato, là dove s'intenda definire in maniera formale l'abbandono della fede, il *Codice* lo definisce brutalmente come un «delitto»: si tratta di soggetti da punire con la scomunica.

Il dato è considerato esclusivamente come un elemento oggettivo da colpire con una pena oggettiva. L'evento dell'abbandono della fede è, invece, un dato eminentemente soggettivo: il soggetto ha scelto da sé, liberamente, di abbandonare la comunione della fede e perciò la scomunica, che il *Codice* considera una «*poena medicinalis*» destinata alla conversione del reo, non potrà essere percepita come una punizione e, tanto meno, potrà esercitare sul suo spirito una qualche spinta al ripensamento e al ritorno alla fede.²⁶

La Chiesa dovrà, invece, domandarsi quale risonanza possa avere nei fedeli dubbiosi, in ricerca, o tentati di svincolarsi da essa, sentirsi posti sotto giudizio, invece d'essere accompagnati nelle loro inquietudini dall'amore della comunità cristiana.

Allo stesso tempo il credente non dovrebbe poter ritenere irrilevante, per la giusta stima che ha anche per il non credente, il fatto che la persona con cui egli si rapporta non gode, o non gode più, delle ricchezze della fede e della partecipazione alla vita della Chiesa. La riproposta della fede e della vita ecclesiale a chi ne è

sempre stato estraneo, o se ne è emarginato, resta un serio compito di ciascuno e di tutti i fedeli.

Di conseguenza la Chiesa nella sua veste pubblica, a partire dalle sue celebrazioni liturgiche, dovrà mostrarsi accogliente verso tutti e saper dire parole di rispetto e di proposta esplicita della fede ai molti che, in alcune particolari celebrazioni, come ai matrimoni e ai funerali, si rendono presenti, non per una loro partecipazione personale alla fede che vi si professa e vi si celebra, ma per la relazione che li lega agli sposi o al defunto e alla sua famiglia.

La buona tradizione pastorale delle parrocchie, inoltre, ben conosce infinite iniziative di carattere culturale, sociale e ricreativo, capaci di creare grandi spazi di fraternità che, se vengono offerti non solo ai partecipanti abituali alla vita parrocchiale, ma a tutti, con una particolare attenzione alle persone di altra religione o non credenti, diventano luoghi di comunicazione ampia di molti aspetti della vita con i quali s'intreccia l'esperienza della fede e della sua comunicazione a coloro che non la condividono.

Solo il superamento di una tradizione di discriminazione da sostituire con una prassi di fraternità e accoglienza può dare alla Chiesa il suo autentico volto, dal quale traspaia il mistero della salvezza portato da Gesù Cristo al mondo.

Chiesa povera

Se la Chiesa oggi s'interroga sulla sua missione nel mondo d'oggi e sulla forma da assumere per esserne all'altezza, la ricerca di discernere la volontà del Signore la conduce anche, *last but not least*, a ripensare il problema della povertà evangelica, caratteristica eminente della «*apostolica vivendi forma*», come condizione fondamentale dell'efficacia della sua missione.

Fa impressione riascoltare, pur riconoscendo che il livello di drammaticità della situazione dei primi anni del Cinquecento era più alto di quello di oggi, l'accorato appello rivolto ai padri conciliari da Egidio da Viterbo nel discorso d'inaugurazione del concilio Lateranense V (3 maggio 1512): «Se con questo concilio o in altra maniera non imporremo un limite ai nostri costumi, se non costringeremo la nostra avidità di beni terreni, fonte di tutti i mali, a cedere all'amore delle cose divine, è finita per la repubblica cristiana, è finita con la fede».²⁷

Chi pensasse che problemi di questo genere non esistano più nella Chiesa di oggi, dovrebbe rileggersi ciò che, durante il concilio Vaticano II, 452 anni dopo, cinquecento dei padri conciliari scrivevano a Paolo VI, deplorando che nel vigente stile di vita della Chiesa non brilli l'ideale della povertà evangelica: «Il rovesciamento ormai s'impone (...) per la stessa possibilità di sopravvivenza storica dello spirito cristiano (...) È l'ateismo contemporaneo, in ultima istanza, che pone or-

mai in termini categorici per il cristianesimo e per la Chiesa la necessità di vivere oggi sino in fondo il mistero della povertà evangelica». ²⁸ «Per questo – afferma papa Francesco – desidero una Chiesa povera per i poveri» (EG 198; EV 29/2304).

San Paolo attribuisce la straordinaria efficacia della sua opera di evangelizzazione non certamente alla ricchezza di mezzi a sua disposizione, né al prestigio che egli potesse raggiungere nella società, ma alla povertà e debolezza della sua persona e della sua opera: «Quando sono debole, è allora che sono forte», perché «quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti». ²⁹

È solo da questa visione chiara e netta del giudizio di Dio sulle cose del mondo che la Chiesa può ricavare i criteri di un buon discernimento sulla sua forma, nell'aspirazione a potersi presentare sempre al mondo non oscurando, ma facendo brillare la bellezza del messaggio evangelico.

Severino Dianich

¹ FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno nazionale della Chiesa italiana*, 10.11.2015; *Regno-att.* 10, 2015, 694.

² Se ne è occupato recentemente un convegno di studi dell'Università Urbaniana, sotto il titolo: «“Questo tempo non sapete valutarlo?” (Lc 12,57). Il discernimento» (13-15.3.2017). Gli atti sono in corso di stampa.

³ Cf. gli atti del seminario organizzato da *La Civiltà Cattolica* nell'autunno del 2015 in A. SPADARO, C.M. GALLI (a cura di), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016.

⁴ Assieme a Serena Noceti io stesso ho pubblicato un'ampia trattazione della tematica ecclesiologicala in *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia ³2015.

⁵ PIO XI, lettera enciclica *Ubi arcano Dei consilio* sulla questione romana, 23.12.1922; *EE* 5/38.

⁶ S. DIANICH, *Chiesa estroversa. Una ricerca sulla svolta dell'ecclesiologia contemporanea*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1987.

⁷ G. RUGGERI, «La teologia dei “segni dei tempi”: acquisizioni e compiti», in G. CANOBBIO (a cura di), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 33-77.

⁸ Fu, nella prima metà del Novecento, una linea interpretativa molto condivisa, quella che considerava la «*plantatio Ecclesiae*» come lo scopo della missione, da considerarsi raggiunto quando in un popolo venisse costituita stabilmente l'istituzione ecclesiastica con la sua gerarchia. In questo quadro ancora nel 1958, in un suo saggio, peraltro egregio, sulla teologia delle missioni, Danilo Catarzi poteva far propria la previsione che l'attività missionaria era destinata a concludersi «in un tempo relativamente breve» (*Teologia delle missioni estere*, ISME, Parma 1958, 334).

⁹ Dieci anni dopo il Concilio, Paolo VI riprendeva nella *Evangelii nuntiandi* l'argomento in tutta la sua ampiezza, anche se il contesto lo costringeva soprattutto a dipanare il nodo critico, che in quegli anni si stava stringendo intorno ai rapporti fra le attività missionarie e il colonialismo e intorno al difficile equilibrio fra la proposta della fede, le opere sociali e caritative e l'impegno politico.

¹⁰ «Prefazione» al *Codice di diritto canonico*, Unione editori cattolici italiani, Roma 1983, 53.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Redemptoris missio* circa la permanente validità del mandato missionario, 7.12.1990: «L'attività missionaria *ad gentes*, essendo diversa dalla cura pastorale dei fedeli e dalla nuova evangelizzazione dei non praticanti, si esercita in territori e presso gruppi umani ben delimitati», n. 37; *EV* 12/620.

¹² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia durante la santa messa a Le Bourget*, Parigi, 1.6.1980; *Atto europeistico a Santiago de Compostela. Discorso*, 9.11.1982. È anche significativo che papa Benedetto non abbia pensato di consegnare, dal punto di vista istituzionale, il compito della «nuova evangelizzazione» alla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, ma a un nuovo apposito dicastero istituito nel 2013 con il nome di Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione.

¹³ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (LG), 21.11.1964, n. 17; *EV* 1/327. Cf. inoltre LG 33. 35 (*EV* 1/368-371 e 374-377); decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes* (AG), 7.12.1965, nn. 15, 20 e 21 (*EV* 1/1126-1134, 1155-1162 e 1163-1165); decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem* (AA), 18.11.1965, n. 6; *EV* 1/933-936.

¹⁴ Eusebio da Cesarea testimonia che già nella prima metà del IV secolo coloro che «lasciato il loro paese, partivano per compiere la loro missione evangelica» (*Storia ecclesiastica* 3,37; *PG* 20, 293) erano fedeli laici, mentre il compito dei pastori, una volta create le nuove comunità cristiane, era quello di guidarle nella crescita della loro fede.

¹⁵ J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier Montaigne, Paris 1947 (ed. orig. 1936), 299.

¹⁶ Jacques Maritain (*La Chiesa del Cristo*, Morcelliana, Brescia 1977, 26, 152-157) pensava che la Chiesa in quanto tale fosse all'opera solo nelle definizioni infallibili del magistero, nella celebrazione dei sacramenti e nella vita dei santi canonizzati. Karl Rahner (*Grundstrukturen im heutigen Verhältnis der Kirche zur Welt in Handbuch der Pastoraltheologie* II/2, Herder, Freiburg Basel Wien 1965, 203-267) definiva *christlich* ma non *kirchlich* (cristiana ma non ecclesiale) l'azione dei laici nel mondo. Cf. una discussione più ampia del tema in S. DIANICH, *Ecclesiologia. Questioni di metodo e una proposta*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 30-34.

¹⁷ 1a 2ae q. 68 4 c.

¹⁸ *In Rom* 12, *lectio* 2; *In 1Cor* 12, *lectio* 1 e *lectio* 3.

¹⁹ FRANCESCO, *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi*, 17.10.2015; *Regno-doc.* 37, 2015, 13. Cf. Id., esortazione apostolica *Evangelii gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24.11.2013, n. 171; *EV* 29/2277.

²⁰ O. CONDORELLI, «*Quod omnes tangit debet ab omnibus approbari*. Note sull'origine e sull'utilizzazione del principio tra medioevo e prima età moderna», in *Ius canonicum* 53(2013) 105, 101-127.

²¹ Mc 1217; cf. Mt 22,15-22; Lc 20,20-26.

²² VATICANO II, *Messaggi del Concilio all'umanità*, 8.12.1965: *AAS* 58(1966), 8-18; *EV* 1/482*.484.

²³ Ancora poco prima del Concilio, un eminente studioso cattolico come Pietro Pavan riteneva che il criterio della maggioranza non si dovrebbe poter applicare nel campo dei principi d'ordine morale, che sono assoluti, universali, eterni. (P. PAVAN, *La democrazia e le sue ragioni*, Studium, Roma 1958, 34s). Cf. S. DIANICH, «Sulle condizioni di dicibilità del Vangelo in una società democratica», in *Diritto e teologia. ecclesiologia e canonistica per una riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2015, 309-324.

²⁴ FRANCESCO, *Discorso ai rappresentanti del V Convegno; Regno-att.* 10, 2015, 692.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Omelia nella santa messa d'inaugurazione della V Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario «La Aparecida»*, 13.5.2007, *AAS* 99 (2007), 437.

²⁶ Cann. 1041 §2; 1184 §1; 1312 §1; 1331 §1; 1364 §1.

²⁷ EGIDIO DA VITERBO, *Orazioni per il concilio Lateranense V. Convegno internazionale (Viterbo 22-23.9.2012 - Roma 26-29.9.2012)*, a cura di F. TRONCARELLI, G. TRONCARELLI e M.P. SACI, Centro culturale agostiniano, Roma 2012, 30. 37-38.

²⁸ «Appunti sul tema della povertà nella Chiesa. Rapporto presentato a Paolo VI il 19 novembre 1964», in G. LERCARO *Per la forza dello Spirito: discorsi conciliari*, EDB, Bologna 2014, 157-170.

²⁹ 2Cor 12,10 e 1Cor 1,27.