

Seminario CATI 11 e 12 dicembre 2020
on-line su piattaforma Zoom

“Riforma della chiesa”

PROGRAMMA

Venerdì 11

- ore 15,00 Introduzione *Giacomo Canobbio*
Presentazione del lavoro sull'ambito **Povertà** *Simone Morandini*
Intervento del discussant *Simona Segoloni*
Confronto tra i partecipanti
- ore 16,40 Pausa
- ore 17,00 Presentazione del lavoro sull'ambito **Potere** *Lucia Vantini*
Intervento del discussant *Martino Mortola*
Confronto tra i partecipanti
- ore 18,30 Termine della sessione di lavoro

Sabato 12

- ore 9,00 Presentazione del lavoro sull'ambito **Dialogo** *Severino Bussino*
Intervento del discussant *Francesco Zaccaria*
Confronto tra i partecipanti
- ore 10,30 Pausa
- ore 10,45 Reazione sul percorso fatto *Serena Noceti*
Conclusione *Giacomo Canobbio*
- ore 11,30 Termine dei lavori

CATI: Riforma della Chiesa

Gruppo di lavoro su “Riforma e povertà”

(AICA, AMII, ATISM)

1. Introduzione

Parlare di riforma della chiesa significa riferirsi ad una realtà che necessariamente esige una **testimonianza lineare e concreta di povertà**: non meri aggiustamenti puntuali, ma spostamenti forti e radicali. Si tratta, cioè, di realizzare una conversione che liberi la comunità ecclesiale dall'autocentratura e dal ripiegamento su di sé per farla invece chiesa per i poveri, ma soprattutto con i poveri. L'ampiezza dell'istanza lascia certo comprendere la gradualità con cui essa potrà realizzarsi; ciò non attenua però l'esigenza di una tempestiva risposta ad essa, né di una riflessione teologica che la esplori e la chiarifichi.

In tale direzione va la riflessione del **gruppo** formato da AICA (Stefano Borghi, Salvatore Currò, Francesco Zaccaria), AMII (Antonio Escudero Cabello, Gian Matteo Roggio) ed ATISM (Luigi Mariano Guzzo, Simone Morandini, Antonio Sacco, Pierpaolo Simonini), coordinato da Simone Morandini. Abbiamo lavorato in un tempo - quello della pandemia da COVID-19 - che porta in sé un forte invito al cambiamento, alla condivisione, alla ricomprensione dell'esperienza di fede e ecclesiale. Il testo qui presentato raccoglie, dunque, il frutto di una ricerca realizzata in diversi incontri online, nella stimolante condivisione di contributi elaborati dai singoli partecipanti e nel vivace dialogo da essi attivato.

Il percorso muove da un breve excursus sulla **povertà**, come sfida dell'oggi e sulle categorie etico-sociali per farvi fronte (in primo luogo la giustizia); si allarga poi ad un'essenziale **memoria** di alcuni momenti in cui il rapporto tra riforma ecclesiale e povertà è apparso decisivo, fino alla forte sottolineatura fattane da papa Francesco; si dispiega quindi in un'esplorazione di alcune istanze in cui prende forma l'**essere chiesa con/per i poveri - sul piano della riflessione teologico e dell'azione pastorale, ma anche su quello giuridico**; si conclude infine con una messa a fuoco specifica sulla **sinodalità**, quale condizione imprescindibile per una giusta istanza di riforma.

Il metodo di lavoro assume quindi la prospettiva della circolarità ermeneutica, tra momenti induttivi e deduttivi, integrando lettura dei segni dei tempi, riferimento agli orizzonti teorici e ritorno alle pratiche ecclesiali da riformare. Sappiamo bene che ogni considerazione della povertà è sempre anche carica di teoria (e quindi, per la teologia, modulata dalla memoria di Colui che per noi si è fatto povero, Parola che sta all'origine di ogni dire credente).

2. Povertà e giustizia

Il **fenomeno povertà** non è semplice; molti potrebbero essere gli approcci ad esso, ad evidenziare la multidimensionalità di una realtà che raccoglie fattori economici socio-politici, personali, ambientali... C'è una povertà (talvolta drammatica) di acqua e di cibo, di beni e servizi, ma - non meno importante, specie nelle società complesse - una povertà educativa e culturale, così come una povertà di relazioni (interpersonali, sociali, ecologiche) e di spiritualità. Un intreccio di fattori, spesso interconnessi, che mettono a rischio quelle *capabilities* che consentono all'umano di fiorire in pienezza (per riprendere il linguaggio introdotto da Amartya Sen e Martha Nussbaum), accentuandone invece la fragilità, la vulnerabilità e l'esposizione al rischio. Lo stesso tempo della *pandemia* - con le relative misure di contrasto - ha, del resto, evidenziato uno stretto legame coi diversi volti della povertà: restare a casa ha avuto un significato ben diverso quando essa è una

dimora precaria, magari neppure in grado di garantire un minimo di igiene; oneroso è stato d'altra parte il restare a casa anche per chi vive una povertà di relazioni.

Tale complessità va di pari passo con l'esigenza di uno **sguardo articolato** sulla stessa povertà: da un lato, essa va apprezzata in quanto realtà antropologica, nella misura in cui rivela l'essere umano come soggetto mancante e bisognoso di altro e di altri. Importante, in tal senso, prendere le distanze dal misconoscimento del significato della povertà operato da un'antropologia economica ampiamente diffusa, dalla sua riduzione a figura meramente negativa, segnata da un forte stigma sociale che al povero non riconosce dignità alcuna. Dall'altro, però, occorre rilevare quanto pesantemente la stessa vita in povertà – quando non è frutto di libera scelta - possa condizionare l'umana esistenza, per la quale viene spesso a costituire un elemento di disintegrazione, limitante, frustrante, talvolta distruttivo.

Ecco, allora, che di fronte a tale povertà disumanizzante andrà sottolineata con forza l'istanza della **giustizia**, virtù qualificante per l'essere umano e ancor più per il credente, che vi coglie una delle dimensioni qualificanti dell'annuncio biblico. Alcune parole aiutano ad articolare tale nozione, evidenziandone risvolti specifici; in primo luogo l'*equità*, come esigenza di superare quella disegualianza – nella disponibilità di beni, nelle opportunità di vita, nei rischi cui si è esposti - che frammenta il tessuto sociale. Dall'altro, la *reciprocità*, intesa come esigenza di un tessuto di relazioni e di comportamenti che sostengano e rafforzino l'umanità di tutti i soggetti coinvolti. Ancora, la *sostenibilità*, declinazione della giustizia in chiave intergenerazionale, come custodia della realtà ambientale, economica, sociale anche per coloro che dopo di noi abiteranno questo pianeta.

Una prospettiva articolata, in cui trova espressione un approccio morale e politico che salda l'attenzione per ogni persona con un riferimento qualificante al **bene comune**, quale orizzonte dell'agire sociale. L'azione per la giustizia esprime allora ad un tempo il concreto riconoscimento della pari dignità di tutti gli esseri umani, a partire dai poveri, e la percezione della fitta rete di legami in cui essi sono coinvolti.

3. Memoria

Il tema della povertà ha più volte incrociato nel corso della storia quello della riforma della Chiesa, come richiamo ad un'autenticità dello stile di vita cristiano, a imitazione di Cristo, e come cura nei confronti delle persone concretamente povere. Basti ricordare l'esperienza di **Francesco d'Assisi**: non solo “dimostrava di amare intensamente i poveri” e “si spogliava per rivestire i poveri”, ma giunto davanti alla basilica di San Pietro “ritenendosi uno di essi, mangiò con loro avidamente”; una figura che incarna in modo paradigmatico la convergenza delle due istanze di povertà della Chiesa. In lui, come in tante altre figure riformatrici, il riferimento alla povertà evangelica si intreccia spesso con una percezione dell'immagine di Cristo presente nel povero, ma anche col richiamo ad una gioiosa essenzialità nell'uso dei beni: elementi che permangono, pur nella varietà delle forme in cui tali istanze trovano espressione¹.

Tale esigenza si ripresenterà nitida in **Giovanni XXIII** che ad un mese dall'apertura di Concilio parlerà di “la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri”². Più volte il **Concilio** ritornerà sul tema della povertà, sottolineando, specie in relazione alla sequela ed alla vita religiosa, la realtà della povertà di Cristo (LG nn.8; 41-42; 46; PC nn. 1; 13) ma anche la necessità di un'attenzione specifica per i poveri (LG n.23; AA n.8; GS n.23), “la cui evangelizzazione è indicata come segno dell'opera messianica” (PO n. 6).

¹ Una documentata rassegna in D.Menozzi, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, Queriniana, Brescia 1980.

² Giovanni XXII, *Radiomessaggio La grande aspettazione ai fedeli cristiani di tutto il mondo un mese prima dell'inizio del Concilio ecumenico*, 11.9.1962, AAS 54 (1962), pp.678-685.

In prospettiva diversa si colloca invece l'importante considerazione del rapporto tra riforma e povertà che caratterizza il n.6 del decreto *Unitatis Redintegratio*: “*Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, qua humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget*”. L'uso del verbo *indiget* sottolinea il bisogno di riforma della stessa istituzione ecclesiale, mentre l'uso dei termini *perennem* e *perpetuo* la qualifica come realtà non occasionale, ma costitutiva dell'essere stesso della chiesa; tale istanza poi - prosegue il testo - interessa sia i *mores* che l'*ecclesiastica disciplina*, ma anche il modo di enunziare la fede. L'intero decreto evidenzia, del resto, la nitida percezione di uno scarto tra la pienezza del dono di Dio e la parzialità dei vissuti ecclesiali in cui esso viene accolto (UR n.4), invitando ad un movimento che raccolga in uno sia la conversione del cuore che la riforma strutturale (UR nn.6-7). Lo stesso uso del *subsistit* in luogo dell'*est* per qualificare il rapporto tra *Ecclesia Christi* e Chiesa Cattolica Romana (UR n.4, che riprende LG n.8) evidenzia la non coincidenza tra le due realtà, così come non coincidente è la chiesa col Regno di Dio nella sua piena manifestazione (LG n.3). Il Concilio parla cioè di una chiesa che è popolo di Dio in cammino, germe del Regno, chiamato ad una fedeltà peregrinante ad esso - e non sua attuale piena realizzazione. Nella percezione di tale scarto si apre lo spazio per quella che il movimento ecumenico aveva indicato come *rivoluzione copernicana*: le chiese sono invitate a superare la centratura su di sé, per orientarsi invece dinamicamente alla comune conversione a Cristo, unico centro attorno al quale tutto ruota³.

Tale esigenza di riforma prenderà il volto di un riferimento alla povertà nella sua dimensione più concreta nel **Patto delle Catacombe**, siglato il 16 novembre 1965 da una quarantina di padri, mentre l'assise conciliare volgeva alla fine⁴. In esso si impegnavano a “vivere come vive ordinariamente la nostra popolazione”, a rinunciare “per sempre all'apparenza e alla realtà della nostra ricchezza”, a rifiutare “di essere chiamati con nomi e titoli che significano grandezza e potere, ad evitare “quello che può sembrare un conferimento di privilegi o priorità”, a privilegiare il servizio a “persone e gruppi (...) economicamente deboli”, a “trasformare le opere di ‘beneficenza’ in opere sociali fondate sulla carità e sulla giustizia”, a promuovere lo sviluppo di “leggi, strutture e istituzioni sociali necessarie alla giustizia, all'uguaglianza e allo sviluppo armonio e totale dell'uomo tutto in tutti gli uomini”.

Sono istanze che dopo il Concilio troveranno recezione nella teologia politica europea e nella Black Theology, così come nella riflessione africana ed asiatica, ma in particolare nella **teologia della liberazione latinoamericana**. Essa sottolineerà con forza la densità teologica e storica del povero e l'esigenza di giustizia, con una intensità che troverà pure risonanze nella riflessione del CELAM, a partire dalle Conferenze di Medellin (1969) e Puebla (1979). Un recente esplicito riferimento ad esse risuona, poi, nel “**nuovo patto delle catacombe per la casa comune**. Per una chiesa povera e serva, profetica e samaritana”, firmato il 20 ottobre 2019 – come il precedente, alle catacombe di Santa Domitilla - in occasione del sinodo sull'Amazzonia⁵. Vi compare un forte collegamento tra l'opzione preferenziale per i poveri ed il loro diritto a essere protagonisti nella chiesa, tra uno stile di vita gioiosamente sobrio “semplice e solidale con coloro che hanno poco o niente” e la cura della casa comune in orizzonte di ecologia integrale; vi compare al contempo un significativo riferimento ad una pratica di sinodalità che interessi “tutto quello che riguarda il governo delle comunità”.

Tale testo esprime bene la recezione di alcune componenti qualificanti del magistero di **papa Francesco**, che, mentre riprende nel discorso ai partecipanti al Convegno Ecclesiale Firenze 2015 l'esigenza di una chiesa “*semper reformanda*”, invita a farlo coltivando “una chiesa povera per i poveri”. Egli bada pure a sottolineare come questo non sia “un programma liberale, ma un programma radicale perché significa un ritorno alle radici. Il riandare alle origini non è

³ Il riferimento è alla III Assemblea (Lund 1952) della Commissione Fede e Costituzione del Consiglio Ecumenico delle Chiese: i materiali in S.Rosso, E.Turco (a cura), *Enchiridion Oecumenicum 6. Fede e Costituzione. Conferenze mondiali 1927-1993*, EDB, Bologna 2005, pp.639-909.

⁴ Il testo in D.Menzozi, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, pp.248-250.

⁵ *RegnoDoc* 19/2019, 581-582.

ripiegamento sul passato ma è forza per un inizio coraggioso rivolto al domani. È la rivoluzione della tenerezza e dell'amore" (*Lettera a Juan Carron*, 21 dicembre 2016). Ma è soprattutto nell'esortazione *Evangelii Gaudium* che – in particolare ai nn.198-200 – egli richiama la necessità di uno sguardo attento alle implicazioni dell'opzione per i poveri. Potremmo così sintetizzare tale prospettiva: 1) la povertà è categoria teologica, "prima che" culturale, sociologica, politica o filosofica: una prospettiva sintetica di comprensione che non elimina, ma assume criticamente, tutte le altre; 2) l'opzione per i poveri tocca la vita dei credenti, la loro emotività, ossia la qualità del loro sguardo sul mondo, secondo la qualità del sentire di Gesù (Fil 2,5); 3) la prospettiva è di una chiesa "povera", della quale i poveri sono anzi tutto maestri: c'è una evangelizzazione circolare che supera la polarizzazione di soggetto e oggetto (per quanto i due termini valgano a definire l'asimmetria dei momenti di ciascuna relazione), costituendo ciascuno quale soggetto e oggetto di evangelizzazione; 4) c'è una povertà religiosa e spirituale, che merita l'attenzione della Chiesa; 5) la messa al centro del povero nell'esperienza ecclesiale esige oggi "nuove strade".

Sono solo alcuni passaggi salienti di una memoria ecclesiale che - come accennato - collega la *riforma ecclesiale* alla realtà della povertà, secondo prospettive anche diverse. Se, da un lato, infatti, l'opzione per i poveri domanda pratiche di concreta attenzione e vicinanza alle situazioni di bisogno, dall'altro la povertà interpella l'essere stesso della chiesa, ricordandole la sua stessa condizione ed invitandola alla riforma. Accogliere e recepire teologicamente tali istanze nel segno della convergenza è essenziale per il percorso di riflessione in atto, ma soprattutto per la riforma di una chiesa che voglia esistere in forma coerente col Vangelo che testimonia.

4. Sognare una chiesa con/per/dei i poveri

Per far fronte a tale sfida la riflessione del gruppo ha preso le mosse da alcuni orizzonti di riferimento, entro i quali sono stati collocati alcuni approfondimenti più specificamente ecclesiologici e teologico-pastorali.

a. *Orizzonti*

In primo luogo, l'assunzione di uno **sguardo contemplativo sulla povertà**, nell'ottica delle Beatitudini, attento a percepire lo scandalo dell'indigenza, ma anche la densità teologica ed il magistero del povero. Si tratta, cioè di imparare ad ascoltare il grido del povero, nel suo intreccio con quello della terra (*Laudato Si'*, n. 49), valorizzandone la *diakonia* profetica, che illumina la stessa condizione umana ed evidenzia al contempo le contraddizioni di una forma sociale. Ciò consente – ed è la seconda dimensione – di elaborare un pensiero ed una pratica tesi a riscoprire quella **solidarietà e fraternità originarie** che informano anche la categoria conciliare di famiglia umana, così centrale in *Gaudium et Spes*. In tale prospettiva si passa – per usare uno slogan – dalla centratura sull'individuo singolo ad un'antropologia del *condividuo*, istituito nella condivisione e nella mutua dipendenza da altri e co-responsabile nei loro confronti: un approccio che pone al centro le reti di legami e relazioni in cui siamo immersi e le pratiche di cura nei confronti dei soggetti più fragili. Proprio anche tali **pratiche** – è l'ultima sottolineatura – vanno a loro volta colte **come luogo teologico**: la stessa ortoprassi di solidarietà e prossimità al povero diviene spazio rivelativo della forza trasformatrice di un annuncio, a costituire un articolato circolo ermeneutico con la contemplazione e la riflessione.

b. *Due riferimenti biblici, per due direzioni d'azione*

Tali orizzonti interpellano la stessa identità ecclesiale, che alla loro luce andrà ridisegnata, per coltivare una realtà che sia davvero per e con i poveri. In gioco è la risposta alla propria vocazione da parte di una comunità che si sa *in statu viatoris*: lo sguardo giovanneo su un'identità che non è ancora rivelata nella sua pienezza (1Gv 3,2) interessa anche l'essere della comunità ecclesiale, chiamata quindi ad una fedeltà al futuro che la muove alla riforma.

Due riferimenti biblici si impongono con particolare forza, evocando due direzioni qualificanti anche per l'agire pastorale. Il primo è quello dell'**annuncio del Regno ai poveri** (Lc. 4, 18), espresso in una beatitudine che ad esso li associa strettamente (Lc. 6, 10; Mt.5,3), rimandando alla stessa pratica di Gesù che cura i malati e sfama chi è senza pane. Tale testimonianza ad un Dio che rovescia i potenti dai troni ed innalza gli umili – riprendendo la prospettiva del canto di Maria (Lc. 1, 47-55) – interpella una **chiesa** chiamata essa stessa a farsi **serva del Regno** veniente, sapendosi al contempo decentrata rispetto ad esso.

La prassi ecclesiale ha da sempre accolto tale istanza, nella concreta attenzione alla realtà del povero, nella cura del suo vissuto ed anche nella sua condivisione, ma anche in una riflessione tesa a pensare la giustizia quale elemento qualificante della vita comune. In tale duplice approccio emerge in tutta la sua forza l'**amore**, come realtà che va aldilà della stessa reciprocità della giustizia ed al contempo la sostiene e la anima. Si disegna qui una duplice esigenza cui la Caritas da un lato e la Dottrina Sociale della Chiesa dall'altro offrono oggi significative espressioni istituzionali; impossibile, però, ridurre ad esse la forza di un'interpellazione che interessa l'essere stesso di una chiesa che voglia davvero essere per i poveri, chiamandola ad un pensiero più penetrante e ad una testimonianza più incisiva. La stessa disponibilità di beni della comunità ecclesiale dovrà sempre lasciarsi interrogare dall'attenzione per i soggetti più fragili, a disegnare la figura di una chiesa che ha nella povertà un concreto riferimento spirituale.

L'esigenza di fedeltà a tale plesso di istanze rischierebbe, però, di declinarsi in forme unilaterali se dimenticasse l'altra valenza del rapporto tra Regno e povertà. Essa, infatti, domanda anche una valorizzazione della **sogettività del povero**, quale portatore di significati evangelici e lui stesso evangelizzatore - all'interno di una comunità che ha dunque bisogno di ascoltare e accogliere una pluralità di voci. Tale indicazione viene tra l'altro ad intrecciarsi col secondo plesso di riferimenti biblici: quello della **kenosi**, che Paolo esprime nella memoria del Signore fattosi povero per farci ricchi (2Cor. 8,9). Essa rimanda, quindi, alla figura di una chiesa che – come lo stesso Paolo - sa **farsi tutto a tutti** (1Cor.9, 19-23), in parole e pratiche. Immagine e modello concreto per la Chiesa e per il cristiano che entrano in tale dinamismo di identificazione con il povero è Maria di Nazaret, con la testimonianza suggestiva e luminosa che l'umiltà e la tenerezza non sono virtù dei deboli, ma dei forti (*Evangelii gaudium* 288), presentando uno *stile mariano*, perché lo slancio dell'azione mostri la potenza dello Spirito, la radicalità dell'accoglienza e l'orientamento della comunione piena.

Non si tratta qui di vedere nella comunità ecclesiale una realtà proteiforme, priva di una propria struttura, ma di valorizzarne piuttosto il costitutivo bisogno di **ascoltare e recepire** – pur naturalmente nella mediazione di un'interpretazione critica - quanto il mondo le offre, per ridire l'Evangelo, secondo l'indicazione del n.44 di *Gaudium et Spes*. Si tratta di un'esigenza ricca di implicazioni: occorre una forma ecclesiale in grado di fare dell'ascolto un riferimento essenziale e di praticarlo in una pluralità di ambiti, imparando in essi ad articolare il linguaggio della vita di uomini e donne, a partire dai poveri. Importante in tal senso ascoltare la creatività della pietà popolare, ma anche lasciarsi arricchire ed interpellare dai valori e dalle esperienze delle diverse culture, in una dinamica che può declinarsi come inculturazione o anche come dialogo interculturale. L'enciclica *Laudato Si'*, poi, mostra tutta la fecondità di un ascolto attento del linguaggio dell'ecologia integrale, come opportunità per ridire il Vangelo nel tempo dell'Antropocene.

c. *Un nodo di convergenza*

Le due prospettive appena delineate trovano un punto di convergenza nell'esigenza di superare una forma di **dualismo ecclesiologico**. In numerose situazioni, infatti, tra chi evangelizza e chi è evangelizzato vi sono dinamiche di comunicazione – e prima ancora di relazione – multidirezionali ed occorre accogliere e pensare tale complessità. In tale prospettiva emergerà allora una chiesa che sa praticare un'**evangelizzazione recettiva**, attenta a scoprire nella storia e nelle storie di uomini e donne – dei poveri, in primo luogo - le tracce del Regno veniente, per leggerle

nella luce della Parola e lasciarsi interpellare da esse. Una Chiesa che sappia quindi **nascere e rinascere** dalle case, dai luoghi decentrati, da gesti di solidarietà e di accoglienza, dalla periferia, a riscoprire Scrittura, dogma e liturgia come realtà che dicono di un evento che abita al cuore della vita. Si tratta cioè di disegnare cammini comuni nello spazio dell'umano, a valorizzare una comprensione della **sinodalità** anche nel suo significato strettamente etimologico (che rimanda quindi ad una comprensione che non può essere esclusivamente intraecclesiale).

5. La forma di una chiesa con/per/dei i poveri

È chiaro che le prospettive fin qui evocate non interessano solo specifiche pratiche della comunità ecclesiale. In esse, infatti, è sempre in gioco anche la sua stessa identità e tali istanze devono tradursi anche in strutture che consentano loro di esprimersi nel tempo e nella storia, in pratiche corrispondenti. Ecco, allora, delinearsi **tre** linee, che senza certo esaurire l'esigenza di riforma, sono indubbiamente essenziali per essa.

a. I beni di una chiesa povera

Un primo concretissimo dato riguarda la gestione dei beni di una chiesa povera, che deve essere chiaramente finalizzata all'essenziale - all'annuncio dell'Evangelo, al sostegno dei poveri ed alla cura della casa comune. Si tratta di una sfida complessa e delicata, ma alcuni ambiti possono essere segnalati, a mo' di esemplificazione certo non esaustiva:

- un gusto per l'essenzialità, che rifiuta inutili sfarzi
- una cura del patrimonio edilizio attenta alle esigenze dei più bisognosi
- una gestione del patrimonio fondiario coerente con chiari obiettivi di sostenibilità
- un rigoroso e trasparente orientamento etico degli investimenti, attento al loro impatto sociale ed ambientale ed alla promozione delle *capabilities* dei più svantaggiati.

b. Diritto per una chiesa povera

Una seconda prospettiva esige di operare sul piano giuridico: non si dà riforma della Chiesa come istituzione senza che vi sia coinvolta anche la dimensione giuridica. Se, infatti, la Chiesa è istituzione sociale, ad essa appartiene anche una dimensione normativa, espressa in un corpo di regole che ne disciplinano il funzionamento e che, in questi due millenni, hanno assunto storicamente diverse forme, fino ad arrivare alla "codificazione". Nel momento in cui vi emergono discrepanze, però, nel momento in cui si esprime un'esigenza di rinnovamento, lo stesso papa Francesco⁶ evidenzia la necessità di un'opera interpretativa *de iure condendo*, che ricentri l'istituzione ecclesiale al suo fine fondamentale, la *salus animarum*.

Ciò non significa, però, sognare una chiesa povera di diritto, ma piuttosto una chiesa che sappia declinarsi - anche giuridicamente - come povera. Si tratta, cioè, di coltivare, un diritto il cui esercizio non lo renda strumento di potere, ma piuttosto limite ad esso; un diritto di pace e non di guerra, orientato alla promozione e alla difesa della dignità che tutti accomuna, così come alla responsabilità per la casa comune. Un diritto che orienti ad una dimensione egualitaria in una comunità ecclesiale certo caratterizzata dalla presenza di status differenziati. L'ordinamento canonico attuale, dove i laici sono relegati ad un ruolo "consultivo" nei processi decisionali, non ha

⁶ Così papa Francesco in *Evangelii Gaudium*: «Nel suo costante discernimento, la Chiesa può anche giungere a riconoscere consuetudini proprie non direttamente legate al nucleo del Vangelo, alcune molto radicate nel corso della storia, che oggi ormai non sono più interpretate allo stesso modo e il cui messaggio non è di solito percepito adeguatamente. Possono essere belle, però ora non rendono lo stesso servizio in ordine alla trasmissione del Vangelo. Non abbiamo paura di rivederle. Allo stesso modo, ci sono norme o precetti ecclesiali che possono essere stati molto efficaci in altre epoche, ma che non hanno più la stessa forza educativa come canali di vita», Francesco, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, Città del Vaticano, 24 novembre 2013, n.43, in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

però ancora assunto la virata costituzionale del concilio Vaticano II e impellente è l'esigenza di una riforma in tale ambito. Essa rimanda, del resto, anche a quella stessa **giustizia** che abbiamo visto strettamente associata al tema del Regno: è in gioco quell'**eguaglianza fondamentale dei battezzati** che – a monte delle distinzioni legate a carismi e ministeri – viene richiamata dal *sensus fidei*.

Si tratta, evidentemente di una prospettiva che andrebbe declinata in forme articolate; Gian Matteo Roggio ha elaborato - a mo' di micromodello o di ipotesi esemplificativa - una rilettura della Parte III del Libro II del Codice di Diritto Canonico su "Gli Istituti di Vita consacrata e le Società di vita apostolica", indicando alcune modifiche con cui esso potrebbe recepire in modo più nitido le indicazioni conciliari in ordine alla povertà ed alcune modifiche intervenute in altre sezioni dello stesso Codice. Lo si riporta in allegato, come parte integrante di questo contributo.

c. La sinodalità, come snodo e come metodo

La prospettiva giuridica e quella ecclesiologica si intrecciano nel tema della **sinodalità**, intesa nelle sue valenze più marcatamente ecclesiali. Si tratta, certo, di una realtà ampiamente affermata, ma ancora scarsamente praticata, in una distanza ampia tra parole e prassi. Per una riforma che voglia davvero disegnare una chiesa in uscita verso la povertà evangelica - con tutta la complessa articolazione di dinamiche ad essa associate - il carattere sinodale è però, irrinunciabile. Per questo da papa Francesco è venuto un forte impulso alla sua riscoperta, come dimensione costitutiva della chiesa a tutti i livelli, ed esso è stato recepito tra l'altro nel relativo documento della Commissione Teologica Internazionale. Si tratta di un dato che trova il suo **fondamento teologico nella condizione stessa dei battezzati e nel *sensus fidei fidelium***, per dispiegarsi lungo tre vettori: quello che rapporta centro e periferie; quello che intreccia singolare ed universale; quello che lega interiorità ed esteriorità. Il riferimento fondamentale è qui pneumatologico, ad uno **Spirito** che parla in ognuno/a e che esige spazi e tempi per il reciproco ascolto ed il discernimento comune.

Tale motivo ha informato in questi anni la pratica sinodale di conferenze episcopali e diocesi (andando cioè aldilà del solo livello della collegialità episcopale); ha stimolato le ultime assemblee del Sinodo dei vescovi, con le pratiche di ascolto e discernimento ecclesiale nelle "periferie" che le hanno precedute. Ha preso concretezza in pratiche che hanno dato luogo in numerose chiese locali (si pensi ad Australia, Germania, Svizzera) a significativi processi di rinnovamento pastorale e conversione missionaria: di fronte agli scandali degli abusi sessuali nella chiesa, si è proceduto ad un esercizio di ascolto e di discernimento in un contesto di sinodalità.

Le strutture partecipative che regolano i processi decisionali della chiesa – anche proprio in relazione alla sinodalità - rispecchiano, però, ancora un ordinamento disciplinare per diversi aspetti legato ad un'impostazione pre-moderna, senza peraltro attingere prassi ecclesiali più antiche, più sinodali e partecipative. Per questo abbiamo bisogno di un diritto che dia supporto e respiro a rinnovate pratiche di sinodalità, orientate all'inclusione ed alla giusta valorizzazione anche dei soggetti marginali. La stessa asimmetria che tocca i ruoli maschile e femminile nella chiesa andrebbe attentamente meditata, per coglierne le aporie e le possibilità di superamento in un contesto di sinodalità.

d. Uno stile recettivo

In tale percorso la Chiesa Cattolica può anche ascoltare e imparare – in questo come in altri ambiti - da altre comunità ecclesiali, per riformare le sue strutture di partecipazione nella logica di quello che viene detto **ecumenismo recettivo**. L'esigenza cristocentrica di conversione e riforma cui mira il movimento ecumenico si declina cioè anche attraverso percorsi di dialogo, di confronto e di mutuo apprendimento tra le diverse comunità. Si esprime qui la fiducia nell'azione dello Spirito Santo nelle diverse realtà ecclesiali, umili pellegrine nel comune cammino verso la pienezza della verità.

Spunti preziosi vengono per questa riflessione dal recente documento della Commissione Mista Internazionale Anglicana – Cattolica Romana "Camminare sulla strada". Esso esamina le

strutture di comunione e di partecipazione nelle due tradizioni, evidenziando come ognuna di esse possa imparare dal dialogo con l'altra, anche proprio per il miglioramento di tali organismi di partecipazione – sia a livello locale, che regionale ed universale.

Tra i nodi critici evidenziati per la chiesa cattolica, c'è in particolare il ruolo meramente consultivo dei fedeli laici in molti organismi di partecipazione e addirittura la non obbligatorietà della loro costituzione: elementi che non riconoscono adeguatamente la dignità e la consacrazione battesimale di ogni fedele e la sua partecipazione al ministero di Cristo Buon Pastore. Il testo anglicano-cattolico domanda quindi un maggior **coinvolgimento dei laici al ministero di governo** nelle diocesi e nelle parrocchie e in generale un più consistente **coinvolgimento nei processi decisionali** nella chiesa (inclusi quelli relativi alla nomina dei parroci e alla scelta dei vescovi). Esso segnala pure l'importanza di luoghi aperti di dibattito e dialogo all'interno della chiesa cattolica, ai vari livelli, dove tutti possano esprimere opinioni e disaccordi. La chiesa cattolica potrebbe in tal senso apprendere esperienze significative dalle pratiche anglicane di dibattito aperto "e talvolta doloroso", utilizzate nei processi verso decisioni comuni.

6. Conclusione

Il rapporto tra riforma e povertà si è rivelato profondo, radicale e davvero sfidante per l'essere della comunità credente - per le sue pratiche, per il suo pensiero, per le sue strutture. Del resto, la stessa Eucaristia, *culmen et fons* della vita ecclesiale, è anche invito sempre rinnovato a imparare a spezzare il pane nella condivisione col povero, in continuità con la prassi di Gesù narrata nelle Scritture. E lo stesso Spirito, invocato a trasformare il pane e il vino, è anche la sorgente di ogni azione di rinnovamento e di riforma della Chiesa.

Per questo in ogni celebrazione possiamo rinnovare la speranza e l'impegno per una chiesa che sia pienamente solidale con gli spossati e con i poveri, capace di valorizzare la soggettività del povero, dedita alla giustizia del Regno, attenta all'ascolto della voce di chi la attende e la invoca.

ALLEGATO

Una ipotesi esemplificativa

Rilettura della Parte III del Libro II del Codice di Diritto Canonico su

"Gli Istituti di Vita consacrata e le Società di vita apostolica"

Gian Matteo Roggio

Can. 573 - §1. La vita consacrata mediante la professione dei consigli evangelici è una forma stabile di vita con la quale i fedeli, seguendo Cristo più da vicino per l'azione dello Spirito Santo, si danno totalmente a Dio amato sopra ogni cosa. In tal modo, dedicandosi con nuovo e speciale titolo al suo onore, alla edificazione della Chiesa e alla salvezza del mondo, siano in grado di conseguire la perfezione della carità nel servizio del Regno di Dio **e dei poveri**⁷ e, divenuti nella Chiesa segno luminoso, preannuncino la gloria celeste.

- §2. Negli istituti di vita consacrata, eretti canonicamente dalla competente autorità della Chiesa, una tale forma di vita viene liberamente assunta dai fedeli che mediante i voti, o altri vincoli sacri a seconda delle leggi proprie degli istituti, professano i consigli evangelici di castità, di povertà e di obbedienza e per

⁷ Recezione di *Lumen gentium* 8 e 45.

mezzo della carità, alla quale essi conducono, si congiungono in modo speciale alla Chiesa e al suo mistero **di evangelizzazione e di servizio**⁸.

Can. 574 - §1. Lo stato di coloro che professano i consigli evangelici in tali istituti appartiene alla vita e alla santità della Chiesa e deve perciò nella Chiesa essere sostenuto e promosso da tutti.

- §2. A questo stato alcuni fedeli sono da Dio chiamati con speciale vocazione, per usufruire di un dono peculiare nella vita della Chiesa e, secondo il fine e lo spirito del proprio istituto, giovare alla sua missione di salvezza **al servizio di Dio e della famiglia umana**⁹.

Can. 576 - Spetta alla competente autorità della Chiesa interpretare i consigli evangelici, regolarne la prassi con leggi, costituirne forme stabili di vita mediante l'approvazione canonica e parimenti, per quanto le compete, curare che gli istituti crescano e si sviluppino secondo lo spirito dei fondatori e le sane tradizioni, **nella costante apertura al dialogo ecumenico¹⁰ e interreligioso¹¹**.

Can. 600 - Il consiglio evangelico della povertà, ad imitazione di Cristo che essendo ricco si è fatto povero per noi, oltre ad una vita povera di fatto e di spirito da condursi in operosa sobrietà che non indulga alle ricchezze terrene **ma sappia ascoltare il grido dei poveri**¹², comporta la dipendenza e la limitazione nell'usare e nel disporre dei beni, secondo il diritto proprio dei singoli istituti.

Can. 602 - La vita fraterna propria di ogni istituto, per la quale tutti i membri sono radunati in Cristo come una peculiare famiglia, sia definita in modo da riuscire per tutti un aiuto reciproco nel realizzare la vocazione propria di ciascuno **nel servizio di Dio, della Chiesa e della famiglia umana**¹³. I membri poi, con la comunione fraterna radicata e fondata nella carità, siano esempio di riconciliazione universale in Cristo **e di attiva cooperazione per il bene comune di tutti**¹⁴.

Can. 603 - §1. Oltre agli istituti di vita consacrata, la Chiesa riconosce la vita eremitica o anacoretica con la quale i fedeli, in una più rigorosa separazione dal mondo, nel silenzio della solitudine, nella assidua preghiera e penitenza, **aiutando i poveri con il loro lavoro**¹⁵, dedicano la propria vita alla lode di Dio e alla salvezza del mondo.

Can. 604 - §1. A queste diverse forme di vita consacrata si aggiunge l'ordine delle vergini le quali, emettendo il santo proposito di seguire Cristo più da vicino, dal Vescovo diocesano sono consacrate a Dio secondo il rito liturgico approvato, si uniscono in mistiche nozze a Cristo Figlio di Dio e si dedicano al servizio della Chiesa **e della sua missione**¹⁶.

- §2. Le vergini possono riunirsi in associazioni per osservare più fedelmente il loro proposito e aiutarsi reciprocamente nello svolgere quel servizio alla Chiesa **e alla sua missione**¹⁷ che è confacente al loro stato.

Can. 607 - §1. La vita religiosa, in quanto consacrazione di tutta la persona, manifesta nella Chiesa il mirabile connubio istituito da Dio, segno della vita futura. In tal modo il religioso porta a

⁸ Recezione di *Lumen gentium* 17 e 46; *Perfectae caritatis* 6.

⁹ Recezione di *Vita consecrata* 1, 3, 5, 19.

¹⁰ Recezione di *Vita consecrata* 100-101.

¹¹ Recezione di *Vita consecrata* 102.

¹² Recezione di *Evangelica testificatio* 17-18.

¹³ Recezione del can. 574 § 2 modificato.

¹⁴ Recezione di *Evangelica testificatio* 21.

¹⁵ Recezione di *Evangelica testificatio* 20.

¹⁶ Recezione di *Lumen gentium* 17.

¹⁷ Recezione di *Lumen gentium* 17.

compimento la sua totale donazione come sacrificio offerto a Dio, e con questo l'intera sua esistenza diviene un ininterrotto culto a Dio nella carità e nel servizio del prossimo¹⁸.

Can. 618 - I Superiori esercitino in spirito di servizio quella potestà che hanno ricevuto da Dio mediante il ministero della Chiesa. Docili perciò alla volontà di Dio nell'adempimento del proprio incarico, reggano i sudditi quali figli di Dio e, suscitando la loro volontaria obbedienza nel rispetto della persona umana, li ascoltino volentieri e promuovano altresì la loro concorde collaborazione per il bene e la missione¹⁹ dell'istituto e della Chiesa, ferma restando l'autorità loro propria di decidere e di comandare ciò che va fatto.

Can. 619 - I Superiori attendano sollecitamente al proprio ufficio e insieme con i religiosi loro affidati si adoperino per costruire in Cristo una comunità fraterna nella quale si ricerchi Dio e lo si ami sopra ogni cosa. Diano perciò essi stessi con frequenza ai religiosi il nutrimento della parola di Dio e li indirizzino alla celebrazione della sacra liturgia. Siano loro di esempio nel coltivare le virtù, l'attenzione ai poveri²⁰ e nell'osservare le leggi e le tradizioni del proprio istituto; provvedano in modo conveniente a quanto loro personalmente occorre; visitino gli ammalati procurando loro con sollecitudine le cure necessarie, riprendano gli irrequieti, confortino i timidi, con tutti siano pazienti.

Can. 626 - I Superiori nel conferire uffici e i membri nelle elezioni osservino le norme del diritto universale e del diritto proprio, si astengano da qualunque abuso o da preferenza di persone e, null'altro avendo di mira che Dio e il bene e la missione dell'istituto e della Chiesa²¹, nominino o eleggano le persone che nel Signore riconoscono veramente degne e adatte. Inoltre nelle elezioni rifuggano dal procurare in qualunque modo voti per sé o per altri, direttamente o indirettamente.

Can. 633 - §1. Gli organismi di partecipazione o di consultazione adempiano fedelmente la funzione loro affidata a norma del diritto universale e proprio, ed esprimano nel modo loro proprio la sollecitudine e la partecipazione di tutti i membri in vista del bene e della missione della Chiesa, dell'intero istituto o della comunità, e della stessa famiglia umana²².

- §2. Nell'istituire e nel servirsi di questi mezzi di partecipazione e di consultazione si proceda con saggia discrezione e il loro modo di agire sia conforme all'indole e alle finalità dell'istituto, della sua missione e della missione della Chiesa.

Can. 634 - §1. Gli istituti, le province e le case, in quanto persone giuridiche per il diritto stesso, hanno la capacità di acquistare, di possedere, di amministrare e alienare beni temporali, a meno che tale capacità non venga esclusa o ridotta dalle costituzioni.

- §2. Evitino tuttavia ogni forma di lusso, di eccessivo guadagno e di accumulazione di beni, senza mai occultare il grido dei poveri²³.

Can. 635 - §1. I beni temporali degli istituti religiosi, in quanto beni ecclesiastici, sono retti dalle disposizioni del Libro V, *I beni temporali della Chiesa*, a meno che non sia espressamente disposto altro.

- §2. Tuttavia ogni istituto stabilisca norme adatte circa l'uso e l'amministrazione dei beni, perché sia favorita, tutelata e manifestata la povertà che gli è propria, nonché la vicinanza, l'amore preferenziale e l'impegno a favore dei poveri²⁴.

¹⁸ Recezione di *Lumen gentium* 40 e 42.

¹⁹ Recezione di *Lumen gentium* 17.

²⁰ Recezione del can. 573 § 1 modificato.

²¹ Recezione del can. 618 modificato.

²² Recezione dei cann. 602 e 618 modificati.

²³ Recezione del can. 600 modificato.

²⁴ Recezione di *Evangelica testificatio* 18; *Vita consecrata* 24, 63, 75, 82, 84, 86, 89-90, 110.

Can. 640 - Gli istituti, tenuto conto dei singoli luoghi, si adoperino per dare una testimonianza in certo modo collettiva di carità e di povertà e, nella misura delle proprie disponibilità, destinino qualcosa dei propri beni per le necessità della Chiesa e per contribuire a soccorrere i bisognosi, **in cui riconoscono l'immagine del suo fondatore, Cristo, povero e sofferente**²⁵.

Can. 646 - Il noviziato, con il quale si inizia la vita nell'istituto, è ordinato a far sì che i novizi possano prendere meglio coscienza della vocazione divina, e specificamente di quella propria dell'istituto, sperimentarne lo stile di vita **e di servizio alla Chiesa e all'umanità**²⁶, formarsi mente e cuore secondo il suo spirito; e al tempo stesso siano verificate le loro intenzioni e la loro idoneità.

Can. 659 - §1. In ogni istituto, dopo la prima professione, si continui la formazione di tutti i membri perché possano condurre più integralmente la vita propria dell'istituto e rendersi meglio idonei a realizzarne la missione **e la missione della Chiesa**.

- §2. Pertanto il diritto proprio deve stabilire la ratio e la durata di questa formazione, tenendo presenti le necessità della Chiesa, **della famiglia umana** e le condizioni delle persone e dei tempi, secondo quanto è richiesto dalle finalità e l'indole dell'istituto.

Can. 677 - §1. I Superiori e i membri mantengano con fedeltà la missione e le opere proprie dell'istituto; tuttavia procedano con prudenza agli adattamenti richiesti dalle necessità dei tempi, **della famiglia umana** e dei luoghi, adottando anche mezzi nuovi e convenienti.

Can. 722 - §1. La prova iniziale sia ordinata a far sì che i candidati prendano più chiara coscienza della loro vocazione divina e di quella specifica dell'istituto e ne sperimentino lo spirito e il genere di vita.

- §2. I candidati siano debitamente formati a condurre una vita secondo i consigli evangelici e istruiti a trasformarla integralmente in apostolato, adottando quelle forme di evangelizzazione **e di servizio** che meglio rispondano al fine, allo spirito e all'indole dell'istituto.

Can. 731 - §1. Agli istituti di vita consacrata si aggiungono le società di vita apostolica i cui membri, senza voti religiosi, perseguono il fine apostolico proprio della società e conducendo vita fraterna in comunità secondo un proprio stile, tendono alla perfezione della carità **nel servizio di Dio e del prossimo**²⁷ mediante l'osservanza delle costituzioni.

²⁵ Recezione di *Lumen gentium* 8.

²⁶ Recezione del can. 573 § 2 modificato.

²⁷ Recezione del can. 607 § 1 modificato.

Testo presentato da Simona Segoloni

Parte prima: riflessioni a partire dal testo offerto

Premessa epistemologica

Si ritiene necessario in primo luogo mettere a tema **un nodo epistemologico**, che è stato colto nel trattare il tema della povertà similmente a quanto accaduto nel trattare quello della potestas/potere. Tale nodo consiste nel fatto che il termine scelto – in questo caso povertà – si rivela **polisemantico** (e pertanto problematico) e, comunque lo si approcci, sembra che una parte del suo significato resti esclusa dal ragionamento o incomponibile con le altre. Questa difficoltà è di estremo interesse perché ci segnala che il punto di realtà in oggetto è di difficile gestione e quindi è necessario guardarlo con più attenzione e pazienza. Proprio il fatto che non si riesca a delineare organicamente tutti gli aspetti della realtà in oggetto ce la segnala come particolarmente meritevole di indagine.

E il disagio dei molti livelli di significato è tale da **spingere a precisare** che se la *miseria* disumanizzante è un male da combattere, sempre frutto e fonte di ingiustizie e violenze, al contrario è da scegliere e favorire *la povertà come stile* di vita evangelico per la quale non ci si considera “più grandi” di nessuno e per questo si è disposti a condividere risorse e persino a impoverirsi perché tutti possano vivere. D'altra parte solo in coloro che non hanno risorse e potere noi possiamo contemplare *l'immagine della radicale fragilità* dell'essere umano, tanto da prenderne consapevolezza e scegliere di vivere questa fragilità trasfigurandola nella povertà evangelica. Inoltre è proprio in questi piccoli, per lo più piccoli loro malgrado, che *la fede rintraccia la presenza tangibile di Cristo*, che si schiera dalla loro parte e ne condivide la misteriosa impotenza.

Arriviamo così ad **un altro punto** di contatto fra l'approccio al tema del potere e quello al tema della povertà e che non riguarda i significati, ma **i soggetti**. Ci sono dei soggetti nella chiesa cui non è riconosciuto potere e questo li rende poveri, riaprendo a tutto l'intreccio di questioni che la povertà evoca. Fra questi soggetti impossibile non segnalare *i battezzati di sesso femminile*: di fatto – ma anche “di diritto” – impossibilitati a fare ciò per cui il battesimo stesso li abilita e senza che sia possibile nemmeno aprire dibattiti su altre possibili abilitazioni.

Povertà e riforma: quali risvolti concreti?

Le questioni da affrontare dovrebbero essere molto concrete, perché se è bellissimo rileggere le parole suggestive del patto delle catacombe è anche vero che **ancora oggi facciamo nella chiesa alcuni potenti e privilegiati**, utilizzando poi, per coprire le dinamiche di potere, la categoria del servizio, che, pur buono in sé, diventa così il simulacro destinato a coprire il suo opposto.

Anche il richiamo alla povertà di beni (nell'ultimo testo che ci è stato mandato compagno esplicitamente delle proposte in questo senso) non può rimanere una pia esortazione alla sobrietà o – paradossalmente – un'assunzione di logiche mondane che riducono i costi o ottimizzano le risorse, magari a scapito della equità nei confronti dei lavoratori o della qualità del lavoro, riproponendo dinamiche non solo di ingiustizia ma anche di potere. Occorre, dunque, **chiedersi quale struttura concreta – anche economicamente sostenibile – la chiesa possa darsi per vivere una concreta povertà evangelica**.

Altro nodo interessante per uno stile povero evangelicamente inteso è l'accountability dei soggetti che gestiscono risorse e progetti, la *trasparenza* dei movimenti economici finanziari e bancari, la rendicontazione pubblica, il controllo esterno delle pratiche economiche e finanziarie (anche qui una istanza esterna è stata assunta in Vaticano solo per il pericolo che non avendola

avrebbero bloccato la fluidità contabile), la non distribuibilità dei dividendi, l'impegno dimostrabile e dimostrato a investire tutto il profitto di una struttura in formazione e ricerca, etc.

Vi è anche una problematica connessa con le strutture ecclesiali sia ad intra che ad extra. L'appello alla povertà, ove non inserito in una dinamica coerente, stride sia con il macigno costituito dalla Curia romana e riproposto via via dalle curie diocesane, fino alle curie delle comunità religiose, dove chi è al centro può gestire risorse e destinarle a volte anche in modo indiscriminato e poco trasparente (come si è visto dai recenti scandali). Si dà poi il fatto che anche strutture come università, scuole o ospedali costituiscono ricchezza. Congar ha sostenuto che questa *reduplicazione delle istanze di servizio da parte della chiesa cattolica dimostra una mancata coesione con il contesto della modernità* (si tratta del mondo 'cattolico' contrapposto al mondo 'altro'). **In entrambi i casi, ancora una volta la povertà è connessa con questioni di potere e viceversa.**

Il nodo del potere sciolto dalla logica dei poveri

Ci sembra che l'attenzione vada posta dunque sulla la povertà intesa come mancanza di potere e di riconoscimento della propria autorevolezza nel corpo sociale. In quest'ottica una riforma che si intreccia con la povertà dovrebbe anzitutto portare la chiesa ad assumere *la prospettiva e la posizione di coloro che sono senza potere*. Questo amplia anche la questione, più volte richiamata, del *povero come soggetto e – aggiungiamo – soggetto della riforma*: il popolo crocifisso è salvatore (Ellacuría).

Che il punto decisivo del rapporto fra riforma e povertà sia il potere si può cogliere anche nella riforma "povera" della Curia tentata da papa Francesco (anche se ovviamente questo è solo un esempio e riguardante solo la chiesa cattolica). Questa infatti è riuscita a concentrarsi solo sui dicasteri dell'economia, senza riuscire a toccare – di nuovo – la struttura di potere che costituisce la chiesa e che è spesso iniqua, opprimente e arbitraria. Proprio per la condizione misera in cui versano le nostre strutture di potere però, occorre riporre la speranza nei poveri che fanno parte della chiesa e che, forse proprio perché estranei alle logiche di potere ma soggetti attivi in quanto abilitati dal proprio battesimo, potrebbero agire nella chiesa portando una logica altra.

Questi poveri possono essere così soggetto della riforma in quanto poveri – in una posizione favorevole cioè per destrutturare le strutture inique – e in quanto battezzati, già abilitati dunque all'azione, seppure bisognosi di concrete condizioni di possibilità che possono darsi dall'alto (per come è la struttura ecclesiale attuale), per poi essere abitate da soggetti poveri (privi di potere) capaci allargare le crepe del sistema immettendo in esso logiche evangeliche e pratiche eque. Si può dare anche il caso di riforme innescate dal basso però, da condizioni storiche che premono sul vissuto ecclesiale, o da intuizioni e azioni di porzioni di chiesa che cominciano a riformare l'essere chiesa. Certo è che per dare forma ad una chiesa povera e dei poveri non basta che agiscano dei soggetti materialmente poveri o privati del potere, ma occorre che essi vivano traendo dalla povertà stessa la risorsa della piccolezza che può cambiare sistemi di riferimento e azioni.

Si tratta di imparare a ragionare non da forti – come facilmente accade nei nostri ruoli di potere che allontanano dal vissuto comune fino a far perdere il contatto con la propria umanità – ma da **vulnerabili**, come questo tempo di pandemia costringe tutti a fare: fragili nelle relazioni, nel sostentamento economico, indigenti persino di parole da dire che non suonino vuote o inutili. *Porsi invece artificiosamente fuori da questa condizione umana vulnerabile condivisa da tutti diviene una specie di alienazione in cui gli uomini scompaiono nel ruolo e le intenzioni si allontanano dai gesti, che a loro volta causano resistenze, effetti non voluti, reazioni e nuovi gesti distanti dalle intenzioni con un circolo vizioso che minaccia la paralisi di tutto.*

La povertà evangelicamente vissuta, riprendendo quanto già espresso sopra, spinge infine alla **fraternità** perché ci impedisce di chiuderci in gruppi di persone compiacenti che ci fanno sentire forti, mentre ci spinge ad *accorgerci del bisogno che abbiamo del confronto con l'altro e del suo apporto* e ci chiede di entrare in una relazione reale che ci tocca e ci invade. Questo a livello

istituzionale si può tradurre nella tanto auspicata *chiesa sinodale*, nella quale si riconosce che non si può discernere e decidere senza convenire. Aggiungiamo qui che la povertà accolta come dimensione costitutiva dell'umanità porta ad **uno stile recettivo e inclusivo**: essere consapevoli che non si può fare meno delle altre confessioni cristiane per vedere tutto il volto della chiesa, essere consapevoli che non si può fare a meno degli altri popoli, di altre culture, di altri modi di comprendere la realtà, degli altri che non abbiamo ancora incontrato, soprattutto di quelli che le strutture sociali tendono ad escludere perché non le sostengono o non le legittimano. *Per la chiesa così solidamente in mano ai maschi (nella possibilità di parola e nelle decisioni) dovrebbe significare anche poter fare a meno della parola, dell'azione responsabile e del discernimento delle donne.*

Una chiesa povera per un annuncio credibile

Assumere la prospettiva e la posizione dei poveri – richiamando qui LG 8 in particolare nel passaggio in cui si dice che la chiesa pur avendo bisogno di mezzi umani per vivere sceglie comunque la via dell'abnegazione e della povertà perché così Cristo ha realizzato la salvezza del mondo – significa per la chiesa non voler essere ricca fra i ricchi, ma vivere con i beni che sono necessari (qui la domanda cruciale di quali siano necessari e con quali strutture vadano gestiti) come fanno i poveri, e voler essere impotente fra coloro che non hanno potere, senza influenza pubblica, proprio come i poveri (oppure con l'unica influenza che viene dalla testimonianza credibile di una vita evangelicamente povera). A questo proposito occorre stare in guardia da un atteggiamento che appare filantropico e persino misericordioso nel momento in cui si cerca di fare delle opere di carità con le proprie ricchezze: *il rischio è di voler restare al tavolo dei ricchi e dei potenti facendo cadere le briciole per chi ne è escluso, ma questo avvala il sistema iniquo e impedisce alla chiesa una testimonianza credibile.*

Perché l'annuncio del Vangelo risulti credibile è cruciale che la chiesa assuma uno stile evangelico e quindi povero. Il comunicatore e il modo di comunicare, infatti, si identificano con il contenuto: l'annuncio del Regno, che porta la liberazione ai poveri e che dichiara Dio dalla loro parte tanto da indicarli come luogo della sua presenza, non è in nessun modo compatibile quindi con stili di potere e di ricchezza. L'annuncio del Signore che regna dando la vita, in totale nascondimento e umiltà, non può darsi da posizioni di potere perché pone un'evidente contraddizione fra quanto annunciato e quanto testimoniato.

Parte seconda: alcune possibili domande sul testo offerto

1. In che modo tale questione dell'ingiustizia sociale che si traduce nella miseria di larghissime fasce di popolazione riguarda la chiesa riformanda? Perché deve occuparsi dell'ingiustizia (e allora quale stile sarebbe propriamente ecclesiale per farlo, se ce n'è uno) o perché essa stessa è iniqua? Oppure le due questioni coincidono e l'unico modo ecclesiale per combattere le ingiustizie è assumere uno stile altro da quello attuale giocato su un potere opprimente e ingiusto? Si torna comunque sul tema della riforma.

2. Merita una menzione in tutto questo, come già accennato, la condizione delle donne e la povertà che esse sperimentano e incarnano, in tutti e ciascuno i sensi che il termine ha assunto in questi dibattiti. Se sentiamo il bisogno di assumere la prospettiva del povero e di colui che non vede riconosciuto il proprio potere e nemmeno la propria azione, non sarebbe utile interrogare il vissuto delle donne e lasciare che il loro sguardo sempre ritenuto marginale dica ciò che nessuno mai ascolta? Questo è tanto più vero quando si tratta di provare ad intaccare le strutture di potere ecclesiali, tutte costituite completamente da uomini maschi.

3. Maria potrebbe essere (riprendendo LG 53 che ce la presenta come membro, immagine e modello della chiesa) un simbolo efficace per ricomprendere il rapporto fra la chiesa e la povertà? Lei è infatti l'umile che condivide la condizione dei piccoli e canta la liberazione degli oppressi nel

Magnificat. Fa tutto questo da povera (e da donna, quindi povera due volte) senza acquistare una significatività altra da quella della fede, per la quale è il primo dei membri della chiesa. Al contrario lungo la storia, proprio come è accaduto ai poveri, Maria è stata ridotta al silenzio e depotenziata, per cui la sua prospettiva di serva, umile, profetessa, discepola e testimone, è stata dimenticata per concentrarsi su dimensioni che l'hanno resa spesso il simulacro che copriva il potere di alcuni su tutte. Inoltre è stata usata per discriminare il vissuto femminile proprio mentre lo esaltava: la si esalta tanto nelle sue dimensioni femminili, persino corporee, ma poi le sue sorelle, che vivono l'esperienza corporea di lei, non hanno alcuno spazio reale e restano insignificanti.

Tema affidato: Potere/poteri per una Chiesa in riforma

Il tema del potere e dei poteri nella Chiesa è di per sé ampio e complesso, ma si fa particolarmente difficile se interrogato a partire da sensibilità, epistemologie e pratiche differenti, come in questo caso: la prospettiva canonistica (GIDDC), quella di genere (CTI) e quella di una teologia più globale (SIRT) non sono né sovrapponibili né perfettamente armonizzabili. Potrebbe venire in mente una struttura a cerchi concentrici – una specificità disciplinare, la metà femminile dell'umanità e il mondo intero – ma l'immagine sarebbe fuorviante e ingiusta. Nei tre diversi contesti è sempre e comunque il mondo, nella sua consistenza piena, a essere convocato.

Per gestire al meglio quest'eterogeneità occorre un punto di partenza riconoscibile anche nelle differenze, sul quale innestare le riflessioni comuni ed elaborare gli attriti dovuti alle distanze. I Canonisti hanno suggerito di prendere le mosse dalla questione della *potestas*, categoria decisamente legata alle discipline giuridiche e ai contesti ecclesiali cattolici, ma non per questo priva di stimoli per un affondo critico comune.

La proposta di questo restringimento del tema ha fatto discutere non poco.

Nella prospettiva giuridica si tratta di un gesto di dislocazione rispetto a tutto il negativo che ruota attorno alla questione del *potere* – soprattutto in riferimento agli abusi – e di una riconduzione a un ordine di senso più specificamente ecclesiologico: *potestas* è l'esercizio di un servizio necessario alla comunità, o per lo meno è questo ciò che viene significato nella celebrazione dei sacramenti. La *potestas* ha infatti origine nei sacramenti dell'iniziazione cristiana e si declina in abilità conferite mediante sacramenti o atti che incidono sulle relazioni ecclesiali e sulla legittimazione dei soggetti ad agire. Ogni riforma nella Chiesa ha lo scopo di rendere la *christifidelium communitio* più fedele alla realtà significata nella celebrazione dei sacramenti. La *potestas* che ne deriva, rettamente intesa, non può che essere dinamica e docile alle richieste dello Spirito, anche se nella storia accade che alcuni soggetti o alcune istituzioni siano tentate dal fissismo del potere che si autoconserva.

Nella prospettiva teologica di genere, ma anche in una prospettiva teologica neutra, si avverte in modo particolare l'esigenza di evitare ogni rimozione del negativo che si annida nelle situazioni e nei discorsi anche quando le parole sono scelte per la loro trasparenza.

Seppure con alcune perplessità di fondo, il confronto ha assunto la sfida e ha effettivamente preso le mosse dalla *potestas*, tema che viene presentato qui di seguito così com'è stato elaborato dal gruppo dei Canonisti.

Poiché si tratta di un discorso molto tecnico e certamente non importabile in modo immediato all'interno degli altri percorsi, non si trova qui una sintesi compiuta, ma un complesso di riflessioni messe in comune e discusse insieme, che restano per lo più accostate.

Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico Potestà e suo esercizio ecclesiale

1. CONCETTI CANONICI DI BASE

1.1 Il vocabolario del Legislatore canonico

Un primo elemento al quale porre attenzione nell'affrontare il tema del 'potere' in relazione alla Chiesa riguarda in modo costitutivo il linguaggio e la correlata concettualizzazione che dello stesso si utilizza. La questione in Diritto risulta spesso pregiudiziale poiché la forte tecnicità (diversa da formalismo) che caratterizza l'ambito giuridico permette, soprattutto in circostanze di questo tipo, di far tesoro a livello concettuale dei termini utilizzati, prima di tutto dal Legislatore

canonico per svolgere la propria attività di strutturazione ed indirizzo della vita ecclesiale. Se il linguaggio, infatti, non è puramente ‘simbolico’ (cadendo ben presto nel nominalismo), i termini giuridici offrono un accesso a suo modo ‘veritiero’ alla realtà sia umana in generale che ecclesiale, canonicamente parlando.

In quest’ottica è necessario, innanzitutto, evidenziare come il termine “potere”, tanto nella sua accezione comune che in quelle più tecniche, è praticamente assente nel linguaggio e concettuario canonistico, che utilizza, invece, il termine “potestà”. Il gioco linguistico tra il Latino (originario) e le lingue moderne permette di cogliere la rilevanza e decisività della questione poiché, mentre la corrispondenza tra “potestà” e “*potestas*” (72 ricorrenze nel *CIC* del 1983²⁸) è assolutamente lineare, ben più difficile risulta esprimere in Latino ciò che oggi s’indica con “potere”, dovendosi ricorrere ai termini (e correlati concetti) di “*dominium*” e “*imperium*”. È interessante in merito l’osservazione che nel Codice latino non esista affatto il termine *imperium*, mentre *dominium* appare tre volte solo in riferimento ai “privati” (cfr. Cann. 1171; 1269; 1475) e quattro in riferimento ai beni materiali (*dominium bonorum*: Cann. 706 [2 volte]; 1232; 1256); al tempo stesso: *Dominus* è solo Gesù Cristo²⁹. *Ministerium* ricorre ben 73 volte e *munus* 147 nella sua forma ‘semplice’; *iurisdictio* ricorre 5 volte, delle quali 4 in riferimento all’attività giudiziale. Pochi dati che, tuttavia, non permettono alcuna ambiguità: vita ecclesiale e potere non hanno nulla da spartire.

Significative potrebbero risultare anche alcune considerazioni più ampie soprattutto di carattere storico-istituzionale, nella loro capacità di mettere in luce vari elementi e fattori che lungo i secoli hanno contribuito, spesso, sia a sviare il linguaggio e concettuario che a meglio specificarlo e consolidarlo.

- 1) In primo luogo va considerata l’evoluzione del termine e concetto di *iurisdictio* divenuto dominante nel secondo millennio, soprattutto nella dialettica (tutta europeo-occidentale) tra Papato ed Impero: una *iurisdictio* che, mentre progressivamente si trasformava in vero “potere” nell’evoluzione degli Stati nazionali moderni, si è correlativamente indebolita a livello ecclesiale fino a sparire definitivamente col XIX secolo, trasformandosi in sostanziale ‘spazio’ di legittima operatività o “competenza”.
- 2) Per quanto riguarda l’impossibilità che nella Chiesa europeo-occidentale potesse nascere ed affermarsi un vero “potere”, è utile ricordare come l’estensione e strutturalità del c.d. sistema beneficiale (di origine feudale) abbia preservato le relazioni intra-ecclesiali, soprattutto gerarchiche, dall’insorgenza di vere ‘sottomissioni’, vista la natura fiduciaria-privatistica dell’Investitura (beneficiale) nell’Ufficio. Il fatto che tale concezione di fondo abbia regnato fino a *PO 10* ha costituito per la Chiesa una sorta di guscio protettivo che le ha impedito di assorbire il virus del “potere” che negli ultimi due secoli aveva pervaso la vita socio-politica della società post-feudale e post-rivoluzionaria.

1.2 Il concetto di potere

Quanto suaccennato in merito all’affermarsi in ambito socio-politico statale del concetto di potere a partire dalla Modernità, e definitivamente sancito con l’affermarsi dei regimi di *civil Law* dal XIX sec., merita un’ulteriore sottolineatura espressamente concettuale: il termine “potere”, alla fin fine, indica la concreta capacità d’impatto e penetrazione nei confronti della realtà soprattutto individuale. Il “potere” è l’effettiva capacità di “disporre” (= *dominium/imperium*) delle persone e delle loro cose; l’insinuarsi nello spazio esistenziale del singolo, anche attraverso la forza fisica, di una volontà esterna che finisce per “dominare” sulla persona, le sue cose, le sue attività: esattamente ciò a cui i Nobili inglesi del XVII sec. si opposero con fermezza esigendo dal

²⁸ Per i riscontri codicili si fa riferimento a: X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici*, 2 ed. completa, Roma, 1984.

²⁹ Cfr. Cann. 222; 330; 331; 383; 395; 529; 575; 626; 663; 897; 951; 998; 1247.

Sovrano/Stato (= il Leviatano hobbesiano³⁰) l'*Habeas corpus Act* (anno 1679)³¹ da cui, progressivamente, si svilupparono le Costituzioni “ottenute/concesse” (= *octroyées*) in tempi di Restaurazione o quelle progressivamente impostesi con le Rivoluzioni ‘borghesi’. Di fatto la c.d. Modernità giuridica, sia assolutistica che rivoluzionaria che restauratrice, ha sancito la presenza sulla scena della vita pubblica del mondo ‘occidentale’ di un nuovo protagonista assolutamente sproporzionato rispetto al suo protagonista originario: lo Stato al posto della persona, umanesimo rinascimentale a parte, che di fatto non influì in alcun modo sul fenomeno. Proprio la Filosofia sociale (o Teologia politica, com’era chiamata al tempo) lo dimostrano con chiarezza nelle opere in materia: da Hobbes, a Rousseau, a Montesquieu, nel giustificare e regolamentare, al tempo stesso, questo *monstrum* (Leviatano, appunto!) e, soprattutto, il suo effettivo “potere”.

Fu questo, di fatto, il terreno sul quale andò necessariamente a radicarsi lo *Ius publicum ecclesiasticum (externum)* attraverso il quale la Chiesa ottocentesca tentò di rimaner presente sulla scena politica, soprattutto europea a tutela della propria *libertas*, assoggettandosi a linguaggi e concettualizzazioni che finirono per contaminarne la stessa auto-coscienza: incapace di non utilizzare anche *ad intra* le idee fermamente propugnate e difese *ad extra*, trasformando una iniziale ‘tattica’ (relazionale) in una sorta di ‘dogma’ (assoluto). Fu così che i nuovi concetti, se non proprio i termini, cominciarono ad essere assunti ed utilizzati nella quotidianità fino a contagiare la stessa Teologia. Inutile dar qui spazio alle ricadute ecclesiologiche della “*societas iuridice perfecta*” che hanno così radicalmente segnato l’Ecclesiologia (e non solo) del Novecento pre-conciliare.

È a questo pseudo-paradigma, più culturale che non canonistico, che si continua a fare inconsapevolmente riferimento da molte parti, anche ecclesiologicamente, quando si parla di governo o di gerarchia nella Chiesa. È questo pseudo-paradigma che tende a mantenere attiva anche oggi la terminologia del “potere” nella vita ecclesiale in connessione, soprattutto, al governo.

Si consideri in merito come uno dei più famosi studiosi novecenteschi del potere e della sua gestione, M. Foucault, sia stato in grado – invece – d’individuare nella Chiesa del secondo millennio, pur partendo da posizioni ben lontane dal cattolicesimo, il consolidamento di un modello affatto diverso da quello della Modernità socio-politica: quello che egli chiamò “pastora(la)to”, proprio per evidenziarne una struttura e fisiologia assolutamente discordanti ed irriducibili rispetto all’indirizzo statale³².

1.3 Il concetto di potestà

Ben diversa dal “potere” è la “potestà”, prima di tutto ed essenzialmente per il suo poter riguardare solo la sfera giuridica ‘pubblica’ dei singoli senza poter interferire – generalmente – sulle c.d. posizioni *sogettive* (meglio che non *private*, almeno ecclesialmente). La cosa è di tutta evidenza nell’Ordinamento canonico, laddove oggetto pressoché esclusivo della *potestas* è il governo della vita della Comunità ecclesiale: sia in modo strutturale e strutturante (come potestà legislativa), sia in modo concreto e puntuale (come potestà esecutiva, o amministrativa, che dir si voglia), sia in modo individuale (come potestà giudiziale).

In quest’ottica si può affermare che la potestà riguarda, concretamente, soltanto la *gestione della vita ecclesiale*: una vita che ha in se stessa le proprie origini (nell’adesione di fede) e le proprie dinamiche (in ciò che i fedeli possono liberamente operare in ragione della fede ed in vista della salvezza, propria ed altrui), senza che la potestà aggiunga o tolga nulla, almeno dal punto di vista della “realtà delle cose”³³. Una differenza irriducibile rispetto all’attività degli Stati (= potere)

³⁰ Cfr. T. HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, London, 1651.

³¹ Cfr. A. FACCHI, *Breve storia dei diritti umani*, Bologna, 2007, 35.

³² Cfr. D. SEGLARD, *Foucault et le problème du gouvernement*, in CH. LAZZERI - D. RYNIÉ (curr.), *La Raison d'Etat: politique et rationalité*, Parigi, 1992, 124-125.

³³ La presente tematica esige che si tratti espressamente della sola *potestas iurisdictionis*, lasciando a parte la c.d. *potestas Ordinis* da non potersi in alcun modo connettere alle tematiche del “potere” e del suo esercizio: non inutilmente ciò che riguarda l’esercizio di tale *potestas* è sempre indicato – costitutivamente – come *ministerium*.

anche in ragione della specifica natura ‘comunitaria’ e comunionale della Chiesa che, a differenza dello Stato, richiede adesione libera e volontaria (conoscendo anche l’abbandono della Chiesa).

È in quest’ottica, infatti, che la potestà viene ordinariamente concettualizzata come capacità di esercitare una funzione pubblica per gli interessi generali che genera negli altri il vincolo di sottostare ai suoi comandi³⁴, come accade per mezzo della Sentenza emessa dal Giudice o di un Provvedimento di governo assunto dall’Autorità competente. In merito va evidenziato il legame strutturale nell’Ordinamento canonico tra *potestas* e *iurisdictio*: la potestà, infatti, coincide con la (sola) capacità di “dire il Diritto”³⁵ in tutte quelle situazioni e circostanze della vita ecclesiale nelle quali ciò risulti necessario per risolvere qualche questione o intraprendere qualche attività che riguardino direttamente il vivere della Comunità di fede: sia che si tratti dello *status* delle persone dei fedeli (coniugato, chierico, consacrato, ecc.), sia che si tratti di provvedere al funzionamento della Comunità stessa (affidamento degli Uffici ecclesiastici o decisioni di specifiche attività da realizzare)³⁶.

In altra prospettiva, diversa ma complementare, si potrebbe affermare che la potestà è la capacità di conferire *autorevole legittimazione intra-ecclesiale* a condotte ed eventi di origine normalmente spirituale (Sacramenti e sacramentali, *in primis*) che, come tali, si ritengono adatti a ‘modificare’ le relazioni intraecclesiali principalmente per quanto riguarda le condotte dei fedeli connesse alla loro *sequela Christi*³⁷. Così avviene, concretamente, con l’Ordinazione presbiterale o la nomina a Parroco, o l’Assoluzione sacramentale, ma anche con l’accoglienza della Professione religiosa o l’erezione di una Parrocchia o Istituto di vita consacrata. Naturalmente tutto questo nulla toglie al fatto che anche l’attività privata dei fedeli sia capace di modificare delle relazioni intraecclesiali.

Indicare alla Comunità la strada da percorrere insieme, provvedere alle sue necessità strutturali e funzionali, risolvere eventuali problemi tra singoli e Comunità, costituiscono le competenze ed i compiti dell’esercizio potestativo: ciò che, in altri termini, può essere chiamato “governo” (nella sua accezione originaria di mantenimento della “rotta”³⁸).

2. IL *MUNUS ECCLESIAE REGENDI*

2.1 *Una formula, un concetto*

Il linguaggio canonistico, che a livello costituzionale è essenzialmente teologico, offre un’altra possibilità sommamente feconda di leggere ed assumere la tematica della *potestas Ecclesiae* in piena derivazione dal Concilio Vaticano II attraverso il concetto di *munus Ecclesiae regendi*: un doppio genitivo capace, di per sé, di delineare orizzonti spesso poco percepiti al di fuori della Canonistica. Un doppio genitivo che fissa la ricchezza non di una mera formulazione testuale ma della sottostante concettualizzazione: esiste un *munus* “della Chiesa”, che ha cioè la Chiesa come soggetto (= genitivo soggetto), di “reggere”, come attività da realizzare (= genitivo oggettivo). Un

³⁴ Altri parlano di «capacità di vincolare»: ad esempio, M.J. ARROBA CONDE, *Diritto processuale canonico*, 5 ed., Roma, 2006, 84.

³⁵ Cosa diversa dal “creare il Diritto” come tale che, nella Chiesa, non costituisce attività primaria, come ben dimostrano i vari secoli di vita ecclesiale senza la presenza di “Codici” ed altre “Leggi” generali per l’intera Comunità credente.

³⁶ Merita attenzione in merito quanto affermato da S. Dianich a proposito dell’autorità, che motiva e giustifica la stessa potestà: «L’esercizio dell’autorità è □ solo un aspetto della ben più vasta e importante operosità che i ministri ordinati pongono al servizio della Comunità nell’ordinarietà del quotidiano. Ben prima e ben di più che con l’imposizione della propria autorità, ogni Pastore serve la sua Chiesa con un duplice vigore, quello del suo Sacramento e quello dell’autorevolezza che gli deriva dalla sua fede e dalla sua dedizione. Quando però □ diventa necessario l’esercizio dell’autorità, bisogna che l’atto corrispettivo si distingua dall’esercizio dell’autorevolezza, attraverso l’assunzione della sua adeguata forma giuridica. Solo a questa condizione si può parlare di un formale dovere di obbedienza da parte dei fedeli: ciò avviene solo quando il soggetto che detiene l’autorità dichiara esplicitamente di volerla esercitare» (S. DIANICH, *L’autorità nella Chiesa*, in S. DIANICH, *Diritto e Teologia. Ecclesiologia e Canonistica per una riforma della Chiesa*, Bologna, 2015, 119-120).

³⁷ Cfr. P. GHERRI, *L’Ordinamento canonico: norme e strutture*, in M.J. ARROBA CONDE (ed.), *Manuale di Diritto canonico*, Coll. *Utrumque Ius* 33, Città del Vaticano, 2014, 43-63.

³⁸ Il “*gubernum*” era il timone e chi lo teneva era il “*gubernator*”: immagine non biblica ma perfettamente assimilabile all’*oikonomos* (*dispensator*) rintracciabile più volte nel NT.

munus che, secondo LG 27, la Chiesa deve esercitare insieme (ma ‘dopo’) a quelli di insegnare e santificare: *tria munera* che indicano tre ‘attività’ da svolgere, poiché il *munus* è essenzialmente attività, impegno, realizzazione, responsabilità, da compiere, mettere in atto, esercitare. Non solo questo, tuttavia, poiché il *munus* è attribuzione ‘personale’ in ragione della posizione del soggetto nei confronti della Comunità: attività ‘personale’ di natura e portata ‘pubblica’ (nella sua origine romanistica) che, in *Ecclesia*, diventa ‘comunitaria’³⁹. La condizione, però, a cui è necessario riferirsi, va intesa a più livelli: la *condicio Ecclesiae* (= quella originaria, fontale), la *condicio Christifidelis (seu Baptismatis)* propria del *commune sacerdotium*, la *condicio clerici (seu Ordinis)* propria del *ministeriale sacerdotium*.

Questo, tuttavia, non è ancora sufficiente a delineare l’intero orizzonte del *munus*, poiché costitutivo del *munus* non è principalmente il *quid faciendum* ma il suo *quomodo*, che lo differenzia dall’*Officium*: la gratuità! Il *munus*, infatti, è attività gratuita di ‘pubblica’ utilità da svolgersi in ragione della *condicio ecclesialis*.

Per quanto tutto ciò non sia ordinariamente visibile – né esplicitato – al di fuori della Canonistica, nondimeno, la Canonistica stessa ne ha una consolidata percezione e consapevolezza, anche se raramente tematizzata a livello dottrinale. Una percezione e consapevolezza che si può facilmente ‘cogliere’ sia nella generale attenzione degli autori a non confondere, appunto, *munus* e *officium*, sia nell’uso espressamente ‘tecnico’ (e rigoroso) che ne fa lo stesso Legislatore universale.

La più importante tra le conseguenze (teologico-costituzionali) che possono derivare da questo approccio riguarda il genitivo oggettivo che compone la formula testuale: *regere*, corrispondente al *munus regale Christi (et Christifidelium)*. Ciò che la Chiesa ha il dovere costitutivo di fare è “reggere”, insieme (e dopo) l’insegnare e il santificare. Tre genitivi: *docendi, sanctificandi, regendi*, di verbi transitivi dei quali, tuttavia, non consta il complemento oggetto che, in qualche modo, li finalizzi riducendone la portata. Complemento oggetto che, nondimeno, non è – né potrebbe essere – la Chiesa stessa, data la sua collocazione quale ‘soggetto’ stesso di tali attività (= genitivo soggettivo).

L’importanza degli elementi e fattori così delineati quali ‘orizzonte’ generale d’inquadramento della tematica se, da una parte, non sono ancora in grado di tematizzare nulla di specifico, tuttavia sono in grado di delimitare con sicurezza il ‘campo di gioco’ entro il quale svolgere la propria attività.

2.2 La prospettiva ‘pastorale’

Il contesto e riferimento teologico (costitutivo e costituzionale) richiede a questo punto del percorso un rimando sostanziale alle ‘fonti’ dell’identità e consistenza ecclesiale, prima di tutto quelle evangeliche attraverso le quali si è ‘fissato’ il nucleo più denso della *Traditio Ecclesiae*: il *kerygma* nel quale da sempre la Chiesa ha cercato e trovato, non solo il proprio *quid*, ma anche il *quomodo* per il suo essere e dover essere. In merito non esistono dubbi sulla primarietà ed irrinunciabilità non tanto del linguaggio quanto, più radicalmente, della concettualizzazione ‘pastorale’: l’immagine e *dinamica* – pressoché unica – che Gesù applica a sé, infatti, è quella del pastore. Un’immagine e, soprattutto, una *dinamica* oggetto anche di specifica ‘comunicazione’ a Pietro, come l’Evangelista Giovanni evidenzia risolutamente (cfr. Gv 21). In proposito non appare secondario evidenziare come sia proprio l’ultimo⁴⁰ degli Evangelisti/Evangeli a riconoscere e valorizzare quello che va colto e fruito non come mera ‘immagine’ (evocativa), come nelle parabole dei Sinottici (cfr. Lc 15⁴¹), ma come vero e proprio ‘paradigma’ (ermeneutico) tematizzato e proposto da Gesù stesso in riferimento a sé e alla propria missione (cfr. Gv 10,1-18); missione che

³⁹ Cfr. L. CAVALAGLIO, *Dalla potestas Magisterii al munus docendi*, Città del Vaticano, 2015.

⁴⁰ Il più consapevole, teologicamente parlando?

⁴¹ Dove il pastore è *solo* una delle tre immagini parallele per illustrare la dinamica del ritrovamento: pastore, donna, padre *vs.* pecore, monete, figli.

dopo la Pasqua ‘trasferirà’ e confermerà a Pietro, con meno enfasi rispetto alle c.d. chiavi (cfr. *Mt* 16,19)⁴², ma con maggior ‘fondamento’ e chiarezza: pasci, pasci, pasci.

È all’interno di questo paradigma che va collocato il “*regere*” affidato e richiesto alla Chiesa: un *regere* che coincide, nella propria essenzialità, col *pascere*! Senza reali differenze tra il “piccolo gregge” (*Lc* 12,32), le “mie pecore” (*Gv* 10,14) e le “altre pecore che non provengono da questo recinto” (*Gv* 10,15): così, infatti, indicava il “*regendi*” privo di complemento oggetto (v. *supra*).

Proprio il fatto che si tratti di un ‘paradigma’ volto ad evidenziare una ‘dinamica’ obbliga concettualmente a dare adeguata importanza alle ‘attività’ in qualche modo indicate: chiamare, conoscere, portare al pascolo, guidare, dare la vita... non meno che: ascoltare, conoscere, seguire... Il paradigma supera ogni (singola) immagine e crea un vero e proprio ‘spazio’ esistenziale: uno spazio complesso ed articolato fatto di soggetti, relazioni, dinamismi. È il gregge, per la cui esistenza sono irrinunciabili sia componenti ontologicamente diversi (pastore e pecore) sia dinamiche peculiari ben differenti dalla semplice co-presenza, come ben viene indicato dal linguaggio della *communio*.

2.3 La potestas regendi

Sebbene “*regere*” e “*pascere*”, come sin qui indicati, rimangano aperti all’indicazione – e domanda – del loro (complemento) ‘oggetto’, una riflessione adeguatamente interdisciplinare potrebbe sottrarsi a tale immediatezza indirizzandosi – invece che a “cose” e/o “persone” – al “modo” di quest’attività: un modo che, trasversalmente, potrebbe riguardarne qualsiasi ‘destinatario’, comunque individuato. Questa, d’altra parte, è la maggior ampiezza e portata dei *modi* rispetto alle (semplici) *cose*. In tale prospettiva la riflessione potrebbe fissarsi – anche in linea di principio – non tanto sul *regere/pascere Ecclesiam* e neppure sul *regere/pascere in Ecclesia* quanto, invece, sul *regere/pascere ecclesialis...* o *ecclesialiter*, al quale hanno già preparato le prime nozioni in tema di *potestas*.

In questa prospettiva non sfugge né al canonista né all’ecclesiologo la grande svolta operata dal Vaticano II attraverso il superamento dello *Ius publicum ecclesiasticum (externum)* e, più ancora, del suo ‘presupposto’ societario per intendere innanzitutto la Chiesa, sebbene in *GS* (nn. 6, 9, 25, 31, 33...) anche Stati ed altre realtà siano indicati col termine “Comunità” (politica). In tal modo, e non solo *ad intra*, s’accoglieva l’interruzione della catena terminologica e concettuale tra il “*regnum*” come attività (del *Princeps*) e il “*Regnum*” come realtà politica (= lo Stato)⁴³, interruzione che aveva fatto saltare la connessione tra sovrano e sudditi e con essa gli “stati” intermedi (= nobiltà e clero): concetti e connessioni che avevano dato corpo al paradigma teoretico della “*societas*” all’interno della quale il linguaggio e concettuario del “potere” risultavano addirittura costitutivi, tanto che Montesquieu s’ingegnò a teorizzarne una necessaria tripartizione in modo che “il potere controlli il potere”⁴⁴. «Tra voi, però, non è così» (*Mc* 10,43).

Non solo questo, tuttavia: ciò, infatti, ha pure permesso il ‘ricupero’ del primitivo ed originario, soprattutto teologicamente, concetto di Popolo di Dio per indicare la Chiesa (cfr. *LG* 9).

In tale prospettiva, proprio l’attenzione al ‘modo’ (di esercizio) della *potestas* permise anche – finalmente – il superamento nel Codice del 1983 di una delle sue maggiori aporie pre-conciliari in materia: la *potestas privata seu dominativa* (tipica delle *Societates iuridice imperfectae*: vita associata in genere), concepita come potere privato sul modello romanistico del *pater familias*. Sulla base della nuova concezione della potestà è stata possibile la ‘proposta’ e fissazione dei

⁴² In relazione alle quali la tradizione canonica ha sempre parlato di “*potestas clavium*” (*sic!*).

⁴³ Interessante in merito è l’evoluzione (?) da Luigi XIV col suo «*l’État c’est moi*» a Guglielmo di Prussia col suo “*Reich*”, insieme al passaggio da “Re di Francia” di Luigi XVI all’“Imperatore dei Francesi” di Napoleone.

⁴⁴ «*Le pouvoir [qui] arrête le pouvoir*». C.L. DE MONTESQUIEU, *De l’esprit des Lois*, Geneva, 1748, XI, 4 (pagina 326 dell’edizione corrente: Paris, 1995).

“principi” 6° e 7° per la revisione del Codice canonico pio-benedettino⁴⁵. Principi nei quali si richiede la piena delineazione dei “diritti” dei fedeli e delle loro tutele nella Chiesa e da parte della Chiesa; principi nei quali si sollecita la distinzione delle (tre) funzioni di governo (legislativa, esecutiva, giudiziale); principi nei quali s’indica pure la strada – subito interrotta – della costituzione di appositi Tribunali amministrativi locali per ‘vigilare’ sul nuovo paradigma potestativo⁴⁶.

3. *MUNUS REGENDI* E GOVERNO

3.1 *Immagini per capire*

Ultima tappa del percorso è il passaggio dal *regere*⁴⁷ al *gubernare*, per fissare senza ambiguità ciò che dev’essere compreso e ritenuto a livello ecclesiale: quello che nella Chiesa si esercita e si sperimenta (o si ‘dovrebbe’) è il (solo) *governo*, cioè “il mantenimento della rotta”, la “guida”.

Si tratta di un’immagine non biblica ma di successiva inserzione ‘patristica’⁴⁸ che coglie e propone con grande efficacia la realtà alla quale ci si vuol riferire, mantenendosi estranei all’ambito semantico del “comando” (= *árchein*). “*Gubernum*”, in Epoca romana, era il timone della nave e “*gubernator*” era il timoniere (oggi si direbbe lo “*skipper*”⁴⁹): colui che con la propria competente attività sapeva utilizzare la forza offerta dal vento ed assicurava un frutto adeguato agli sforzi (ben più umili) dei molti vogatori, guidando con sicurezza la nave – tra flutti e tempeste – alla sua meta, già prefissata dall’armatore⁵⁰. Un’immagine che, in fondo, non si discosta radicalmente da quelle già ‘originariamente’ selezionate nella stessa direzione, attraverso i “sorveglianti” (= “*episcopi*”) ed “anziani” (= “*presbyteroi*”) della struttura sinagogale giudaica⁵¹ e, più ampiamente, con le *figure evangeliche* del “domestico” (= “*oikonomos*”⁵²), impiegato prevalentemente in riferimento al ministero apostolico (cfr. *1Cor* 9,17)⁵³, e del “pastore”, utilizzato inizialmente in riferimento al solo Gesù e passato successivamente agli stessi Apostoli (cfr. *Ef* 4,11) attraverso i tre “pasci” detti a Pietro dal Risorto (cfr. *Gv* 21,15.16.17).

In questa prospettiva giova osservare che, sebbene nella vita ecclesiale “*episcopi*”, “*presbyteroi*”, “*oikonomoi*” e “*poimenas*”⁵⁴ (e *gubernatores*) indichino certamente figure che spiccano all’interno della Comunità cristiana e possiedono proprie *capacità decisionali e dispositive*, tali vocaboli vennero utilizzati nella Chiesa con la netta intenzione di evitare qualunque

⁴⁵ Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Principia quæ Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, in *Communicationes*, I (1969), 77-85.

⁴⁶ Cfr. I. ZUANAZZI, *La possibilità dei Tribunali amministrativi a livello particolare*, in E. BAURA - J. CANOSA (curr.), *La giustizia nell’attività amministrativa della Chiesa: il Contenzioso amministrativo*, Roma, 2006, 140-166.

⁴⁷ Che ha la stessa semantica di *regnum*.

⁴⁸ «Hai ricevuto il sacerdozio e, stando a poppa della Chiesa, tu guidi la nave sui flutti. Tieni saldo il timone della fede in modo che le violente tempeste di questo mondo non possano turbare il suo corso». AMBROSIUS MEDIOLANENSIS EPISCOPUS, *Epistula II*, in J.P. MIGNE (ed.), *Patrologia*, XVI, Parisiis, 1866, col. 917.

⁴⁹ Ancor oggi nelle regate competitive la maggior parte del (de)merito in gara viene riconosciuta proprio allo *skipper* che, con le proprie “indicazioni” (in realtà veri e propri “ordini”), indica momento per momento quali siano le manovre che l’equipaggio deve effettuare, ciascuno secondo le proprie competenze e compiti specifici.

⁵⁰ Si osservi in questa prospettiva come anche nella Chiesa esista una sostanziale “origine” esterna alla Chiesa stessa riconducibile a Cristo come suo fondatore... All’origine della vita ecclesiale sta, infatti, la “missione” affidata da Cristo agli Apostoli: una missione da “portare a termine”, come una navigazione.

⁵¹ Per l’uso neotestamentario di questi termini si veda: J. ROHDE, “Episkopos”, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (curr.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Brescia, 1995, col. 1334; J. ROHDE, “Presbyteros”, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (curr.), *Dizionario*, II, 1998, col. 1092.

⁵² *Lc* 12,42; 16,1.3.8; *Rm* 16,23; *1Cor* 4,1-2; *Gal* 4,2; *Tt* 1,7; *1Pt* 4,10 (cfr. K. ALAND, *Vollständige kerkordanz zum griechischen neuen Testament*, I/2, Berlin-New York, 1983, 979).

⁵³ O anche del “fattore” (= “*epitropos*” – *Mt* 20,8; *Lc* 8,3; *Gal* 4,2 – cfr. K. ALAND, *Vollständige*, I/1, 443).

⁵⁴ *Poimenas*: (escludendo i Vangeli) *At* 20,28-29; *1Cor* 9,7; *Ef* 4,11; *1Pt* 2,25; 5,2-3; *Eb* 13,20 (cfr. K. ALAND, *Vollständige*, I/2, 1149-1150).

riferimento esemplare/analogico all'attuare dei Monarchi in ambito civile⁵⁵. Interessante in merito l'indicazione di Pietro ai "Presbiteri" di pascere il gregge di Dio «non come padroni delle persone» a loro affidate (1Pt 5,3).

Ruolo a parte e di minor rilievo nella prospettiva del 'governo' ebbe il termine "minister", che il successivo consolidarsi dell'attività culturale (dal V sec.) finì per limitare a questo solo ambito, finendo così per connettere quasi univocamente la funzione di "guida" ecclesiale ai due termini (*pastor* e *gubernator*) divenuti poi tradizionali e "canonici", seppure sotto profili differenti. La *dimensione soggettiva* della guida ecclesiale (= colui che guida) fu indicata preferibilmente col termine "pastor", mentre *quella oggettiva* (= l'attività di guidare) fu indicata come "gubernum". "Gubernare" e "pascere" furono i verbi maggiormente utilizzati all'interno dello stesso contesto.

Due sottolineature possono giovare ad un completamento del quadro teoretico e fondativo:

- 1) le immagini proposte per la "guida" ecclesiale sono chiaramente *asimmetriche* e, a loro modo, *gerarchiche*: il *gubernator* e il *pastor*, infatti, non sono né marinai né pecore! Sono tuttavia *con loro*: hanno la *stessa sorte* anche se non si identificano, soprattutto perché devono realizzare "finalità" diverse. Tanto la *nave* che il *gregge*, a loro volta, sono sia realtà *olistiche* (superiori, cioè, alla somma degli elementi costituenti), sia *organismi* (cioè: insiemi di elementi differenti che offrono un unico risultato complessivo, distinto dall'operato di ogni singolo componente);
- 2) le attività del "gubernare", "pascere" e "dispensare" risultano sostanzialmente incompatibili con la terminologia ed il concettuario del "dominio", "potere", "autorità". Dal punto di vista fondativo il *governo ecclesiale* va colto e soprattutto attuato non nella logica-dinamica del dominio/potere/autorità, ma della *guida autorevole*, ed accreditata⁵⁶. A questo, in effetti, fanno riferimento i termini utilizzati dal Diritto canonico: *munus*, *officium*, *ministerium*; in essi infatti si fonda la c.d. potestà di governo nella Chiesa (v. *supra*).

3.2 Governo ecclesiale come discernimento

Un governo ecclesiale concepito nella linea della *guida autorevole* può efficacemente essere concepito e declinato in termini di valutazione, indirizzo, progettazione, programmazione, gestione di risorse⁵⁷: ciò che, in fondo, può essere proposto come "discernimento"⁵⁸.

Nella Chiesa, infatti, chi governa non fa altro che esercitare il concreto *discernimento operativo*: comprendere, cioè, su quali strade intraprendere gli sviluppi dell'annuncio evangelico o della vita ecclesiale e come renderli effettivamente possibili nella quotidianità del vissuto attraverso l'*indirizzo* ed il *coordinamento delle risorse spirituali, morali, personali e materiali* di cui la Chiesa, sia universale che particolare – oltre allo specifico mondo della vita religiosa – dispone nelle diverse situazioni tanto storiche che socio-culturali. Un *discernimento* che significa e comporta interrogarsi ed interrogare su quali strumenti operativi concreti (= quali risorse personali e materiali) utilizzare per un'efficace evangelizzazione dell'umanità e sua santificazione.

Interrogarsi, interrogare, valutare e decidere in vista della necessaria assegnazione di compiti o operatività a coloro che partecipano – secondo le specifiche e peculiarità di ciascuno –

⁵⁵ Cfr. Mt 20,25-27 – *katakuriuousin*; Mc 10,42-45 – *katakuriuousin*; Lc 22,25-27 – *kurieuousin*; tutti derivanti dalla radice "kyrios" da cui il latino "dominus".

⁵⁶ «E□ all'interno di questo panorama che il Concilio, impegnato a promuovere la diffusione della fede, come missione affidata a tutti i credenti, colloca il ministero dei Vescovi e del Papa, sia come guide autorevoli della missione, sia come custodi dell'ortodossia dottrinale, necessaria per salvaguardare l'autenticità della fede da comunicare al mondo». S. DIANICH, *Primato e collegialità. L'eredità incompiuta del Concilio Vaticano II*, in S. DIANICH, *Diritto e Teologia*, 206.

⁵⁷ Ciò cui fanno riferimento i termini biblici e tradizionali canonici di *oikonomia*, *administratio*, *dispensatio*.

⁵⁸ Cfr. P. GHERRI, *Corresponsabilità e Diritto: il Diritto amministrativo* in P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*. Atti della Giornata Canonistica Interdisciplinare, Città del Vaticano, 2010, 128-130; P. GHERRI, *Introduzione*, 91-93.

della stessa finalità o “missione”, senza che l’essere o no “chierici” possa fare alcuna reale differenza nel definire la “natura” e le “funzionalità” essenziali di tale governo⁵⁹.

Identificare il ‘*proprium*’ del governo ecclesiale col discernimento permette anche di porre in evidenza la radicale irriducibilità a quello socio-politico e, più ancora, ai suoi modelli e principi. Nelle società politico-statali – infatti – l’attività di governo risulta *strutturante* lo stesso vivere sociale e non sembra rinunciabile la *gestione* di un vero e proprio “potere” quale strumento necessario per il perseguimento (spesso *coattivo*) del bene comune, stabilito per via politica in base alle maggioranze del momento. Un potere che risulta, pertanto, costituente la società statale stessa, oltre che sempre complementato da una gestione diretta della forza e coercizione fisica, senza della quale nessuno Stato potrebbe esser ritenuto tale.

Nella Chiesa, al contrario, la funzione di governo risulta assolutamente *accessoria e strumentale*, seppur necessaria: un compito (= *munus*) al quale non ci si può sottrarre, mentre “Parola di Dio” e “Sacramenti” appaiono maggiormente come *doni* direttamente offerti dal Cristo perché ogni uomo – accogliendoli – giunga alla salvezza della propria esistenza personale (cfr. Can. 213). Nella Chiesa, inoltre, non esiste neppure un vero “potere” nella disponibilità degli uomini: la funzione costitutiva ecclesiale, infatti, è l’annuncio evangelico e la conseguente santificazione dei credenti. Il Vangelo, infatti, ed il suo annuncio sono stati affidati da Cristo non a tanti singoli ma alla Chiesa come tale: il mandato missionario è un dono/compito “comunitario” (= *cum munus/communio*⁶⁰) e come tale dev’essere svolto dall’interno della Comunità di fede attraverso la partecipazione di tutti e ciascuno, secondo i diversi doni di Dio.

3.3 Governo ecclesiale come “Ufficio”

Il percorso sin qui tracciato permette pure di evidenziare come il governo ecclesiale sia sempre espletamento di un “Ufficio ecclesiastico”, nel senso specifico di «incarico, costituito stabilmente [...] da esercitarsi per un fine spirituale» (cfr. Can. 145. In questo modo l’Ufficio non fa riferimento all’Ordine sacro ai fini dell’individuazione ed esercizio del governo ecclesiale in sé e per sé, così come continua a doversi constatare, p.es., nel governo della vita religiosa.

Il governo ecclesiale non risulta, infatti, un’attribuzione (= una *qualifica* diretta) della persona come tale, ma una *funzione* da essa svolta in ragione dell’Ufficio ricoperto, per di più: secondo quanto stabilito dal Diritto per ciascun Ufficio ecclesiastico e fintanto che permane la titolarità dell’Ufficio stesso, senza reali differenze tra Uffici gerarchici o non-gerarchici, clericali o laicali.

La questione riguarda di principio la stessa articolazione interna del *munus regendi* (= le funzioni legislativa, esecutiva e giudiziale – cfr. Can. 135) poiché quanto il Codice attribuisce direttamente al Vescovo diocesano non glielo attribuisce *Episcopati causa* ma *Officii causa*, valendo allo stesso modo per i Prelati equiparati, anche se non Vescovi (cfr. Cann. 134 §1; 368) e, *mutatis mutandis*, per altri Organi (unipersonali o pluripersonali) tipici della vita religiosa con funzioni capitali nel proprio ambito, come avviene per i supremi Moderatori (maschili e femminili) ed i Capitoli degli Istituti religiosi. Tanto più che questo si verifica non solo nell’ambito esecutivo

⁵⁹ Al tempo stesso è questo l’unico profilo realmente in grado di assorbire anche la differenza tra maschile e femminile nella Chiesa, poiché in realtà (ciò che viene ricondotto alla *potestas*) non è affatto una questione di “sesso” ma di Sacramento dell’Ordine.

⁶⁰ «*Communio*, come ha fatto notare von Balthasar in un lucido editoriale con cui nel 1972 dava avvio alla Rivista “*Communio*” contiene in sé la radice *m un* e può significare due cose: può rimandare a *mania*, cioè alle mura cittadine, vale a dire ad una demarcazione e a una delimitazione dell’ambiente vitale in cui più persone convivono, riconoscendosi fra di loro e distinguendosi (persino proteggendosi) rispetto all’esterno; e può rimandare anche a *munus*, cioè ad un compito condiviso anche se in forme diverse, ad un servizio, ad un ministero, dunque ad una dimensione istituzionale, strutturata in ruoli diversi anche se complementari, che insieme costituiscono – ancora una volta – un unico ambiente vitale e, di più, un unico corpo vivente». M. NARO, “Ecclesia de Trinitate”: *al di là dello slogan*, in R. LA DELFA (ed.), *La Chiesa tra Teologia e Scienze umane. Una sola complessa realtà*, Roma, 2005, 109. Per il riferimento a von Balthasar: H.U. VON BALTHASAR, *Communio: un programma*, in *Communio*, I (1972), n. 1, 4.

(che rimane comunque quello maggioritario e prevalente) ma anche in quello legislativo, visto che la maggior parte dei Capitoli ha la possibilità di disporre a livello statutario (= attività legislativa).

Dal punto di vista espressamente giuridico, inoltre, l'adeguata distinzione tra persona e sue funzioni permette d'individuare chi governa nella Chiesa non come un "procuratore" (= che opera in nome e per conto di un altro), né tanto meno come un "vicario" o un "delegato" di Dio stesso, ma come suo semplice "mandatario": egli riceve *non* un *potere* da esercitare in nome di Dio (*sic!*) ma una *finalità/missione* da realizzare... un *esito* da conseguire secondo la volontà di Dio stesso e da "consegnare" a Dio in quanto mandante e "causa" ultima di quell'attività (= la missione evangelica).

3.4 Per un buon governo ecclesiale

Da quanto sinora affermato si evince chiaramente come il governo sia una necessità di ogni comunità e quindi anche della Chiesa. Il governo non è affatto un'espressione di dominio a beneficio personale, esso è invece l'esercizio di una capacità di esercitare una funzione a beneficio della comunità. Partendo da questa concezione, il governo si presenta come un servizio reso alla comunità ecclesiale.

La dimensione di servizio non va peraltro considerata come qualcosa di aggiunto al governo. Non si tratta di associare all'esercizio del governo opere o atteggiamenti di servizio, ma di cogliere la natura di servizio che ha la stessa attività di governo, anche quella che può risultare gravosa per alcuni destinatari: il governo stesso è *ministerium, diakonia*⁶¹.

Sotto il profilo giuridico, è da considerare che tale servizio è necessario e quindi dovuto alla comunità. L'esercizio della potestà di governo vincola i suoi destinatari non perché proveniente da una superiorità dominatrice, bensì perché il governo è necessario per la vita della comunità e quindi è un dovere di giustizia rispettare la direzione segnata da chi ha la funzione di governare. Il potere esercitato a beneficio proprio a scapito del bene della comunità non è a rigore esercizio del potere, bensì ab-uso (illegittimo) di potere: non ordina ma disordina e, quindi, a rigore non produce un effetto vincolante (per quanto possa di fatto essere efficace).

Oltre a produrre un dovere giuridico di assoggettamento, il governo è anche un diritto dei membri della comunità. Infatti, il governo ecclesiale, lungi dall'essere espressione di un potere o dominio in beneficio proprio, è un servizio dovuto giuridicamente alla comunità, al punto da poter affermare che esiste un vero diritto in capo ai fedeli ad essere governati.

Per quanto ecclesiale, l'attività di governo è pur sempre un'attività umana, che va, quindi, svolta correttamente. Esiste un'arte (un "saper fare") relativo al governo. Se il governo è dovuto, è anche doveroso che esso si svolga secondo l'arte governativa. Non per nulla la dottrina canonistica recente ha difeso l'esistenza di un diritto fondamentale dei fedeli al "buon governo"⁶².

Il diritto al buono governo implica la necessità di contare su persone che godano della dovuta preparazione tecnica per poter svolgere la funzione di dirigere la comunità e che l'attività si realizzi secondo i parametri abituali di efficienza fra gli uomini.

Stando così le cose, la legislazione ecclesiastica si occupa di garantire, per quanto possibile, l'esercizio giusto della funzione di governo ovvero di evitare l'abuso di potere, stabilendo tra l'altro norme sulle competenze di ciascun organo di governo, sulla modalità della produzione degli atti di

⁶¹ «Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri, che tendono al bene di tutto il corpo. I ministri infatti, che sono dotati di sacra potestà, sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18).

⁶² Cfr. J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano, 1989, 137; W.L. DANIEL, *The Art of Good Governance. A Guide to the Administrative Procedure for Just Decision-Making in the Catholic Church*, Montréal 2015; E. BAURA, *Il "buon governo": diritti e doveri dei fedeli e dei pastori*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il governo nel servizio della comunione ecclesiale*, Coll. Quaderni della Mendola 25, Milano, 2017, 3-30.

governo e soprattutto precedendo dei meccanismi di ricorsi e di revisioni degli atti di governo. Il Codice emanato nel 1983 ha compiuto un passo significativo in questo senso, sebbene la prassi domandi una rivisitazione della questione al fine di rendere più efficace il sistema.

Alla normativa canonica spetta anche stabilire le regole per assicurare il buon governo (per esempio, con le norme sulla necessità di ricavare certe informazioni, di chiedere consiglio e via dicendo).

Inoltre, poiché l'esercizio del governo è un dovere, e poiché esiste il rischio dell'abuso del potere, è chiaro che i titolari della funzione di governo hanno una responsabilità giuridica qualora non esercitassero la loro missione oppure la svolgessero male oppure abusassero della loro posizione. È compito dei giuristi cercare di determinare tale responsabilità in modo da additare il modo di rendere giustizia all'interno del Popolo di Dio che è in cammino.

Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT)

Contributo alla discussione dalla SIRT per CATI sul tema della potestà/potere nella Chiesa nel cammino di ricerca sulla Riforma

1. Diventa essenziale e condiviso dalla SIRT per la riflessione sul tema del potere/potestà, come suggerito dai canonisti ed evidenziato in modo dialettico e critico dal gruppo CTI, cercare di comprendere quale dei due termini sia più idoneo da usare nel cammino di ricerca sulla tematica della Riforma. Ovviamente dalla nostra prospettiva di associazione teologia inter e trans/disciplinare il tema potere/ potestà implica una serie di questioni ermeneutiche e fondative che chiedono di essere approfondite e chiarite: Chi ha il potere di fatto e di diritto? Come preservare la novità del messaggio e dell'annuncio evangelico? Quando e come deve essere esercitato il potere affinché non diventi oppressivo o divisivo o non incidente? Quale è la finalità dell'esercizio del potere? In che modo il suo esercizio permette come potestà la difesa delle persone più vulnerabili e deboli? Sono queste alcune delle domande che richiedono un confronto tra le scienze teologiche e le scienze psicologiche, pedagogiche, giuridiche, economiche e sociali. La nostra proposta è di evitare di affermare un'alternativa esclusiva circa l'uso, ma soprattutto circa il contenuto, che ogni termine esprime nella concretezza della vita personale ed ecclesiale. Per questo, il termine potere non è negativo, ma la sua comprensione dipende da una molteplicità di fattori e di variabili, che devono essere considerate ed analizzate. Senza un esercizio regolato e indirizzato del potere non è possibile neppure un percorso di riforma. Allo stesso modo il termine potestà deve essere compreso all'interno di un potere che deve essere modulato a partire da un reale esercizio ministeriale verso qualcuno e con qualcuno
2. Il fondamento del potere/potestà nella Chiesa deve essere approfondito, esercitato, limitato e riformato a partire dal fondamento battesimale, che caratterizza la vita cristiana ed ecclesiale. Ogni clericalizzazione del potere/potestà, ogni chiusura individualistica, funzionale e privatistica trasforma, di fatto, il potere/potestà, anche se sacralizzato, in un "abuso di potere" o in un potere esercitato secondo "interessi privati o di categoria". La comunione e il servizio ministeriale, come fine della vita teologale, pastorale e di governo della chiesa, e la stessa partecipazione comune alla vita divina sono la prospettiva, che non deve essere mai abbandonata e che permette di approfondire una molteplicità di altre tematiche, inerenti alla questione del potere e alla stessa riforma della Chiesa (potere di ordine e di giurisdizione, la missio canonica, la struttura gerarchica della Chiesa)

3. La dimensione pneumatologica del mistero della Chiesa è un altro interessante percorso, che come SIRT abbiamo approfondito nella riflessione sul Credo e sul ridere la fede, e nell'approfondimento sulla stessa questione della riforma nella prospettiva del concilio Vaticano II. La dialettica potere- potestà trova nella riflessione sul ruolo e sulla funzione della persona dello Spirito Santo nella chiesa e nel mondo un percorso ricco di promettenti approfondimenti. Infatti i limiti e le potenzialità del potere/potestà nella Chiesa si devono collocare all'interno della promessa di Gesù di inviare lo Spirito Santo nella Chiesa affinché si realizzi nella storia l'azione messianica e liberatrice della fede: la difesa dei poveri e dei deboli, il capovolgimento di ogni logica di potere secondo l'annuncio evangelico di Luca e lo stesso Magnificat. Il dono e l'azione dello Spirito Santo permette, inoltre, di evitare il rischio di una comprensione e di un esercizio del potere statico ed ideologico. La creatività e la dinamicità dell'azione dello Spirito mettono in movimento non solo l'esercizio ma anche la stessa ristrutturazione di ogni potere e di ogni potestà nella Chiesa. Infine nella logica carismatico-istituzione, che caratterizza ogni carisma e ministero nella Chiesa il potere recupera la propria tensione ministeriale ed escatologica.
4. Quest'insieme di riflessioni non possono, ovviamente, prescindere dalle scelte e dalle riflessioni ecclesologiche. Esse danno al potere/potestà non solo il quadro di riferimento e di analisi, ma anche la chiave di lettura di ogni questione teologico-giuridica e istituzionale. L'impostazione ecclesologica condiziona non solo la riforma della chiesa, ma anche la stessa natura e lo stesso esercizio di ogni potere/potestà nella chiesa. Anche a riguardo di questi termini, come è accaduto dopo il Vaticano II su altre questioni, esiste il rischio reale di cadere nell'ambiguità e nella confusione.

Ci sembra inoltre opportuno aggiungere alcuni approfondimenti che permettono di chiarire la questione della potestà/potere nella Chiesa:

- a) Di fatto nell'esperienza della chiesa e del cristianesimo ci sono stati momenti di gestione errate del potere e della giustificazione teologica della gestione errata del potere: quali sono stati i presupposti di tutto questo?
- b) Occorre, inoltre, sottolineare meglio il legame tra potere e violenza e fare un'analisi della violenza intraecclesiale nelle sue varie forme.
- c) Personalmente io non sono affatto convinto che vi sia una possibile gestione evangelica del potere in quanto tale. Occorrerebbe meglio riflettere sui presupposti (teologici, antropologici, sociali, culturali, ecc.) a partire dai quali il potere appare come ovvietà e appare assurda la sua negazione.
- d) L'azione dello Spirito e della grazia è un'azione di potenziamento (empowerment): se è vero questo, nemmeno nel diritto canonico l'accento non dovrebbe cadere su cui ha il potere di fare cosa e quando, ma su come fare a fare in modo che il 'potere' venga trasferito al popolo di Dio.

Gianfranco Calabrese e Gianluca Montaldi

Coordinamento delle Teologhe Italiane

Le parole per dirlo, a partire dalla prospettiva canonistica

Il CTI è un'associazione trasversale, tenuta insieme da una prospettiva *di genere*, cioè attenta a come la differenza maschile e femminile viene declinata nell'immaginario, nei linguaggi, nelle discipline e nei contesti. Questa convergenza ermeneutica si accompagna ad alcune differenze, tra le quali diventa qui particolarmente significativa quella confessionale. La categoria dalla quale si

prendono le mosse per avviare un dialogo – *potestas* – appartiene al contesto specificamente cattolico. Essa viene assunta da noi come l'occasione per un confronto più largo nel quale mettere in luce le nostre ecclesiologie, là dove queste si differenziano per via della fisionomia ecumenica dell'Associazione, ma soprattutto là dove esse concordano, cioè nella percezione di un rimosso femminile e di una faticosa storia del rapporto tra i sessi. Da questo punto di vista, *potestas* è anche l'occasione per cercare ed esprimere la verità di ciò che accade alla Chiesa quando si chiude all'inclusività.

Il compito prevede un approccio anzitutto decostruttivo, nel quale si pongono urgentemente diverse domande: quali sono gli elementi – espliciti e impliciti – custoditi all'interno del termine *potestas*? Quali movimenti ne hanno segnato la storia? Come si è arrivati a eleggere il termine scartandone altri, come per esempio “potere”, “autorità” o “governo”? A quali soggetti, relazioni e pratiche esso rimanda? A quali luoghi e contesti?

Sono tutte domande che servono a puntualizzare la questione, ma anche a orientare lo sguardo verso un non-detto che va intercettato, portato a parola, valutato e discusso insieme.

Non si tratta di smontare le parole, per poi ritrovarsi con frammenti insensati e inutilizzabili, ma di smascherare fantasmi, idoli e simulacri, che paralizzano la realtà ecclesiale. Non c'è trasformazione ecclesiale senza immersione in queste profondità, nelle quali si incagliano spesso i rinnovamenti positivi. Dare per scontato il senso del binomio *potestas ordinis/potestas iurisdictionis*, per esempio, significa collocarsi in una griglia già pesantemente ipotecata.

Non si tratta nemmeno di fare un'operazione di stampo psicoanalitico, come se bastasse far affiorare ciò che si nasconde nel versante inconfessabile di una cultura. Smascherare i simulacri nascosti nelle parole e nelle pratiche che in esse si generano è un'operazione tanto urgente quanto delicata, perché domanda attenzione al presente. È da qui che occorre partire. Come il femminismo degli anni Settanta ha mostrato, inoltre, istanze patriarcali da smascherare si nascondono anche negli stessi paradigmi che mirano a liberare i soggetti, per cui si tratta di mettersi in un fine ascolto di ciò che accade.

L'idea è quella di riportare il termine a un tessuto composito, dando vita a una mappa con le parole essenziali: autorità, potere, poteri, autorevolezza, responsabilità, governo, ab/usi. Non sarà una mappa di divergenza fine a sé stessa, perché dovrà servire poi a tornare sulla categoria di *potestas* in chiave critica, mostrando come questa – di fatto – sacrifici spesso la realtà ecclesiale a idoli patriarcali, fatti non solo di “soffitti di cristallo” ma anche di recinti da cui sono escluse le donne e tutto ciò che si scosta dal modello previsto.

Questo allargamento prevede anzitutto un confronto sul piano giuridico, attraverso queste considerazioni:

1. la questione della *potestas* non trova una soluzione univoca nel Codice, che resta contraddittorio e non privo di confusione. L'annosa questione della partecipazione dei laici al potere di governo con la formula del can. 129 “cooperari in exercitio” in luogo della inequivocabile espressione “partem habere possunt” non può essere risolta attraverso una esegesi puntuale delle singole norme così come sono state codificate, alcune in evidente contraddizione con altre. Uno dei fondamentali criteri ermeneutici consiste nell'interpretare le singole norme alla luce dell'ordinamento nel suo insieme; lo stesso ordinamento che ammette la presenza del giudice laico o laica nel collegio giudicante non può affermare l'incapacità di battezzati e battezzate di aver parte all'esercizio della *potestas regiminis*. La questione dell'interpretazione e dell'approccio al diritto, dello stesso paradigma in cui comprendiamo la dimensione giuridica della vita ecclesiale, è dunque cruciale. Il diritto non è il codice, la legge è vivente e l'interpretazione delle norme codificate deve essere condotta facendo ricorso ai criteri ermeneutici che la tradizione ci ha consegnato e che si sono atrofizzati in epoca di positivismo giuridico.
2. La tesi di un'origine cristologica della *potestas* è fondamentale ma non può risultare assiomatica. Essa richiede un'esplicitazione dell'orizzonte interpretativo. In questa prospettiva,

perché non pensare al battesimo anziché all'ordine, così come messo in luce anche dalla SIRT? L'origine sacramentale di tutti i poteri di per sé non comporta un appiattimento sul ministero ordinato. Inoltre in prospettiva pneumatologica – anche questa giustamente presente nel contributo della SIRT – la *potestas* trova una misura di senso e una verifica pratica seria e impegnativa: proprio come eterno unificatore nella differenza non gerarchizzante, lo Spirito genera legami con la Pasqua attraverso vie impreviste che devono essere prese in considerazione.

3. La partecipazione alla *potestas* deriva dalla fondamentale abilitazione sacramentale (iniziazione cristiana, ordine) e in tutti i casi deve essere liberata nell'esercizio da un atto di governo, la *missio canonica*, che declina *officia* e *ministeria* secondo quello che lo Spirito chiede alle Chiese per compiere la missione che Cristo ha loro affidato. Il governo richiede dunque un discernimento comunitario, e l'esercizio dell'autorità è evangelicamente giustificato se si concretizza in atti che permettono a ciascuno e ciascuna di compiere il proprio battesimo per accrescere la *communio*. In una società peculiare come la Chiesa, l'esercizio solitario e statico della *potestas* non è ammissibile. Ogni riforma è valida solo se frutto di una gestazione sinodale, ma che cosa intendiamo quando usiamo la parola "sinodalità"? Non vi sarà riforma alcuna, se la sinodalità non saprà concretizzarsi in istituzioni, prassi, discipline. Occorre domandarsi inoltre: quali sono i dispositivi sinodali che mediano una chiesa generativa e capace di trasformazioni?
4. Potere e autorità, specialmente se intesi come forma di *diaconia*, devono essere assunti ed esercitati da chi ne ha ricevuto il mandato sacramentale e canonico. Sottrarsi alla responsabilità di esercitare il potere connesso al proprio ufficio costituisce di fatto una sottile forma di abuso. Questo non significa che l'autorità nella Chiesa possa agire e decidere qualsiasi riforma ma – proprio perché sottomessa al Vangelo – essa non può sottrarsi al compito di ascoltare, discernere, argomentare e interpretare ciò che lo Spirito chiede alla Chiesa in un determinato momento storico. Non si può rinunciare all'interpretazione del diritto divino adducendo come alibi l'assenza di potere. Per esempio, in *Ordinatio sacerdotalis* la Chiesa cattolica afferma di non avere il potere di introdurre l'ordinazione presbiterale ed episcopale delle donne poiché mai avvenuta in precedenza; compito dell'autorità sarebbe invece quello di promuovere un discernimento delle Chiese su quello che lo Spirito chiede oggi, in continuità o discontinuità con la prassi precedente. Qual è dunque la pneumatologia sottesa? Da questo dipendono anche la forma e il destino della tradizione: secondo una certa narrazione, infatti, sembra che lo Spirito sia capace di generare e di valorizzare il nuovo solo in alcuni casi (es. celibato dei preti) e non in altri.
5. La questione del potere non è assoluta, perché prevede una responsabilità precisa. Ecco dunque un'altra domanda essenziale: a chi e a che cosa risponde il potere?

Luoghi, contesti, orizzonti: in chiave comunitaria ed ecclesiologicala

La sfida è quella di mostrare quali esperienze concrete si danno come spinta al suddetto lavoro decostruttivo/trasformativo. A una lettura attenta, la realtà offre già delle *evidenze* che devono essere registrate e abitate in vista di trasformazioni che nascono dalla capacità di approfittare dei vuoti, delle assenze e delle crepe.

I sistemi complessi sono esposti a interruzioni che aprono vuoti impressionanti, che devono essere abitati e resi fecondi attraverso una responsabilità battesimale che diventa a propria volta trasformativa dei contesti (Bourdieu).

Tuttavia occorre diffidare dalle trasformazioni sostenute da alleanze con soggetti che, in questo frangente storico, ammettono la propria vulnerabilità: non è detto che questa sia una consapevolezza di genere. Potrebbe anzi trattarsi di un'influenza di pensieri deboli neutri. Il patriarcato, infatti, riesce a sfruttare anche le strutture orizzontali e basate su una logica di

reciprocità e di pluralismo. È invece all'ammissione della nostra reciproca parzialità che vogliamo puntare.

Si potrebbero percorrere almeno questi passaggi:

1. riflessione ecclesiologica: lo schiacciamento della vita ecclesiale sul ministero ordinato, la falsa narrazione di una chiesa che nasce dai dodici e l'idea che l'iniziazione cristiana non sia l'origine dell'abilitazione di ogni *christifidelis* a esercitare il proprio sacerdozio e la *potestas* annessa, sono frutto di distorsioni. Dobbiamo trovare il modo di mostrare questo a partire da quello che già accade. Non si può dare per scontato che tutto ruoti attorno al ministero ordinato, in un quadro che viene smentito anche negli Atti degli Apostoli. Occorre recuperare almeno i tre *munera* in modo adeguato e ragionare su una leadership che non coincida con il ministero ordinato. Il nodo è proprio basilico e dunque ecclesiologico. Ogni autorità nella chiesa è basata sul battesimo. Le chiese avevano forme diverse, la chiesa con i dodici come modello unico è una proiezione.

2. riflessione sull'autorità, nella sua dialettica con il potere e con i poteri, ma anche nella sua declinazione di genere, in cui si tocca la questione dell'autorità non riconosciuta ma anche dell'autorità rifiutata;

3. riflessione sui simulacri del potere (Baudrillard), giochi inventati da chi fa coincidere la propria identità con il ruolo, ma nei quali purtroppo possiamo cadere tutti, quando non sappiamo riconoscere i mondi immaginari nei quali siamo stati trascinati.

4. intercettazione delle paure legate al "potere", che inducono ad addomesticamenti o ad argomentazioni che glissano sui nodi del presente;

5. denuncia del *gap* di genere non solo come soffitto di cristallo, ma anche come recinto orizzontale. Le donne, infatti, conoscono certamente il limite che impedisce loro l'accesso a posizioni autorevoli riconosciute, ma si scontrano anche con i muri che le rendono invisibili e irrilevanti in qualità di soggetti attivi nelle comunità di fratelli e sorelle.

6. questione degli ab/usi: se ci sono abusi di potere significa che ci sono anche "usi". Il confine va interrogato con attenzione, perché non basterà demonizzare o santificare i termini.

Storie e genealogie: esigenze di radicamento e di smascheramento dei simulacri

Nella chiesa sono state tracciate linee di demarcazione – tra sacro e profano, tra uomini e donne, tra laici e ministri ordinati, tra teologia e mistica, tra noi e voi (Woolf) – che vanno interrogate e discusse, alla luce di percorsi di tradizioni che vivono di memorie spesso ingiuste. Anche l'attuale narrazione di un patriarcato superato rischia di divenire complice di queste distorsioni storiche. I padri che oggi mancano, per esempio, potrebbero essere stati rimpiazzati da fratri. La stessa caricatura del femminismo, che non di rado ha convinto le generazioni più giovani, rischia di impoverire la cultura di alcuni guadagni essenziali (come per esempio il dibattito sulla differenza tra autorità e potere degli anni Novanta (Muraro), che mette a fuoco come l'autorità venga riconosciuta nella relazione, mentre il potere si esercita in solitaria).

In questa cornice diventano fondamentali le riflessioni biopolitiche (Butler): il potere riguarda i corpi e si ripercuote sulla parola pubblica (Foucault). Quest'analisi porta a comprendere che il potere si serve sempre di mediazioni. Le mediazioni non sono tutte uguali: alcune favoriscono gli abusi mentre altre riescono a immettere nel reale delle energie di trasformazione positiva. A volte le mediazioni siamo noi stessi (Byun-Chul Han). Il potere non ha sempre una dimensione verticale.

Per certi versi, la *potestas* è un simulacro che nasconde una coincidenza tra maschilità e potere e la ratifica facendo del Codice un orizzonte necessario, dal quale sembra impossibile uscire se non a prezzo di una distruzione identitaria.

La *potestas*, in ogni caso, rivela dei varchi che possono divenire mediazioni verso un'ecclesialità inclusiva, lasciando intravedere il *gap* di genere e la miopia di ogni prospettiva

autoreferenziale, che identifica maschilità e potere, portando in questa cornice angusta anche la percezione di una Chiesa (cattolica) che si difende dalle differenze.

CTI (Maria Bianco, Donata Horak, Stella Morra, Serena Noceti, Simona Segoloni, Cristina Simonelli, Letizia Tomassone, Rita Torti, Lucia Vantini)

In conclusione, un'apertura

Le distanze come occasione di senso

Il bilancio di questo lavoro comune potrebbe sembrare magro sul piano della sintesi compiuta, ma certamente raccoglie guadagni importanti sul piano metodologico.

Lo spostamento del *focus* dal tema del potere a quello della *potestas* ha evocato e apportato motivi, intenzioni e orientamenti difficilmente armonizzabili tra loro e non solo per la molteplicità delle discipline in campo, bensì anche per una differente postura ecclesiologica. Il passaggio, proposto dai colleghi del GIDDC per non tradire un linguaggio che in sé non prevede alcun esplicito riferimento al potere, è stato accettato da tutte/i per una scommessa di fondo: da qualunque parte avessimo tentato l'accesso alla questione della riforma ecclesiale, le dinamiche essenziali sarebbero comunque uscite. In altri termini, i processi di riforma – desiderati, rimossi o ostacolati che fossero – si sarebbero potuti raccogliere da ovunque. Ed è stato così: la questione della *potestas* ha aperto tutta una serie di problemi, di genere, anzitutto, ma anche di interessanti differenze sul piano ecumenico.

Nella prima parte del lavoro è emerso un orizzonte categoriale complesso, nel quale le parole non sono assoluti, ma formano precise costellazioni simboliche non sempre facili da codificare, anche perché molto tecniche. Nel diritto canonico, l'assenza del termine *potere* e dei suoi sinonimi vuole essere indice di una distanza qualitativa rispetto a narrazioni che insistono sull'impatto della forza sulla vita delle singolarità. Ciò che conta, infatti, è l'interesse a preservare la vita ecclesiale da trame incompatibili con il vangelo. Con il termine *potestas*, dunque, si voleva porre la questione della riforma in chiave di *communio*, riflettendo sulle possibilità di chiamare in causa il diritto e di autorizzare condotte/eventi che in qualche modo ricadono sulla forma delle chiese.

Il nodo che qui si è fatto sentire come resistenza difficile da sciogliere riguarda i non-detti di quest'orizzonte. La specificità comunionale intrinseca al termine rischia infatti l'influsso di dinamiche negative imprevedute, che hanno buon gioco proprio in quanto non esplicitate e non riconosciute. Il rimando a un governo dalla forma originariamente diaconale e a vincoli comunitari (come per esempio il diritto di una comunità a essere ben governata) rischiano dunque di sorvolare su alcune fatiche che sono di fatto esperienza comune.

Tutto questo ha anche una portata ecumenica, che orienta urgentemente lo sguardo verso la *communio* celebrata e sperimentata nel battesimo, cifra essenziale di una Chiesa come popolo di Dio, spesso gravemente ferita dal fissismo di poteri più preoccupati di autoconservarsi che non custodire la forma comunitaria ecclesiale.

Nuove domande

Alla luce di queste considerazioni, emerge che il punto di partenza inizialmente accettato è diventato via via un punto di domanda drammatico, che ha dato vita a interrogativi rimasti aperti. Anzitutto: il termine "potere", che manca nel linguaggio canonico non rimanda forse a una forma di rimozione, che lascia poi nell'impressione che ogni abuso o distorsione sia più un incidente di percorso nella chiesa che non una vera e propria debolezza strutturale delle forme in cui viene rappresentata, organizzata e abitata? E se esiste un'autorità dei sofferenti – come direbbe Metz – qual è il magistero di coloro che non hanno potere? E attraverso quali mediazioni si può indagare la sfera del potere senza concentrarsi solo su chi ce l'ha e su come questi lo usa?

Alla luce di queste domande, il prosieguo del lavoro si è svolto mettendo a fuoco che la mancanza di una sintesi condivisa poteva in realtà essere un nuovo e inedito punto di partenza attraverso il quale riorientare lo sguardo. Non avremmo in alcun modo dovuto spenderci per

colmare le distanze attraverso una scrittura che, di fatto, avrebbe tradito tutti e tutte. Non sarebbe stato difficile, del resto, impostare una cucitura del testo in chiave ecclesiologica e pneumatologica, ma molto più promettente sarebbe stato fare di questi varchi in luogo di interrogazione ulteriore. Dovevamo rispettare i nodi di un'articolazione imperfetta, seppure senza rassegnarci alla paratassi né acquietarci in armonie buone solo in teoria e mai in pratica. I nodi non si possono sciogliere attraverso spiegazioni né mediazioni linguistiche perché rivelano qualcosa di non armonizzabile, che certamente dipende dal diverso uso delle parole ma ancor più dipende dal fatto che certe sottolineature – come quella di genere per esempio – non sono elementi da integrare fra gli altri, ma una vera e propria spinta a trasformazioni della Chiesa nella sua fisionomia generale.

Dunque è chiaro che per una riforma della Chiesa sono molto più interessanti i punti di divergenza che non quelli di accordo. Queste divergenze devono avere qualcosa di essenziale, dal momento che non emergono solo in una riflessione sulla *potestas* e sui poteri, ma si ripresentano, pressoché identici, anche nel discorso sulla povertà e nella riflessione sul dialogo.

Lo stile delle nostre teologie

Nella disarmonicità di fondo, dunque, si è data una sintonia piena nella proposta di fare dei varchi e delle distanze un'espressione inaggrabile e feconda dei processi stessi, interrotti o avviati in modo incerto nella chiesa. Forse siamo di fronte a uno dei *kairos* di questo tempo, l'occasione per mostrare che non basterà continuare a parlare tra noi senza accettare una trasformazione anche dei paradigmi. Perché si possono elaborare infinite immagini inclusive di Chiesa, ma se alla fine è la barca di Pietro a restare nelle menti, impossibile che accada qualcosa di nuovo. Detto in termini più netti e sulla scorta di *Veritatis Gaudium*: una chiesa in riforma è una chiesa che non solo accetta di ripensare all'esperienza del potere e dei poteri, ma è una chiesa che comincia a fare attenzione ai quadri concettuali e rappresentativi con cui interroga ed esprime i temi cruciali stessi e ad assumersi la fatica degli attriti tra questi e la realtà. Questo affondo ricade non solo sul tema del potere e delle riforme, ma punta l'attenzione sulla forma di una teologia che ha il coraggio di essere interdisciplinare o, meglio, trans/disciplinare.

C'è dunque un nesso da non sottovalutare tra i processi di riforma della Chiesa e lo stile delle teologie:

«Il teologo che si compiace del suo pensiero completo e concluso è un mediocre. Il buon teologo e filosofo ha un pensiero aperto, cioè incompleto, sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo» (VG 3).

In VG si trova dunque un invito a una teologia aperta che abbia il coraggio di stare di fronte alla mancanza. È con una teologia così che le differenze prospettive diventano varchi per i quali può passare qualcosa di nuovo. L'interdisciplinarietà e la transdisciplinarietà, che VG 4 definisce come «principio vitale e intellettuale dell'unità del sapere nella distinzione e nel rispetto delle sue molteplici, correlate e convergenti espressioni», mette di fronte al peso delle diverse incomunicabilità sperimentate e alla necessità di trovare ulteriori mediazioni a quelle già disponibili. Se è vero che anche la teologia può rischiare di cedere alle lusinghe della specializzazione, è vero anche che certe distanze non sono solo il frutto di una diversa competenza, ma di una diversa storia di vita da cui si approcciano i temi. In questo senso, non è di una sintesi che c'è bisogno, ma di una trama e di un orizzonte in cui sia possibile ascoltarsi e lasciare vuoto lo spazio divino di cui nessuna e nessuno può appropriarsi: il pensiero buono non satura gli spazi del senso ed è «sempre aperto al *maius* di Dio e della verità, sempre in sviluppo» (VG 4). Questa apertura viene dall'affinamento di una lettura dell'esperienza in chiave evangelica, perché questo tipo di ermeneutica è fragile. È dunque una questione di orizzonte, un orizzonte che non si genera con la buona volontà ma con l'ascolto della storia (VG 3).

L'importanza delle pratiche

La tentazione di riempire i vuoti con qualcosa di collaudato è sempre presente, ma non conviene assecondarla. Se ne ricaverebbe una rassicurazione fragile, che finirebbe per corroborare

l'immobilismo ecclesiale che stiamo vivendo. Nella sospensione dei ponti mancanti, piuttosto, meglio restringere le domande e far parlare le pratiche, là dove queste lasciano trasparire movimenti ancora senza nome. Si tratterebbe allora di ripartire certamente dal battesimo come esperienza che porta con sé un'ermeneutica della vita ecclesiale, accostandola però con decisione ai contesti più inquieti di questo tempo, nei quali risuonano le narrazioni delle donne, delle persone omosessuali, delle vittime di abuso, dei poveri... Nei nostri modi di gestire la *communio* ecclesiale e nei conflitti che questi contesti aprono, si agita qualcosa che va raccolto, se si vuole trattare di riforme: nel battesimo i fedeli sono innestati in Cristo e questa reciproca presenza reciproca libera i soggetti e dà loro la forza per liberare altre e altri.

Emerge con forza la questione della libertà, perché non si tratta solo del potere di dare inizio a qualcosa, ma di un'esperienza di fedeltà ai legami evangelici e di disobbedienza rispetto ai vincoli di poteri ingiusti. In questa cornice, il potere delle/dei senza-potere è anche quello di dissotterrare il cristianesimo dalla coltre di arroganza che a volte lo copre, anche attraverso simulacri insospettabili.

GIDDC, SIRT e CTI

Reazione all'intervento di Lucia Vantini per il Gruppo "Potere"

Martino Mortola

Nella prima parte di questa reazione pongo l'attenzione sul fondamento cristologico del potere; nella seconda parte pongo l'attenzione su un'aspetto del potere nella Chiesa che merita una revisione attenta.

Scrivo queste pagine durante la seconda ondata dell'epidemia in Italia. Il confronto con la morte, specialmente nella celebrazione dei funerali, mi ha chiesto di riflettere sul potere che Gesù ha sulla morte. La mia domanda è se questo potere è in qualche modo collegato con quello che i battezzati esercitano a vari livelli nella chiesa. La discussione sul potere nella Chiesa non dovrebbe offuscare l'annuncio della "potenza della vita indistruttibile" (Eb 7,16) di cui Cristo è rivestito, e che il popolo sacerdotale eredita per mezzo della fede.

Prima parte. La potenza del Figlio di Dio.

Prendo come punto di partenza la prospettiva pastorale indicata dai canonisti.

Il contesto e riferimento teologico (costitutivo e costituzionale) richiede a questo punto del percorso un rimando sostanziale alle 'fonti' dell'identità e consistenza ecclesiale, prima di tutto quelle evangeliche attraverso le quali si è 'fissato' il nucleo più denso della *Traditio Ecclesiae*: il *kerygma* nel quale da sempre la Chiesa ha cercato e trovato, non solo il proprio *quid*, ma anche il *quomodo* per il suo essere e dover essere. In merito non esistono dubbi sulla primarietà ed irrinunciabilità non tanto del linguaggio quanto, più radicalmente, della concettualizzazione 'pastorale': l'immagine e *dinamica* – pressoché unica – che Gesù applica a sé, infatti, è quella del pastore.

Nel brano evocato, Gesù collega direttamente la sua missione e il potere che gli è stato dato. "Io do la mia per le pecore, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla di nuovo. Questo è il comando che ho ricevuto dal Padre mio". (Gv 10,17-18).

Gesù sa che questo potere lo ha ricevuto dal Padre suo. Dio esercita la sua paternità dando potere al Figlio. Basterebbe solo questa affermazione a evitare il dubbio che il potere sia qualcosa di cattivo o neutrale, essendo il dono per eccellenza che il Padre fa al Figlio.

Allo stesso tempo, è ormai acquisito dalla teologia che l'onnipotenza di Dio⁶³, non deve essere temuta come se Lui abbia il potere di fare il bene come il male, ma va invocata perché Lui può tutto, anche l'impossibile, pur di condurre la storia al bene.

La liturgia ci educa a riconoscere a Dio come somma potenza, in ogni celebrazione eucaristica ripetiamo: "Tuo è il Regno, tua è la potenza e la gloria nei secoli". Per onorare Dio dobbiamo riconoscerlo come il *Todo Poderoso*, il Dio potente, altrimenti crederemmo in un idolo, che non ha il potere di fare niente⁶⁴.

Nell'AT il Dio vivente è colui che ha voce e braccio potente. Tutte le confessioni di fede del popolo insistono sulla forza e potenza del loro Dio a differenza dell'impotenza degli idoli.

L'incarnazione di Gesù è compresa dall'autore della lettera agli Ebrei come la via per ricondurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo (Eb 2,14).

Alcuni episodi della vita di Gesù sono illuminanti. Nel racconto delle tentazioni del Vangelo di Luca, il diavolo tenta Gesù dicendo che tutto il potere è in mano sua e lui può concederlo a chi vuole. Gesù non vince la tentazione del diavolo rinunciando al potere messianico, ma smaschera il diavolo, negando che il potere sia suo. Gesù rifiuta di considerare il diavolo come "potente".

Nella passione di Giovanni il dialogo con Pilato è molto provocatorio. Gesù rivela a Pilato che lui non avrebbe alcun potere di metterlo a morte se non gli fosse stato concesso dall'alto (Gv 19,11).

⁶³ Sebbene il termine Pantokrator andrebbe tradotto meglio come onnireggente.

⁶⁴ Sul tema della potenza di Dio e di Gesù, si veda molto utilmente: C. Pagazzi, *Tua è la potenza*, Milano 2019.

Gesù, a coloro che ripongono la loro fede in Lui, dona il potere di diventare figli di Dio. Il potere è vissuto nella Chiesa come dono che si accoglie per la fede in Gesù. Come il Figlio dell'uomo da sé stesso non può fare nulla, tanto più noi discepoli scopriamo che solo riponendo fiducia in Lui possiamo attraversare l'impotenza della morte o della sopraffazione per mano di prepotenti con lo stesso potere del Figlio.

Giocando un po' con le parole, potremmo dire che il potere è buono e desiderabile come le occupazioni sono buone e desiderabili. Al contrario, le pre-occupazioni possono essere dannose, così come è dannosa la pre-potenza. Temere in anticipo l'altro o temere il potere dell'altro ci rende prepotenti. Quando abbiamo paura di quello che potrebbe farci l'altro allora entriamo in una dinamica distorta del potere. Dio, potendo tutto, non può essere prepotente, perché Egli non mette nulla davanti alla sua potenza che avvolge ogni cosa. Così chi detiene il potere, se ne ha capito il senso, eviterà ogni forma di prepotenza narcisista che tende a svilire le possibilità che sono presenti nell'altro. Il martire è una persona potente perché non ha paura di quello che l'avversario può fare a lui poiché accetta il potere dell'altro fino alla fine.

I prepotente invece è il debole, colui che non regge l'urto con il potere che è l'altro, con la consistenza di ciò che non è mai manipolabile. Il forte non ha bisogno di essere prepotente perché può (cioè ha il potere), stare davanti all'altro nella sua alterità. Così come l'occupato non si preoccupa, così il potente non ha bisogno di essere prepotente.

Seconda parte: il discernimento su chi occupa posti di potere.

Se il potere è desiderabile, come sono desiderabili i carismi, allora il potere deve essere accolto con gratitudine come dono dall'alto. Cosa comporta questo per la selezione/formazione di persone che rivestono un potere, cioè occupano posti di responsabilità a tutti i livelli della Chiesa? La questione riguarda il modo con cui nella chiesa viene riconosciuto il carisma dei leader e delle leader.

Qui c'è spazio per una revisione. Lo studio dell'argentino Tomas Chomorro Premuzic "Perché tanti uomini incompetenti diventano leader?" documenta alla luce dell'esperienza della dittatura argentina come sia molto più facile per un incapace salire al potere rispetto ad uno capace⁶⁵. Perché persone incompetenti arrivano in posti di così alto potere nella società e nella Chiesa? Evidentemente il motivo è chiaro: una persona incompetente vuole avere attorno a sé solo persone altrettanto incompetenti, per non apparire inferiore. Appena un incompetente "arriva in alto", inizia "l'effetto cordata", per cui molto più facilmente si circonda di persone incompetenti che presto o tardi prenderanno il suo posto.

Per questa e altre ragioni, mi sembra doveroso proporre una riforma del riconoscimento e della formazione della *leadership*. Si tratta di riconoscere il potere a persone che danno prova nella vita di aver messo avanti gli interessi degli altri, che hanno contribuito alla promozione di altri e non di sé stessi. Ci sono sistemi di reclutamento dei dirigenti delle aziende che sono più evangelici di quelli ecclesiali perché tentano negli scrutini preliminari di individuare e di scartare, i soggetti che presentano un narcisismo eccessivo, sebbene talvolta abbiano curriculum migliori. Tale scelta avviene perché, sebbene soggetti narcisisti siano più appariscenti, si rivelano meno capaci di sacrificio di sé per il bene comune. I "reclutatori di leader" invece promuovono le persone che sono più capaci di far lavorare bene le persone che sono ad esse sottoposte.

Pare, ma non ho dati certi, che il narcisismo patologico sia più diffuso tra gli uomini che tra le donne per diverse ragioni, questo non fa altro che indebolire l'organismo chiesa che è prevalentemente a conduzione maschile. A partire da questo ultimo aspetto, declino la questione di

⁶⁵ T.C. Premuzic, *Perché tanti uomini incompetenti diventano leader? (E come porvi rimedio)*, Egea 2020. Mi rendo conto che potere e capacità non sono esattamente sinonimi. Allo stesso tempo un incapace di intendere e di volere è uno che non può intendere e volere. Quindi trovo utile, accostare la capacità di fare qualcosa con il potere di farlo. Un battezzato è capace di partecipare alla regalità, al sacerdozio, alla profezia di Gesù Cristo senza che alcuno gli debba conferire alcun potere!

genere sollevata nel testo del CTI, sapendo che mi muovo su un campo poco esplorato dai teologi maschi.

Ritengo opportuno riconoscere che nessun genere, né maschile né femminile, può stare da solo e realizzare la propria vocazione senza l'altro. Per emergere una donna ha bisogno di stare davanti a un uomo e per emergere un uomo ha bisogno di stare davanti ad una donna. Nessuna donna desidera per sé un uomo debole e viceversa. Solo un uomo debole desidera una donna sottomessa. Su questo tema lo studio di Premuzic documenta come là dove nei consigli di amministrazione sono più presenti le donne, le imprese hanno maggior successo; si tratta di recepire questa acquisizione anche nella vita ordinaria della Chiesa. Ritengo dunque opportuno che il discernimento su chi è adatto a occupare posti di leadership sia fatto da uomini e donne insieme.

Il progetto buono di Dio, “non è bene che l'uomo sia solo”, che trova nel matrimonio e nella famiglia una sua speciale concretizzazione, può diventare continua provocazione per la vita ecclesiale, come insegna LG 11 e *Amoris Laetitia* 86-88.

Affrontare il tema del dialogo oggi, in un tempo caratterizzato da grande attenzione alla comunicazione, può far correre il rischio di soffermarsi solo sui dettagli, amplificati ogni giorno di più dall'uso delle nuove tecnologie, o di perdere le dimensioni specifiche del problema. Come si colloca la prospettiva dell'incontro, della riflessione, del confronto all'interno della nostra società? Il dialogo è semplicemente delimitato da una prospettiva strategica, per raggiungere obiettivi specifici, è diventato soltanto un elemento, forse trascurabile, all'interno delle diverse modalità di comunicazione, o è qualcosa di essenziale, di profondo, che affonda le sue radici nella identità stessa dell'uomo e nella realtà del suo rapporto con Dio? Il dialogo è necessario o è qualcosa di aggiuntivo, un *optional* nella vita dell'uomo e nella dinamica di ogni società? E come si struttura il dialogo, quali sono le sue caratteristiche, quali prospettive fenomenologiche permettono di identificarne la sua dinamica?

Il gruppo di lavoro sul dialogo, all'interno del programma di ricerca interdisciplinare del CATI, ha cercato di affrontare queste problematiche dal punto di vista di tre diversi ambiti di competenza; la Liturgia, le Scienze Bibliche e la Teologia. Accostarsi al tema del dialogo, in prospettiva interdisciplinare, per comprendere come sia radicato nella realtà umana, in tutte la molteplicità delle sue componenti, richiede poi di estendere lo sguardo agli attori del dialogo e alle dimensioni dello spazio e del tempo nel quale il dialogo si realizza e prende forma. Se il dialogo è necessario per l'individuo, lo sarà anche per la società e per la catena di rapporti che in essa si instaura. E come possono le nostre discipline contribuire a favorire il dialogo?

Non soltanto la nostra società è oggi particolarmente attenta alle dimensioni della comunicazione, ma ha anche permesso una evoluzione delle dinamiche dei rapporti gerarchici, lasciando spazio ad una diversa e più concreta realizzazione dei concetti più astratti di pari dignità di tutti gli uomini. In questo senso si tratta di un dialogo che vuole superare le antitesi dei ruoli, per poter contribuire in maniera responsabile alla costruzione e alla valorizzazione della comunità sociale.

Ma se il dialogo è indispensabile per la società, lo è anche per la Chiesa e se la società ci spinge a riflettere sulla evoluzione dei rapporti sociali per assumere, nel dialogo tra le tutte le componenti, la responsabilità dell'edificazione della casa comune, allora questo vale anche per la Chiesa e nella prospettiva ecclesiale. In questo senso il dialogo appare come una prospettiva irrinunciabile all'interno di un cammino di Riforma della Chiesa, che è il tema di studio scelto dal CATI.

Redazione a cura di:

Riccardo Battocchio (ATI), Giorgio Bonaccorso (APL), Severino Bussino (ABI), Matteo Crimella (ABI), Luigi Girardi (APL), Maurizio Girolami (ABI), Jean Paul Lieggi (ATI), Vito Mignozzi (ATI), Martino Mortola (ATI), Angelo Passaro (ABI), Marinella Perroni (ABI), Leopoldo Sandonà (ATI), Paolo Tomatis (APL), Gabriele Tornambè (APL)

LA RIFORMA DELLA CHIESA

Contributo APL

I *LA RIFORMA DELLA CHIESA E LA LITURGIA*

1. *I criteri di riforma della chiesa.*

La riforma della chiesa è opera dello Spirito e ha valore solo sulla base di tale opera. L'azione dello Spirito è rintracciabile nella dinamica tra due tipi di componenti:

- a) le componenti esterne alla chiesa (i processi teorici e pratici che caratterizzano le epoche storiche e che costituiscono un luogo decisivo del rivelarsi di Dio);
- b) le componenti interne alla chiesa (i riferimenti originari nei quali la comunità cristiana riconosce gli aspetti irrinunciabili del rivelarsi di Dio).

Il confronto continuo e paritario tra i due tipi di componenti costituisce l'aspetto delicato da ricondurre a quell'epistemologia della complessità che vuole evitare ogni riduzionismo sia in favore delle componenti esterne che di quelle interne.

I criteri ricavabili possono essere rintracciati nel:

- a. mettere tra parentesi le proprie convinzioni su quanto si ritiene imm modificabile: infatti non vi sono solo aspetti modificabili ma è modificabile anche il confine tra modificabile e imm modificabile;
- b. tenere presente come cambia l'umanità in cui vive la chiesa e come sta già cambiando l'umanità che abita la chiesa;
- c. considerare che vi sono diversi tipi di cambiamenti, talvolta in direzione opposta tra loro.

2. *La dimensione liturgica della riforma della chiesa.*

Una questione centrale è costituita dalla dialettica tra liturgia e chiesa considerando qui che la liturgia è una parte della chiesa e quindi risente delle istanze ecclesiali di riforma. La chiesa modifica la liturgia, ma la liturgia modifica la chiesa in quanto la liturgia è quella mediazione di Cristo che impegna la chiesa a convertirsi. Tale questione si complica nel momento in cui si tiene presente che vi sono diverse concezioni di chiesa e di liturgia, e quindi modi diversi di intendere il loro intreccio anche sotto il profilo della riforma.

Un punto nodale per districarsi nella foresta delle idee e dei pregiudizi potrebbe essere costituito dalla distinzione tra rappresentazione e presenza. La chiesa è il soggetto che vive la fede alla luce di una qualche rappresentazione teologica, ossia secondo un qualche modo di pensare la rivelazione. La liturgia è allora la costruzione di un universo simbolico coerente con la rappresentazione teologica: sotto questo profilo la chiesa modifica o irrigidisce la

liturgia a seconda della rappresentazione teologica assunta. La chiesa, però, è anche e soprattutto il soggetto che vive la fede e la liturgia costituisce il luogo di un'esperienza fondata sul sentire la presenza di Cristo: sotto questo profilo la liturgia modifica la chiesa rendendola anzitutto libera dalla costrizione entro le sue categorie teologiche.

La liturgia come esperienza di fede della presenza di Cristo consente al credente di condividere i mutamenti dell'umanità e di promuovere cambiamenti anche molto radicali della chiesa. Tutto sta nel vivere la fede come esperienza indeducibile (esperienza anzitutto emotiva ma non solo; *sentire*) che mantiene il credente nella sicurezza di un riferimento solido senza obbligarlo a cercare la sicurezza in una dogmatica rigida (*pensare*) che stabilisce preventivamente se o come operare la riforma della chiesa. In ragione di ciò, la liturgia può dare un contributo significativo alla riforma della chiesa.

Guardando ai testi liturgici, la liturgia può indicare anche degli orientamenti nel riformare la chiesa. Per quanto riguarda il lezionario si presentano le stesse questioni che si incontrano nello studio esegetico della Bibbia. Per quanto riguarda l'eucologia, ci si trova di fronte ad aspetti poetici e dossologici che tendono ad avere effetti performativi senza restrizioni contenutistiche (informative), ma ci si trova anche di fronte ad aspetti descrittivi riconducibili a modelli antropologici e teologici non sempre coerenti. Se, però, si prendono in esame le caratteristiche e i percorsi rituali della liturgia emergono alcuni aspetti interessanti:

a. La liturgia implica quella sospensione della vita ordinaria che impedisce l'identificazione della fede in Cristo con le situazioni culturali ed ecclesiali già date, con la conseguenza di renderla implicitamente compatibile con altre situazioni culturali ed ecclesiali.

b. La liturgia è multimediale, e quindi investe su molteplici linguaggi e sollecita tutti i sensi, stimolando così una riforma della chiesa in favore di un'apertura a tutte le dimensioni umane e alle loro trasformazioni lungo la storia. Non a caso è stata più volte sottolineato che la chiesa non si lega a determinati stili artistici (almeno per l'arte visiva e architettonica, meno per quella musicale). La riforma della chiesa non passa solo per le espressioni verbali ma anche per le sue espressioni non verbali.

c. Per la liturgia la chiesa non è in primo luogo quella universale, ma quella concretamente riunita, e in questa concretezza vive la presenza di Cristo. L'effetto ecclesiologico è che nessun riferimento universale può prescindere dalla concretezza della comunità. La chiesa che riforma la chiesa, non è la chiesa universale che nei suoi rappresentanti gerarchici decide la riforma, ma è la chiesa concreta che vive nei diversi contesti geografici, culturali e storici.

II LA RIFORMA DELLA CHIESA NEL CAMBIAMENTO DELLE EVIDENZE

L'aspetto più rilevante del nostro mondo sembra consistere non tanto nell'imporsi di evidenze nuove ma nel modo nuovo di esprimersi delle evidenze: non si può più riposare tranquilli nelle proprie evidenze perché da varie parti si impongono evidenze forti come le proprie. Nessuno può sottrarsi all'evidenza del non evidente, con la conseguenza che molti si raggruppano in schieramenti, anche molto opposti tra loro come quelli legati al relativismo e

al fondamentalismo. Il non evidente è così evidente che ognuno è costretto a reagire con modalità che, anche quando fanno appello al passato, si è costretti a vivere in modo molto diverso dal passato, conservatore o progressista che sia.

1. Un caso tipico sembra essere costituito dal senso di uguaglianza che non viene più fondata sull'identità di natura tra gli esseri umani ma sulla loro differenza reciproca, dato che ogni differenza ha un valore pari alla differenza di tutti gli altri. Questo passaggio si riflette su diversi ambiti: così l'uguaglianza non è più dovuta all'identità di ruolo biologico (uomo/donna, genitori/figli) o sociale (dirigente/diretto, clero/laicato), ma al valore paritario della loro differenza.

2. Un altro caso è il crollo dell'evidenza di una appartenenza primaria, se non addirittura unica, è emergere l'evidenza di una appartenenza plurima calibrata secondo diverse dimensioni:

- a) la dimensione biologica che gioca, a volte in modo conflittuale, tra appartenenza al mondo della vita e appartenenza alla propria specie;
- b) la dimensione sociale dove emerge, spesso in modo molto conflittuale, il senso di appartenenza globalizzata e di appartenenza localizzata, di appartenenza professionale e transprofessionale.

III SUGGERIMENTI PER UNA FENOMENOLOGIA DEL DIALOGO

- 1 *Il presupposto.* Il dialogo è il contesto in cui le persone vivono una convocazione e una condivisione. Il momento originario quindi è l'ascolto inteso come disponibilità a essere convocati e a condividere. Si tratta del presupposto indimostrabile ma indispensabile perché si realizzi lo scambio comunicativo tra le persone.
- 2 *Il soggetto.* Il dialogo è una dinamica complessa in cui giocano molteplici dimensioni e in modo particolare l'azione, l'emozione e la ragione. Il dialogo implica:
 - a) la capacità di attivarsi nella direzione di ciò che è altro da sé;
 - b) il coinvolgimento che evita l'indifferenza e si rivolge all'altro come referente di interesse emotivo (simpatia) e come portatore di interesse emotivo (empatia);
 - c) il confronto come apertura alla dialettica tra consenso e dissenso.
- 3 *Il linguaggio.* Il dialogo abbraccia tutte le forme espressive dell'essere umano e quindi si realizza nell'intreccio tra molteplici linguaggi: verbali e non verbali. La parola è tanto più prossima al dialogo quanto maggiore è la sua integrazione con le altre forme espressive che, in modo o nell'altro, intervengono nella comunicazione umana.
- 4 *Lo spazio.* Il dialogo dipende in buona parte dal luogo in cui si svolge e dall'architettura che distribuisce posti e posizioni. È anzitutto lo spazio che concede la parola con la conseguenza che la disattenzione allo spazio può portare a un monologo truccato da dialogo.
- 5 *Il tempo.* Il dialogo avviene sempre nel tempo: vuoi il tempo in cui trascorre il dialogo, vuoi il tempo dell'epoca storica in cui si svolge il dialogo. Sotto questo profilo il dialogo implica

a coscienza del non definitivo vuoi nel modo di dialogare col passato vuoi nel modo di dialogare col presente.

IV IL DIALOGO E LA LITURGIA

- 1 *Il dialogo del rito con la biosfera.* Il rito è un comportamento che ha segnato l'evoluzione della vita. Il primo dialogo è quello che il rito ha con le dinamiche biologiche di cui fa parte e da cui non può sottrarsi senza perdere la sua qualità:
 - a) l'intreccio tra azione ed emozione come originario rispetto alla sfera cognitiva;
 - b) l'intreccio tra interruzione e ripetizione per fornire un codice di comunicazione che rafforza la socialità e l'orientamento della società nell'ambiente naturale.
- 2 *Il dialogo del rito con la cultura.* Il rito oltre a intrecciare le dinamiche della vita, contribuisce a elaborare il senso della vita. Il secondo dialogo è quindi quello del rito con la cultura:
 - a) per un verso le caratteristiche di una determinata cultura costituiscono la rete entro cui si colloca il rito perché abbia senso per il gruppo sociale;
 - b) per un altro verso una determinata cultura affronta la propria vita e le dà senso ricorrendo al rito, ossia interrompendo e ripetendo percorsi alternativi rispetto al vissuto ordinario.
- 3 *Il dialogo nel rito tra i partecipanti.* I partecipanti a un rito sono anzitutto i destinatari di qualcosa che li anticipa: i religiosi, il sacro, il divino, e pur in un'apparente dinamica mittente-destinatario, sono per lo più impegnati nel comunicare tutti a tutti. La forza del rito è di non essere strumento di comunicazione, ma luogo comunicativo che sfuma o addirittura elimina la distinzione tra protagonista (mittente) e spettatore (destinatario).
- 4 *Il dialogo nel rito tra i linguaggi.* Lo svolgimento di un rito implica il coinvolgimento di molteplici linguaggi, verbali e non verbali. Uno dei fenomeni più perniciosi è la disarmonia tra i linguaggi che fa percepire il fallimento e la noia.

V IL DIALOGO: PRESUPPOSTI, COMPONENTI, CONTESTI IL CONTRIBUTO DELLA LITURGIA

- 1 *I presupposti del dialogo.*
 - 1.a *Il rito e il dialogo in prospettiva biologica.* Il presupposto del dialogo dal punto di vista liturgico prende le mosse dal ruolo che il rito ha nei comportamenti di tante specie viventi e secondo il loro piano evolutivo. Si tratta di una primitiva forma di dialogo grazie al quale si crea socialità che facilita l'adattamento all'ambiente e quindi la vita: *il rito favorisce il dialogo per la vita.*
 - 1.b *Il rito e il dialogo in prospettiva culturale.* L'uomo ha ereditato e sviluppato in modo decisamente innovativo il processo di ritualizzazione delle altre specie, intensificandone l'aspetto comunicativo. I riti profani (civili, politici, familiari) sono parte dei dispositivi di socializzazione e veri e propri dialoghi. I riti religiosi sono

caratterizzati dalla valenza comunitaria, perché alla dimensione comunicativa tipica dei processi di ritualizzazione, aggiungono la natura intrinsecamente sociale dei mondi religiosi: *il rito favorisce il dialogo come fede religiosa*.

1.c *Il rito e il dialogo in prospettiva educativa*. La qualità sociale del rito, prima ancora dei suoi contenuti (profani o religiosi) lo rende luogo educativo per il confronto tra gli individui. Il confronto sociale realizzato dal rito qualifica il dialogo solo come il minimo necessario per la convivenza sociale e mette al riparo da conflitti distruttivi: *il dialogo*, sia pure nelle forme meno elaborate, *presuppone un'educazione al dialogo*.

1.d *Il rito e il dialogo in prospettiva storica*. Il rito è fortemente integrato con la cultura di appartenenza ed anche integrato con l'epoca culturale, quindi sensibile alle variazioni del nucleo profondo della cultura lungo la storia. *Questo è il motivo della riforma del rito, ed è quindi anche il motivo della riforma del modo con cui il rito educa al dialogo*.

1.e *Il rito e il dialogo nel cristianesimo*. Il presupposto cristiano del dialogo è l'alleanza, tra Dio e il popolo e nel popolo tra le sue componenti. La liturgia è la struttura rituale dell'alleanza e dell'amore: nella liturgia cristiana vi è l'integrazione del dialogo agapico tra Dio e l'essere umano, così come tra gli esseri umani. La forma dia-logica della liturgia è inalterabile perché solo così costituisce la sorgente a cui la comunità credente attinge continuamente la sua vocazione al dialogo. La forma dia-logica deve rendersi sensibile ai mutamenti storici.

2 *Le componenti principali del dialogo*.

2.a *Componente cognitiva*. Il dialogo contribuisce allo sviluppo dell'intelligenza intesa come capacità di adattamento-trasformazione sia in riferimento all'ambiente naturale che all'ambiente sociale. La liturgia è tale se è il dialogo rituale che favorisce l'intelligenza della fede, ossia se è il dialogo rituale che genera teologia.

2.b *Componente emotiva*. Il dialogo coinvolge le emozioni e le fa maturare. La liturgia è tale se accoglie le emozioni che caratterizzano il dialogo umano e se nello stesso tempo le apre a un sentimento olistico che dischiude il credente all'oltre e all'altro, ossia all'atto di fede in Dio.

2.c *Componente multimediale*. Il dialogo tende a coinvolgere diverse forme espressive. La liturgia è per sua natura multimediale ed è autentica se non perde questa qualità che la rende un dialogo complesso capace di coinvolgere tutto l'essere umano.

3 *I contesti del dialogo: contesto ecclesiale*.

3.a *Rilevanza del contesto ecclesiale*. Il dialogo è fortemente dipendente dal contesto in cui si svolge perché esso esiste come atto in reale svolgimento. La liturgia è un contesto ecclesiale di dialogo ed è la memoria costante che la fede non è una costruzione antecedente al dialogo ma è nel dialogo tra i credenti e dei credenti con Dio.

3.b *Riforma nel contesto ecclesiale*. Il dialogo come atto reale in svolgimento nella chiesa è già riforma in atto e costituisce la chiesa come corpo vivente. Se si lascia fluire il processo dialogico la chiesa vive un percorso di riforme in cui si rigenera senza

eccessivi scossoni. Nello svolgimento del dialogo, e quindi della continua riforma, occorre rimanere ancorati al fondamento che è Gesù Cristo presente nella liturgia e nella Sacra Scrittura. Il rito e la Bibbia, interpretati ma mai abbandonati, costituiscono la fonte della fedeltà nel dialogo e del dialogo.

3.c *Riforma tra potere e competenza.* Quanto si è detto sopra si realizza nello scambio tra i diversi carismi e ministeri ecclesiali. La riforma è un atto e quindi implica una qualche forma di potere, ma il potere è cieco se non viene dalla competenza. La liturgia avvisa che competenza e potere sono in pieno equilibrio solo in Dio, e per questo a Lui si obbedisce come a Colui che opera per il nostro bene. La liturgia fa questo ponendo Dio come primo e autentico mittente di una comunicazione che apre il dialogo, e collocando tutti i membri delle comunità come destinatari. In tal modo la liturgia suggerisce che nella riforma Dio (unico mittente) chiama l'intero corpo ecclesiale (tutti sono destinatari) a contribuire alla riforma della chiesa.

VI LA RIFORMA DELLA CHIESA: DAL DIABOLICO AL SIMBOLICO

La riforma della chiesa dovrebbe assumere il criterio dalla natura cristologica della fede che implica la rinuncia al dia-bolico tra Dio e l'uomo, e l'assunzione del sim-bolico tra Dio e l'uomo. Questo criterio si esplica anzitutto evitando ogni forma di dualismo.

1 *La simbolica tra rivelazione e esperienza.* La forza dell'una si alimenta della debolezza dell'altra. La simbolica, invece, si fonda sul fatto che la rivelazione divina è tale nel momento in cui diventa esperienza umana: la rivelazione non è di fronte all'esperienza ma nell'esperienza, sia pure con tutta la forza innovatrice che la rivelazione esercita nell'ambito dell'esperienza. La chiesa non è la comunità garantita dalla rivelazione indipendentemente da ogni esperienza (modello diabolico), ma la comunità la cui esperienza è esposta alla gratuità della rivelazione (modello simbolico). Compito di una riforma della chiesa è anzitutto quello di superare il dualismo rivelazione-esperienza, e quindi di superare il dualismo tra la fede nella rivelazione e i due ambienti, fisico (biologico, naturale) e sociale (culturale, artificiale), in cui si sedimenta l'esperienza.

2 *La simbolica tra fede e ecosistema.* In questo caso il passaggio dal diabolico al simbolico si configura come consapevolezza e come impegno.

2.a La fede è un evento non indipendente dal sistema fisico-biologico che rende possibile le funzioni comportamentali e cognitive dell'essere umano. Tutti i linguaggi della fede sono costruiti sulle trame di quel sistema, per cui costituisce una contraddizione elaborare dei contenuti teologici che tendano a invalidarlo.

2.b Come impegno della fede nei confronti di quel sistema fisico-biologico da cui dipende (da cui Dio ha voluto che dipendesse). Si tratta proprio di un impegno di fede, ossia non di qualcosa che la chiesa fa in nome della fede, ma come qualcosa che la chiesa fa per conservare la fede, sulla base del fatto che si conserva la fede solo se la si sviluppa con le proprie azioni, sia rituali che morali. La riforma della chiesa consiste nell'abbandonare principi dualistici che subordinano il compito di intervenire sull'ambiente al compito di abbandonare l'ambiente (modelli pseudoascetici) e consiste

invece nel vivere l'impegno per l'ambiente come impegno per il Regno di Dio. Il primato accordato alla morte postula un salto dualistico che abolisce un eone per entrare in un altro, mentre il primato, autenticamente cristiano, della vita, implica la conservazione di un eone nell'altro. Il sentirsi vivi nella celebrazione è parte integrante del celebrare l'avvento della vita in Cristo.

3 *La simbolica tra fede e antroposistema.* Il passaggio dal diabolico al simbolico è soprattutto l'esclusione di tre forme di dualismo: nel cristiano, tra i cristiani nella chiesa, tra la chiesa e le altre comunità umane.

3.a La riforma della chiesa è la riforma rispetto a un modo dualistico di concepire l'essere umano e di vivere la propria individualità guardando ad un'antropologia in cui l'essere umano non sia un composto.

3.b La riforma della chiesa è la riforma rispetto al modo dualistico di concepire e di vivere i ruoli e i ministeri ecclesiali. Nessun essere umano può essere considerato fratello/sorella e venire allo stesso tempo etichettato come una "pecora", per cui non esiste alcun pastore di fronte a un gregge ma solo una chiesa in cui l'unico pastore è Dio, sulla base del fatto che solo il Signore può essere il Pastore. Tutti i membri della comunità cristiana, con i loro carismi e ministeri, svolgono il servizio pastorale affidato dal Pastore, e lo svolgono nel modo differenziato stabilito dallo stesso Pastore attraverso la parola e i sacramenti.

3.c La riforma della chiesa è la riforma rispetto al modo dualistico di concepire e vivere il rapporto della chiesa con le diverse comunità umane. L'opera della chiesa è di inserirsi nella prossimità già esistente tra Gesù Cristo e qualsiasi popolo, e di imparare lei stessa a incontrare più profondamente Gesù Cristo dai popoli a cui porta il messaggio evangelico.

LA BIBBIA E IL DIALOGO

Contributo ABI

1. La Sacra Scrittura, testimonianza del dialogo permanente tra Dio e l'uomo.

Un primo dato di partenza riguarda lo statuto della Sacra Scrittura: essa non è solo il grande codice della cultura occidentale (N. Frye), ma è la attestazione della Parola di Dio dal cui ascolto fiducioso nasce la fede di ogni credente (Rm 10,17). Ad essa va riconosciuto un primato storico, culturale, religioso, spirituale perché il dialogo che ne può nascere possa dare il frutto di una relazione autentica non solo con il passato che ci precede e con il futuro che si costruisce, ma anche con l'attuale mondo culturale che attende e pretende il riconoscimento della dignità di ogni interlocutore.

Alcuni personaggi presentati nella narrazione biblica, pur problematici per essere considerati «amici» di Dio come lo sono stati Abramo e Mosè, permettono al lettore di porsi davanti ad una varietà di modalità di dialogo, favorendo un'elasticità nel cercare di intendere le ragioni portate dai vari interlocutori, di distinguerne i punti di vista, di affinare i criteri di discernimento e di prendere posizione. La Bibbia, così, può essere concepita come un luogo dove il lettore assume un ruolo di protagonista, perché le narrazioni variegata che in essa si trovano stimolano l'interazione tra la proposta divina e la risposta umana. Una lettura attenta e un ascolto mentalmente e spiritualmente aperto della Scrittura, tanto più se credente, favorisce nel dialogo l'esplicitazione del non-detto, l'inversione dei ruoli, la contrapposizione dei punti di vista e l'ironia. Inoltre, soprattutto nel Nuovo Testamento, il dialogo propizia il riconoscimento delle singole individualità abitate dallo Spirito, l'ascolto della Parola di Dio, l'imprescindibile incarnazione nelle dinamiche temporali.

2. Le modalità di dialogo narrate nella Bibbia.

Nell'uno e nell'altro Testamento vi sono molti esempi di dialogo sia fra il divino e l'umano, sia fra gli uomini. Basti pensare ai vari dialoghi nel cap. 3 della Genesi: Dio e l'uomo, il serpente e la donna; oppure al dialogo rivelativo di Gesù con la donna samaritana (Gv 4), piuttosto che all'aspro confronto con i Giudei (Gv 8). I vari generi letterari presenti nella Bibbia fanno intendere che il dialogo è ascolto obbediente, è chiamata per una missione, è preghiera di invocazione e di lode, è grido di pentimento e di dolore, è invocazione di salvezza. L'uomo, concepito come uditor della Parola, scopre la molteplicità dei registri con i quali Dio comunica se stesso (creazione, legge, profezia, sapienza, predicazione kerygmatica, narrazione, comunicazione interiore, etc.)

3. La lettura credente della Bibbia come luogo del dialogo personale con Dio.

La necessità del dialogo sul piano ecclesiale prende le mosse dal riconoscimento del dono dello Spirito che agisce nel cuore di ogni battezzato. La comunità ecclesiale non può prescindere dall'apporto personale che ciascun credente può dare con la propria capacità di dialogo con il mistero di Dio. Il confronto tra persone, infatti, cammina sul crinale difficile del discernimento di chi cerca insieme agli altri, con pazienza e costanza, la volontà divina. Volendo escludere ogni forma di inganno, comunque sempre presente come tentazione nei rapporti interpersonali, il dialogo può diventare non un tempo di ascolto ma di presa di possesso di territori e di libertà altrui. L'assolutizzazione di principi dichiarati troppo in fretta "non-negoziabili" rischia di diventare un ostacolo al dialogo; non si può procedere senza un riferimento alla verità superiore a ciascuno e all'insieme degli uomini, quasi per il semplice gusto di parlarsi. Sicché la strada del riconoscimento reciproco nella carità ammette che si stia cercando una strada evangelica che si raggiunge insieme, proprio nel confronto, arricchendosi coi reciproci punti di vista.

4. L'ascolto comunitario della Parola per un dialogo costruttivo tra credenti.

La Bibbia insegna che vi è un ascolto comunitario della Parola di Dio (cf. Ne 9; Eb). In questo processo è implicata l'accettazione reciproca, non nella forma della

sopportazione, ma come riconoscimento della pari dignità e come buona volontà di intendere le ragioni l'uno dell'altro. Nella prospettiva della riforma della Chiesa sarà necessario ricordare il primato della verità della fede nella carità, sicché non si può esigere o imporre nulla che non sia strettamente necessario a ciò. Inoltre, tale cammino non può essere opera di vertice o peggio di un gruppo di intellettuali, ma cammino dell'intera comunità ecclesiale. Condizione del dialogo per la riforma è l'umiltà proprio da parte di chi è più grande o è più forte, al fine di evitare qualsiasi ambizione per riportare vittoria.

5. Nel dialogo tra Dio e l'uomo si aprono le possibilità di dialogo dell'uomo con il creato, con il suo prossimo, con la storia, con il futuro.

Nel recupero dello statuto della Sacra Scrittura per la nostra civiltà e per la vita della Chiesa, si possono trovare processi, modalità, intuizioni, indirizzi affinché il dialogo, come via dell'uomo, possa essere riavviato in molteplici direzioni: con il creato, con il prossimo, con il passato che precede e ammaestra, con il tempo attuale nelle più varie latitudini spaziali che vanno dal nord al sud del mondo. Le generazioni del futuro potranno diventare dialogiche se avremo offerto loro la possibilità di un inizio buono da cui partire. In questo ogni generazione ha una responsabilità nei confronti di quelle future perché ogni epoca storica si costruisce su quella precedente. Non è un caso che un capitolo essenziale della Bibbia siano proprio le generazioni (*toledot*).

PER UNA VISIONE SISTEMATICA SUL DIALOGO

Contributo ATI

Il nostro contributo sul dialogo in rapporto alla riforma tiene presente la scelta di concentrare l'attenzione sui tre passaggi considerati come fondamentali nella discussione con gli altri gruppi: 1. *Fenomenologia del dialogo*; 2. *Necessità e difficoltà del dialogo*; 3. *Il tema della riforma della (nella) chiesa e il rapporto con il dialogo*. Quest'ultimo passaggio si intreccia con la riflessione sulla povertà e tocca il tema centrale del potere, attualmente rilevante nel dibattito ecclesiale, nel quale entrano in gioco anche elementi costitutivi del dialogo stesso.

In tutti e tre questi passaggi le proposte intendono *mantenere le opposizioni* [Guardini] in tensione, senza giungere ad una sintesi dialettica ma semmai facendo sfociare dialogicamente dalle opposizioni alcuni sentieri possibili.

In sede preliminare va anche sottolineata la necessità di distinguere diversi possibili approcci al dialogo in prospettiva teologica: sul *piano teologico-fondamentale*, sul *piano trinitario*, sul *piano teologico-pratico* nelle sfide pastorali, ecumeniche, interreligiose, più ampiamente nelle sfide culturali dell'età secolare. Anche in questo caso le possibili strade

non si danno come alternative, ma come opposizioni da mantenere dia-logicamente e generativamente in campo. Non è possibile affrontare in questa sede la questione del dialogo inter- o trans-disciplinare ma va mantenuta aperta la prospettiva di apertura ad altre discipline: pertanto l'intelligenza credente cerca alleanze con tutte le competenze e tutti gli uomini che in qualche modo, esplicito o implicito, possono attestare che la Pasqua è la verità della loro vita e in qualche modo hanno fatto esperienza pasquale della vita. Possiamo chiederci: è realmente possibile il dialogo in assenza di questo presupposto? Ma, allo stesso tempo: sarebbe realmente possibile il dialogo se non presupponessimo che l'interlocutore è già raggiunto dalla Pasqua di Cristo (GS 22: "nel modo che Dio conosce")? Se questo è vero, possiamo partire da una precomprensione positiva nei confronti dell'interlocutore, accettando eventualmente che i fatti la smentiscano (giacché non basta essere "raggiunti dalla Pasqua": c'è bisogno di una qualche corrispondenza perché si manifestino i frutti dello Spirito del Risorto).

1. Fenomenologia del dialogo

Entro una fenomenologia del dialogo è possibile partire da alcuni elementi teologico-fondamentali per poi giungere ad una prospettiva trinitaria da cui illuminare le questioni pratico-pragmatiche.

Sul piano teologico-fondamentale, oltre a recuperare la dimensione originariamente dialogica della fede cristiana, che rischia costantemente di essere fissata riducendo così la portata del dialogo nella sua generatività, emerge il tema del rapporto tra *dialogo e verità*. Essi si danno come alternativi o come complementari? Per sciogliere questo tema è necessario specificare di quale dialogo stiamo parlando e di quale verità: di un dialogo generalista, irenistico e indeterminato? Di una verità logico-speculativa o scientifico-matematica? Di una verità oggettivisticamente intesa e quindi poi soggettivisticamente fruita o di una verità dialogicamente comunitaria? Per scorgere le dinamiche prospettive e oppositive del tema dialogo e verità è necessario inoltrarsi in sentieri altri [*in-altrarsi*] rispetto alle comprensioni normalmente riconosciute. Proprio l'emersione comunitaria del dialogo implica già a questo livello una messa in questione del tema del potere: chi detiene la verità? Ma insieme come dare al dialogo delle regole e dei metodi che, senza imbrigliare la libertà dei dialoganti, eviti a diversi livelli la dispersione in una dimensione indeterminata del dialogo? Se sapere è potere e sapere è possedere una certa verità, la dimensione dialogica si pone in alternativa rispetto ad uno degli assunti cardine della Modernità.

In questo frangente, restando entro la dimensione teologico-fondamentale, si staglia il paradosso dialogico cristiano, nell'annuncio di una verità sperimentata che si offre però dialogicamente all'accoglimento e anche al rifiuto dell'interlocutore. Nel dialogare siamo esposti all'altro, ma insieme rinunciamo all'attesa del riconoscimento da parte dell'altro, quasi sazi di un'oblatività a perdere.

Un aspetto del rapporto fra dialogo e verità che merita di essere approfondito è il riferimento alla centralità della Pasqua. Parafrasando Paolo (2Cor 6,14-15), ci domandiamo: che dialogo può esserci tra "coloro che sono di Cristo" e "coloro che non lo sono"? Una risposta potrebbe essere: nessuno! Nessun dialogo può avvenire, perché tra la mentalità vecchia e la

mentalità nuova, tra l'uomo vecchio e l'uomo nuovo, non c'è possibilità di comunione. Il dialogo è possibile tra coloro che hanno acquisito una mentalità pasquale⁶⁶. Dunque tra persone diverse, con biografie diverse, ma che in qualche modo hanno interiorizzato la nuova vita. Ogni volta che la Chiesa ha dialogato con il mondo "tale e quale" si è mondanizzata essa stessa, oppure il mondo si è limitato a perseguirla. Occorre però precisare che ogni esperienza religiosa e ogni cultura ha in se stessa una componente "già battezzata" e una componente "ancora non redenta". In modo analogo, anche di ogni persona si può dire che vi è in essa una parte "non battezzata" (ricorrendo al linguaggio del decreto tridentino sulla giustificazione: nei battezzati rimane *la concupiscenza*; o, per dirla con la tradizione luterana, anche il giustificato è *simul iustus et peccator*). Si può pensare all'invito alla conversione – o all'*agon* tridentino – come a una forma di dialogo interiore?

Sia nella prospettiva di una verità intesa comunitariamente, sia in quella di una verità che si dona per costruire un rapporto di fedeltà oltre l'accoglimento solo razionale e intellettuale della fede, iniziano ad emergere anche i *temi dialogico-trinitari*, a loro volta rimandanti alla tematica del potere. Il Padre che offre il suo dono nel Figlio e con la forza dello Spirito anima la risposta del cristiano non subordina a sé le altre Persone, ma offre una Parola che è vita e che rompe radicalmente e anticipatamente con una comprensione solo razionale del dogma. Solo a titolo introduttivo i sentieri trinitari possono richiamare alcune "patologie trinitarie" insite nel tessuto pastorale e anche teologico delle nostre comunità: subordinazione tra carismi, comprensione monologica e non relazionale delle dinamiche comunitarie. Senza un'adeguata comprensione trinitaria le immagini del dialogo possono risultare sbiadite, unilaterali, figlie di una rincorsa del pensiero illuministico e secolare e foriere di un adattamento al pensiero dominante – anche attraverso l'assunzione per esempio di pratiche organizzative e operative di tipo aziendalistico – più che di una generativa riproposizione della sorgente autentica del pensiero cristiano.

Da queste limitate e accennate premesse teologico-fondamentali e teologico-trinitarie possono aprirsi le dinamiche di una relazione che intenda esprimersi come "dialogica". Si segnalano in questa direzione alcuni *atteggiamenti* che non solo favoriscono tale dialogica, ma la rendono semplicemente possibile.

La disponibilità all'ascolto, inteso come capacità di far posto all'altro e come atteggiamento di apertura preventiva; il comune riferimento all'orizzonte della verità, dal quale deriva la disponibilità a mettere in discussione i propri presupposti, senza rinunciare in modo sincretistico o epidermicamente tollerante a ciò che si è riconosciuto come "vero"; il decentramento, come capacità di operare un autentico esodo reciproco; l'empatia, come capacità di sintonizzarsi con altri e potenzialmente di rivivere quanto vissuto dall'altro [Stein] senza rinunciare alla più frequente simpatia [Scheler] che ci pone accanto all'altro; un atteggiamento integrale ed ecumenico, che colloca il dialogo nel contesto comprensivo del reale; l'ospitalità come capacità di accogliere l'altro e di costruire reciprocamente sentieri operativi e pragmatici; la curiosità di intrecciare percorsi nuovi e portatori di meraviglia.

⁶⁶ Non è evidente cosa significhi "mentalità pasquale" se non ricorrendo all'esperienza dei santi. Si potrebbe riassumerla nella frase di Mc: chi vorrà salvare la propria vita la perderà, e chi perderà la sua vita per causa mia o del Vangelo la troverà. Evidentemente anche un "non cristiano" può vivere un'esperienza simile senza per questo confessare il nome di Gesù come Salvatore, pur essendo attratto dalla medesima Pasqua di Gesù.

Nel loro insieme, questi atteggiamenti collocano i partecipanti al dialogo dentro una prospettiva “narrativa”: coloro che dialogano si inseriscono in una storia più grande, della quale, allo stesso tempo, sono attori fondamentali. In questo contesto i sentieri teologici del dialogo possono trarre grandissima ispirazione dalla *comprensione biblica del dialogo* fatto di drammi [Giobbe] e incomprensioni [profeti], di equivoci [Samaritana] e diversità di piani [Pilato], di compimento [Pietro con Cornelio] o fallimento [Paolo in Atene].

2. Necessità e difficoltà del dialogo

Vanno considerati poi quelli che appaiono essere *gli elementi* veri e propri di un metodo dialogico. Tra essi, il portale d’accesso privilegiato è la capacità di *porre la questione* attorno a cui si dialoga. Se è vero che il dialogo non si limita ad una risoluzione di problematiche empiriche, è anche vero che il dialogo assume connotati più evidenti quando fa risuonare questioni irrisolte. Nei celebri precetti trascendentali lonerganiani si può fare riferimento al *be attentive*, riconoscendo ciò che accade.

Da qui si può partire per *approfondire* la questione [*be intelligent*] non semplicemente in termini intellettualistici e razionali, ma scrutandola in profondità, senza lasciarsi guidare dalle comprensioni ordinarie e scontate. Così si può giungere a definire un giudizio [*be reasonable*] e delle scelte [*be responsible*], formulando infine le *linee guida rilevanti per il futuro*. A ben vedere *Laudato si’* può essere letta in questa dinamica, con la questione ambientale che emerge, viene approfondita in termini biblici e antropologici per giungere alla proposta di un’ecologia integrale, di un dialogo istituzionale e di una conversione ecologica a livello pastorale.

Il dialogo dunque emerge o può emergere anzitutto da una necessità. Se ciò può limitare l’adesione al dialogo, tale necessità introduce il dialogante nel reticolo delle relazioni reciproche. Riconoscere la necessità dal dialogo non è dunque limitarne gli spazi di libertà e di adesione personale, ma introdurre tale atteggiamento entro la strutturazione di un dialogo stabilmente riconosciuto e articolato [Habermas].

A questo livello, sembrerebbe utile chiedersi quale sia il problema o la questione che si situa all’origine della tematizzazione del dialogo teologico-ecclesiale nelle circostanze attuali. Tale tema, come si vedrà al punto 3., è quello della riforma in connessione con il contesto secolare in cui la chiesa si trova ad operare.

Possiamo anche domandarci, in negativo, che cosa renda talvolta (o anche spesso) inefficace il dialogo. Si può osservare che se il dialogo è basato solo sulle “idee” difficilmente porterà a un vero arricchimento. Più promettente appare il dialogo nel quale al primo posto si mettono “esperienze di vita”, amicizia, opere fatte insieme ad altri e anche momenti di preghiera o meditazione. In quel caso, il dialogo può diventare terapeutico o addirittura salvifico: lo Spirito Santo abita infatti la storia del mondo, le esperienze di vita, non tanto le idee. Non a caso il Figlio ha scelto la via dell’incarnazione piuttosto che quello della gnosi o dell’idealizzazione. La condivisione di vita e di opere anche con chi non la pensa esattamente come noi può rappresentare una strada di cammino comune che dà luogo poi a

integrazioni e contaminazioni reciproche. Ciò è assai rilevante sul piano del dialogo interreligioso come all'interno di dinamiche culturali nell'età secolare.

In questa prospettiva, il dialogo inteso come narrazione di esperienze di vita, sia tra pari, sia tra guida e discepolo, può diventare occasione per una più ampia manifestazione dello Spirito Santo che si rivela nelle biografie dei molti, ciascuno per suo conto e a suo modo portatore di una specificità irripetibile.

Su questo piano è possibile riconoscere alcuni *macro-temi* che segnalano un reticolo di questioni fondamentali relative al dialogo:

- a. la linguisticità del dialogo (verbale e non verbale): il dialogo è fatto di parole e con le parole, ma anche con i gesti e con le differenze incarnazioni culturali delle varie provenienze; entrare nella linguisticità del dialogo significa parlare molte lingue, senza rinunciare a quella materna né omologandoci in un'unica lingua; il sogno di Pentecoste è stare nelle differenti culture trovando la strada per parlarsi;
- b. la più-che-razionalità del dialogo, che è *logos* ma anche altro (emozione, sentimento, spirito, affetti); da una riduzione filosofica della verità si è passati velocemente nell'ultimo secolo ad una riduzione scientifica della verità che sembra far emergere un'immagine ristretta del logos; dia-logos è quindi possibilità non solo di far rifiorire la ragione attraverso forme altre, ma anche allargare l'orizzonte della ragione stessa;
- c. la *temporalità* del dialogo; il dialogo richiede tempo e richiede di stare nel tempo. Se la tradizione ermeneutica ha rischiato la deriva dell'immanentizzazione [*Essere è tempo*] il Novecento consegna l'ermeneuticità fondamentale della nostra esperienza di uomini a contatto con una verità in cammino; il tempo è accesso per la verità e insieme la verità dialogicamente intesa disegna le forme della temporalità comunitaria, condivisa;
- d. l'*intesa comunitaria* e non solo intersoggettiva che nasce dallo stesso dialogo; nell'idea di alleanza si condensa la possibilità di un dialogo non fusionale né come accordo tra due soggettività;
- e. quest'ultimo punto è strettamente legato al riconoscimento di una *dinamica trascendente* nel dialogo che, non azzerando né ignorando le prospettive terrene, apre la comprensione dialogica oltre una dinamica di carattere strettamente sociologico e orizzontale;
- f. la necessaria *apertura epistemologica*: non ci si può fissare in un sistema chiuso e, allo stesso tempo, non ci si può accontentare di un modo indeterminato e liquido di proporsi. Dire il dialogo non è negare un cammino dei saperi, ed insieme l'apertura epistemologica non equivale ad un indeterminismo epistemologico, ad un'anarchia epistemologica.

Ciò che si è detto del riferimento alla Pasqua o dell'assenza di tale riferimento può forse raccordarsi a quanto è emerso nel corso dei nostri lavori sul rapporto fra *simbolico* e *diabolico* (dove, ovviamente, il *simbolico*, corrisponde alla Pasqua di Cristo). Entro la cornice simbolica le forme del dialogo e anche le difficoltà possono trovare un'apertura propositiva e non ultimativa, una definizione di linee guida per il futuro più che di norme vincolanti che chiudono il dibattito. Le reciprocità e lo svuotamento che avvengono nel dialogo, direttamente

collegati alla dinamica trinitaria, non sono così alternativi ma semmai si dicono l'uno con l'altro.

Così i diversi dialoghi possibili – a livello pastorale, ecumenico, interreligioso, culturale senza dimenticare la fonte spirituale del dialogo – trovano non solo delle forme specifiche del dialogo ma anche si sciolgono le contraddizioni polemiche tra femminile e maschile, tra forma laica e consacrata del vivere cristiano, tra centro e periferia, tra generazioni. La forma oppositiva che non diluisce o sintetizza le differenze ma le lascia vivere può introdurre a delle proposte sulle principali questioni che dominano il dibattito ecclesiale e culturale.

3. Riforma e dialogo

Giungiamo così al tema del dialogo nella riforma della chiesa. A rigore, non si può imparare a dialogare se non dialogando. Se su alcuni aspetti e sulle forme concrete del dialogo ci siamo soffermati nel punto precedente, qui possiamo segnalare un'ulteriore specificazione: è fondamentale infatti far crescere *soggetti e luoghi dialogici* in grado di incarnare il dialogo, anche a partire da soggetti già riconosciuti, e a volte svuotati del loro significato (consigli pastorali, assemblee di vario genere...): la chiesa fa il dialogo ma il dialogo fa la chiesa. Senza tali luoghi il rischio è di ridurre le assemblee deliberative ad una dinamica puramente giuridica così come di lasciare la dimensione dialogica a forme estemporanee e per lo più poco rilevanti sul piano della decisione effettiva. In fondo un certo fallimento del manifesto dialogico per eccellenza, *Ecclesiam suam*, può essere rintracciato nel fatto che alcuni luoghi fondamentali per incarnare le indicazioni profetiche di tale Enciclica non si siano sviluppati adeguatamente.

In questo senso va approfondita la riflessione sui luoghi del dialogo da promuovere e da integrare a livello locale ma anche a livello generale. Tale riflessione non è solo teologica ma fa i conti con la crisi del potere in ogni ambito dell'esistenza personale e comunitaria, dall'inflazione di un potere inteso come arbitrio alla rinuncia anarchica a qualsiasi forma di potere. Anche in questo caso le riflessioni trinitarie fanno da sfondo imprescindibile.

Si potrebbe anche pensare alle associazioni teologiche come “luogo di dialogo”, talvolta faticoso ma reale. A una funzione analoga sono chiamate anche le riviste teologiche, cartacee e digitali, e alcuni siti/blog. “Luoghi” di questo tipo sono destinati solo a esprimere pensieri (o emozioni) o possono contribuire, proprio per il loro carattere “dialogico”, ai processi di riforma di cui la chiesa ha bisogno?

La dimensione dialogica quindi, se debitamente assunta, permette di rinvigorire differenti luoghi ecclesiali [*il dialogo fa la chiesa*], ma insieme il confronto con la tradizione e con le fonti della fede permette di dire una parola nuova sul dialogo e nel dialogo [*la chiesa fa il dialogo*] superando un complesso di inferiorità di fronte al principio della tolleranza tardo-moderna ormai archiviata dal percorso della storia più prossima post-1989.

POSTFAZIONE

La discussione sul tema del dialogo, condotta nell'ambito di tre diverse discipline teologiche (*liturgia, studi biblici, teologia sistematica*), ha mostrato la vastità e la profondità dell'argomento e ha cercato di porre in evidenza le relazioni con il tema della riforma della Chiesa. È possibile, all'interno di un orizzonte così vasto, cercare di identificare una traiettoria che unisca i diversi contributi, un filo conduttore che aiuti a focalizzare quale contributo la riflessione sul dialogo può offrire nella prospettiva della riforma della Chiesa? Abbiamo cercato di riassumere alcuni punti che ricorrono nei tre contributi e che sono stati oggetto di discussione comune.

1. Un tema complesso

Il primo elemento che emerge dal confronto e da tutti i contributi è il carattere complesso di ogni evento dialogico, al quale concorrono fattori diversi che interagiscono tra loro e ne definiscono il profilo. La multidimensionalità del dialogo si esprime nel rapporto con la vita, anche nella sua componente fisica e biologica, nella storia, nella cultura e coinvolge poi tutte le dimensioni della sfera ecclesiale. Questa interdipendenza si riflette nelle modalità concrete di attivazione dei processi di dialogo ed ha le sue radici negli aspetti fenomenologici posti in evidenza dalle nostre tre discipline.

2. Orizzonte della verità e dimensione epistemologica

A motivo della sua complessità, ogni evento dialogico va compreso all'interno di un preciso contesto epistemologico. L'idea secondo la quale un dialogo reale è possibile solo mettendo tra parentesi le convinzioni previe su ciò che è "irrinunciabile" o "immodificabile" non consegue da una semplice posizione strategica o dal desiderio di un comportamento corretto da parte degli interlocutori: essa ha una precisa radice epistemologica. Il dialogo è reale quando si cerca una strada, si interagisce con ciò che non è noto, si è consapevoli della possibilità di un effettivo aumento della conoscenza comune. In questo senso, il dialogo si attua *nell'orizzonte della verità*. La *liturgia* sottolinea l'importanza di diversi e successivi livelli di modalità di linguaggio all'interno dei rapporti tra rito e dialogo e sottolinea il ruolo delle evidenze; la *sacra Scrittura* ricorda come il dialogo tra Dio e l'uomo o i dialoghi di Gesù con vari personaggi pongano l'interlocutore dinanzi alla verità della sua stessa persona; è per la rilevanza della dimensione di verità che *la teologia sistematica* si interroga dialetticamente sulle condizioni di possibilità del dialogo con chi non riconosce il profilo "pasquale" di questa stessa dimensione.

3. La necessità del dialogo

Il punto centrale dell'indagine sulle relazioni tra dialogo e riforma ruota attorno alla percezione della necessità del dialogo che, come già emerso nell'abbozzo fenomenologico dei due punti precedenti, non è un atteggiamento strategico, ma rivela un meccanismo profondo ed originario. Lo è già nella prospettiva biologica, poiché nella collaborazione lo sviluppo della vita si protegge e si incrementa, lo è nell'originarietà del rito, nel messaggio della scrittura,

dove Dio stesso dialoga con l'uomo, lo è nella prospettiva sistematica, che apre un orizzonte di reale accrescimento della conoscenza, poiché il dialogo fa risuonare questioni irrisolte. Questo "di più" legato al dialogo lo connota come necessario nelle sue radici e ha conseguenze pratiche a diversi livelli: nella storia, nella società, nella Chiesa, nelle relazioni tra individui, nella percezione della relazione con Dio.

4. Linguistica del dialogo e comunicazione

Se il dialogo è necessario e complesso, con quale linguaggio si può esprimere?

Un primo dato emerso in maniera decisiva da tutti i contributi, e che avrà poi conseguenze nelle applicazioni pratiche, è la necessità di una "empatia" tra coloro che dialogano. La liturgia sottolinea in particolare gli elementi antropologici e biologici presenti nel rito, ma tutti e tre i contributi si soffermano sulla necessità di porre in primo piano le "esperienze di vita", narrate nella scrittura e vissute nella preghiera, nell'amicizia, nella meditazione.

Un secondo è la centralità della dimensione linguistica del dialogo, nell'intreccio di parole e gesti comunicativi, tali da non coinvolgere solo la sfera razionale. Nella *sacra Scrittura* sono presenti diversi registri comunicativi. Nella *liturgia* si intersecano prospettive cognitive, emotive e multimediali. La *teologia sistematica* sottolinea la rilevanza di parole e gesti, con l'inserimento in un reticolo di relazioni.

Tutto ciò ha precise conseguenze sui processi di riforma della Chiesa, segnalando la necessità di diversi registri comunicativi. Emerge qui anche la relazione con il tema del potere e con l'esigenza di superare la formalizzazione dei ruoli.

5. I dialoghi nella Bibbia e la Bibbia come dialogo

Il richiamo agli esempi biblici di dialogo risuona non solo nelle riflessioni direttamente indirizzate all'approfondimento del messaggio della sacra Scrittura, ma anche nella fondazione della liturgia e nell'attenzione allo sguardo sistematico: "In questo contesto i sentieri teologici del dialogo possono trarre grandissima ispirazione dalla *comprensione biblica del dialogo*, fatto di drammi [Giobbe] e incomprensioni [profeti], di equivoci [Samaritana] e diversità di piani [Pilato], di compimento [Pietro con Cornelio] o fallimento [Paolo in Atene]".⁶⁷ "Una lettura attenta e un ascolto mentalmente e spiritualmente aperto della Scrittura, tanto più se credente, favorisce nel dialogo l'esplicitazione del non-detto, l'inversione dei ruoli, la contrapposizione dei punti di vista e l'ironia".⁶⁸

Il dialogo tra Dio, che parla del suo volere salvifico, e l'uomo si realizza ritualmente nella liturgia. Dio, presente nella sua Parola, offre "un nutrimento spirituale" al suo popolo il quale risponde, con le parole proprie a Dio (col salmo) e la preghiera. Tale dialogo è espresso anche dalla diversità di ministeri che si intrecciano tra di loro nell'esercizio delle funzioni proprie a ciascuno. La liturgia della Parola si rivela, dunque, luogo precipuo in cui si realizza la rappresentazione simbolica del dialogo tra Dio ed il suo popolo, in Cristo Gesù, Λόγος del Padre.

⁶⁷ Contributo ATI, § 1.

⁶⁸ Contributo ABI, § 1.

6. Dimensione storico-sociale

Entriamo ora nel punto applicativo del nostro studio, cercando di porre in evidenza le conseguenze del percorso tracciato sino ad ora. Se il dialogo è necessario, in quali ambiti si esprime? E se tocca diverse dimensioni fondamentali della vita e della natura dell'uomo, in quali modi incontra concretamente la vita dell'uomo?

Una prima dimensione è quella storico-sociale, così evidente da apparire ovvia: il rito avviene nella cultura, la Bibbia si è consolidata ed è evoluta all'interno della cultura con la quale si trovava ogni volta in dialogo, la consapevolezza della necessità del dialogo chiama alla responsabilità nelle strutture temporali e comunitarie e nel contesto secolare all'interno delle quali si opera, poiché la necessità del dialogo "introduce il dialogante nel reticolo delle relazioni reciproche".⁶⁹ La trattazione approfondita di questo aspetto all'interno dei tre contributi del gruppo di lavoro mostra come si tratti non di un aspetto accessorio (viviamo nella storia e quindi all'interno della storia dobbiamo dialogare) ma di una componente essenziale (il dialogo è necessario nel nostro divenire multidimensionale e nella nostra caratterizzazione epistemologica e quindi è uno strumento operativo necessario nella cultura e nella società in cui si vive).

7. Dimensione ecologico-ambientale

Il senso di responsabilità che caratterizza la dimensione del dialogo – *be responsible*, nei celebri precetti trascendentali lonerganiani – si estende anche all'ambiente, rimettendo così la prospettiva ambientale in un circolo virtuoso. *Il rito* entra in dialogo con la biosfera, in un significato originario, e la dimensione biologica è stato uno dei punti di partenza per l'individuazione delle coordinate di necessità del dialogo. *La sacra Scrittura* utilizza in maniera diffusa, nella genesi, nei libri profetici e sapienziali, nelle immagini del nuovo testamento il riferimento alla creazione per illuminare la natura dell'uomo. "La fede è un evento non indipendente dal sistema fisico-biologico che rende possibile le funzioni comportamentali e cognitive dell'essere umano. Tutti i linguaggi della fede sono costruiti sulle trame di quel sistema, per cui costituisce una contraddizione elaborare dei contenuti teologici che tendano a invalidarlo".⁷⁰ Ci si può qui riferire all'enciclica *Laudato si*, nella direzione di una ecologia integrale

8. Chiesa, dialogo e contesto secolare

Il punto più sensibile della nostra discussione è stato il seguente: il dialogo nella Chiesa, in vista della riforma, è un'estensione alla comunità ecclesiale di criteri epistemologici, di atteggiamenti e di comportamenti identificati come necessari a prescindere da essa o ci sono elementi che lo caratterizzano in quanto dialogo "ecclesiale"?

Le stesse dimensioni esplicitate in precedenza, la dimensione comunicativa, quella storico sociale e quella ambientale, si riflettono nella vita della Chiesa ed in essa si amplificano. Sacra Scrittura e liturgia sono elementi fondamentali nella dimensione

⁶⁹ Contributo ATI, § 2.

⁷⁰ Contributo APL, § 4.

comunicativa e celebrativa, in cui il dialogo entra in azione: “la chiesa fa il dialogo ma il dialogo fa la chiesa”.⁷¹

Per ciò che si riferisce alla prospettiva sociale, la riflessione liturgica pone in evidenza che i “riti religiosi sono caratterizzati dalla valenza comunitaria, perché alla dimensione comunicativa tipica dei processi di ritualizzazione, aggiungono la natura intrinsecamente sociale dei mondi religiosi: *il rito favorisce il dialogo come fede religiosa*”.⁷² “La liturgia è un contesto ecclesiale di dialogo ed è la memoria costante che la fede non è una costruzione antecedente al dialogo ma è nel dialogo tra i credenti e dei credenti con Dio”.⁷³ La sacra Scrittura ha dedicato ampio spazio alle generazioni e alle tavole delle nazioni, interpretandosi così nella storia e nella cultura.⁷⁴ Questo “è strettamente legato al riconoscimento di una *dinamica trascendente* nel dialogo che, non azzerando né ignorando le prospettive terrene, apre la comprensione dialogica oltre una dinamica di carattere strettamente sociologico e orizzontale”.⁷⁵ Ancora, nella prospettiva biblica e “soprattutto nel Nuovo Testamento, il dialogo propizia il riconoscimento delle singole individualità abitate dallo Spirito, l’ascolto della Parola di Dio, l’imprescindibile incarnazione nelle dinamiche temporali.”⁷⁶

Anche nell’ambito ecologico ambientale non si tratta di un semplice trasferimento nella Chiesa di dinamiche già presenti, “come impegno della fede nei confronti di quel sistema fisico-biologico da cui dipende (da cui Dio ha voluto che dipendesse). Si tratta proprio di un impegno di fede, ossia non di qualcosa che la chiesa fa in nome della fede, ma come qualcosa che la chiesa fa per conservare la fede, sulla base del fatto che si conserva la fede solo se la si sviluppa con le proprie azioni, sia rituali che morali”.⁷⁷

9. Luoghi e tempi del dialogo

È possibile indicare, al termine di questo percorso, alcune vie ancora più concrete, affinché il dialogo assuma forme più incisive nell’ambito della riforma della Chiesa? Il livello di concretezza delle proposte emerse dai tre contributi è di natura teologica, quindi adeguato ad una fase di riflessione sulla fede. In questo senso sarà forse necessario un passo ulteriore, ad esempio nella direzione dell’animazione, della codificazione delle strutture, della determinazione dei percorsi di studio.

Il primo elemento, presente nei tre contributi in maniera convergente, riguarda la rilevanza del dialogo. Il dialogo non è elemento aggiuntivo ma costitutivo, con tutte le precisazioni e la focalizzazione di sfumature indicata in precedenza, della vita della Chiesa. Di conseguenza appare indispensabile un percorso educativo e di formazione che, a tutti i livelli, ponga in primo piano la centralità del dialogo. L’attenzione mostrata da tutti e tre i contributi alla dimensione epistemologica conferma ancora di più la necessità di una più radicata

⁷¹ Contributo ATI, § 3.

⁷² Contributo APL, § 5.

⁷³ Contributo APL, § 5.

⁷⁴ Contributo ABI, § 5.

⁷⁵ Contributo ATI, § 2.

⁷⁶ Contributo ABI, § 5.

⁷⁷ Contributo APL, § 1.

consapevolezza delle potenzialità positive del dialogo. “Le generazioni del futuro potranno diventare dialogiche se avremo offerto loro la possibilità di un inizio buono da cui partire. In questo ogni generazione ha una responsabilità nei confronti di quelle future perché ogni epoca storica si costruisce su quella precedente. Non è un caso che un capitolo essenziale della Bibbia siano proprio le generazioni (*toledot*).”⁷⁸

Accanto alla sensibilità per il processo educativo, in tutte le dimensioni in cui si dispiega, appare necessario valorizzare la molteplicità e la multidimensionalità degli esempi biblici, che aprono un processo di dialogo con l’ascoltatore. Quando l’ascolto della Parola avviene nell’ambito dell’assemblea, “la Bibbia insegna che vi è un ascolto comunitario della Parola di Dio (cf. Ne 9; Eb)”,⁷⁹ il meccanismo di storicizzazione e di applicazione ad una situazione concreta, diviene immediato. “Per la liturgia la chiesa non è in primo luogo quella universale, ma quella concretamente riunita, e in questa concretezza vive la presenza di Cristo. L’effetto ecclesiologico è che nessun riferimento universale può prescindere dalla concretezza della comunità. La chiesa che riforma la chiesa, non è la chiesa universale che nei suoi rappresentanti gerarchici decide la riforma, ma è la chiesa concreta che vive nei diversi contesti geografici, culturali e storici”.⁸⁰ La riscoperta della dialogicità che caratterizza la liturgia – intesa anche come processo partecipativo all’azione rituale nella quale ciascuno svolge ruoli e funzioni secondo il ministero che gli è proprio – può realmente contribuire a fondare e rilanciare quello stile dialogico che dovrebbe caratterizzare la Chiesa come realtà sacramentale, come luogo pastorale e come ambito relazionale stimolando così una più ampia partecipazione di tutti i membri della comunità alla vita ecclesiale.

Il richiamo alla concretezza delle comunità tocca profondamente anche uno dei luoghi emblematici del dialogo, quello del cammino ecumenico delle Chiese e delle Comunità ecclesiali. Del resto, già Paolo VI, nella *Ecclesiam suam*, invitava a considerare l’ecumenismo come uno degli ambiti in cui si articola l’esercizio dialogico, considerandolo come il terzo cerchio concentrico, quello più interno (cf. *Ecclesiam suam*, nn. 113 ss.) e mostrando magistralmente l’intima connessione che lo lega al rinnovamento della chiesa (cf. nn. 46 ss.). L’ecumenismo appare, significativamente, come uno dei luoghi in cui ben emergono gli elementi del dialogo già messi in luce: la sua complessità, il suo collocamento nell’orizzonte della verità e il suo essere costitutivo, necessario per la vita della Chiesa.

Se è vero, come poco sopra è stato osservato, che “la chiesa che riforma la chiesa ... è la chiesa concreta che vive nei diversi contesti geografici, culturali e storici”⁸¹, il dialogo tra le confessioni cristiane si presenta come richiamo per eccellenza alla concretezza. La storia ben insegna che quando gli accordi raggiunti nei dialoghi ecumenici sono rimasti al livello del consenso tra i rappresentanti gerarchici della chiesa o degli esperti che compongono le diverse commissioni miste, senza coinvolgere il vissuto concreto delle comunità, hanno portato ben pochi frutti, se non sono proprio naufragati. Emerge, pertanto, l’importanza di un’adeguata recezione dei processi di dialogo e dei documenti ecumenici, anche in vista del

⁷⁸ Contributo ABI, § 5.

⁷⁹ Contributo ABI, § 4.

⁸⁰ Contributo APL, § 1.

⁸¹ *Ibidem*.

cammino che deve condurre alla riforma della Chiesa. La ricezione è, infatti, quel processo di fondamentale importanza che porta ad interiorizzare e realizzare le istanze di rinnovamento che aprono alla riforma, evitando che tali istanze rimangano patrimonio di pochi interessati. In tal senso è importante che vengano adeguatamente coltivati il rispetto, la carità e la fiducia reciproca tra i fedeli delle diverse confessioni cristiane, nell'ottica di quello che può essere ben definito *l'ecumenismo di popolo*.

D'altra parte, sempre in vista della concretezza, non si deve trascurare la reciprocità con la quale deve essere vissuta la ricezione; non è sufficiente, infatti, che tutta la comunità recepisca i frutti del dialogo, ma è doveroso che gli stessi rappresentanti della gerarchia e gli esperti coinvolti nel dialogo ecumenico si pongano in ascolto delle istanze e delle speranze che animano le comunità cristiane, scorgendo in tali istanze un'espressione della parola profetica che risuona nella Chiesa per impulso dello Spirito.

Da qualche tempo il dialogo ecumenico viene proposto come "scambio di doni" (cfr. Paul Murray: *receptive ecumenism*). In questa prospettiva la relazione fra i soggetti coinvolti nel dialogo non prende avvio dalla domanda "cosa l'altro (l'altra chiesa) può/deve imparare da me?" ma dalla domanda "cosa io posso/devo imparare dall'altro (per essere veramente ciò che sono e sono chiamato a essere)?".

Resta aperta la questione se e quanto tutto ciò possa valere nell'incontro fra religioni diverse (dialogo interreligioso).

La percezione del dialogo come strumento con una valenza positiva nella direzione della decisionalità, della conoscenza, della responsabilità, conduce ad una ulteriore riflessione sulle relazioni tra potere e dialogo, tra autorità e autorevolezza. "L'uguaglianza non è più dovuta all'identità di ruolo biologico (uomo/donna, genitori/figli) o sociale (dirigente/diretto, clero/laicato), ma al valore paritario della loro differenza".⁸² Questa prospettiva assume maggiore pienezza quando si assume il modello simbolico, al quale è stato dedicato ampio spazio nella riflessione sui rapporti tra dialogo e riforma della Chiesa. Ampio spazio è stato dedicato, nella riflessione sui rapporti tra dialogo e liturgia, al tema del rapporto tra "simbolico" e "diabolico". "La chiesa non è la comunità garantita dalla rivelazione indipendentemente da ogni esperienza (modello diabolico), ma la comunità la cui esperienza è esposta alla gratuità della rivelazione (modello simbolico). Compito di una riforma della chiesa è anzitutto quello di superare il dualismo rivelazione-esperienza, e quindi di superare il dualismo tra la fede nella rivelazione e i due ambienti, fisico (biologico, naturale) e sociale (culturale, artificiale), in cui si sedimenta l'esperienza".⁸³ "Entro la cornice simbolica le forme del dialogo e anche le difficoltà possono trovare un'apertura propositiva e non ultimativa, una definizione di linee guida per il futuro più che di norme vincolanti che chiudono il dibattito. Le reciprocità e lo svuotamento che avvengono nel dialogo, direttamente collegati alla dinamica trinitaria, non sono così alternativi ma semmai si dicono l'uno con l'altro".⁸⁴

⁸² Contributo APL, § 1.

⁸³ Contributo APL, § 6.

⁸⁴ Contributo ATI, § 2.

Il superamento delle barriere di potere e l'assunzione di un modello simbolico si accompagnano, in un interscambio reciproco, con le modalità empatiche che rendono possibile il dialogo, al quale ci si avvicina percependo sé e l'altro "come portatore di interesse emotivo".⁸⁵ L'"esperienze di vita", la partecipazione, la comunicazione reciproca potrebbero essere attivate più facilmente in luoghi concreti di dialogo, ad esempio le riviste teologiche, le associazioni, le possibilità offerte dalle nuove forme di comunicazione.⁸⁶ Infine, proseguendo con coerenza nella stessa direzione, si dovrebbe giungere ad una più precisa e coraggiosa apertura al ruolo dei soggetti istituzionali, ad esempio consigli pastorali o assemblee di vario genere, senza "lasciare la dimensione dialogica a forme estemporanee e per lo più poco rilevanti sul piano della decisione effettiva"⁸⁷.

⁸⁵ Contributo ATI, § 3.

⁸⁶ Contributo ATI, § 3.

⁸⁷ Contributo ATI, § 3.

1) **Proprium ecclesiale del dialogo e impegno per il Regno**

Prendo spunto per la mia prima considerazione da quello che nella postfazione (p. 22)⁸⁸ è stato definito un “punto sensibile” della vostra discussione e cioè **se ci siano elementi che caratterizzano il dialogo in quanto dialogo ecclesiale**. Probabilmente il **proprium ecclesiale** del dialogo può essere trovato **nell’impegno per il Regno di Dio** (da voi richiamato a p. 9) che di per sé mette la chiesa fuori dalla preoccupazione di un **proprium ecclesiale**. In questa linea, il sospetto di orizzontalismo/ immanentismo/ sociologismo ha senso solo se continuiamo ad esercitare una prospettiva che parte dall’antropologico / dal fenomenologico per poi cercare il senso teologico (il **proprium ecclesiale**). **Se ribaltiamo la prospettiva** e partiamo dal teologico (per esempio il Regno di Dio) e arriviamo all’impegno per il dialogo sociale, vediamo come entrambe le dimensioni (orizzontale e verticale) siano salvaguardate e si alternino ciclicamente senza che prevalga l’una sull’altra.

Mi sembra che possa aiutare in questa direzione l’approccio di *Fratelli tutti*, che ha come **preoccupazione fondamentale** il contributo della fede cristiana e religiosa al dialogo e alla pace sociale, un approccio che potrebbe contribuire a superare l’aporia del **proprium ecclesiale**.

2) **Prassi ermeneutico-comunicativa nella chiesa**

La chiesa non può portare questo contributo al dialogo sociale con credibilità se al tempo stesso non diventa più capace di dialogo al suo interno: le premesse e le attitudini necessarie per il dialogo (elencate puntualmente nel vostro documento a p.15) vanno verificate a livello ecclesiale. Alla luce di queste caratteristiche (o di altre teorie del dialogo e della comunicazione) è possibile riconoscere le patologie del dialogo ecclesiale e gli **inevitabili conflitti ermeneutici che sorgono nella comunicazione intra-ecclesiale: sono questi conflitti che vanno messo ad oggetto del dialogo**.

Le teorie sull’agire comunicativo di matrice habermasiana insegnano che una sana comunicazione non ha come obiettivo la risoluzione dei conflitti attraverso l’intervento dell’autorità o la manipolazione dell’interlocutore ma ha come obiettivi, nell’ordine: 1) lo scambio nel dialogo (di elementi cognitivi, emotivi, ecc.), 2) la comprensione della posizione dell’altro (a livello cognitivo, emotivo, ecc.), e 3) l’aspirazione al consenso. Aspirazione perché il consenso non è sempre raggiungibile ma si può raggiungere il livello in cui “si è d’accordo di non essere d’accordo” (*agreement about disagreement*).

Da come si tratta il conflitto si capisce lo stato di salute del dialogo (qui si apre una finestra con il gruppo che ha riflettuto sul potere: qual è la relazione tra esercizio dell’autorità ecclesiale e conflitti ermeneutico-comunicativi all’interno della chiesa?) . Quali sono i luoghi dove affrontare il conflitto ermeneutico all’interno della Chiesa? Perché a dialogare si impara solo dialogando (p. 18).

3) **Teorie e pratiche di sinodalità**

Si può imparare a dialogare attraverso l’esercizio di pratiche sinodali di chiesa. Non succeda che per paura di inseguire cosiddetti slogan o a causa dei ritardi pratici della sinodalità ecclesiale, ci

⁸⁸ I numeri di pagina si riferiscono al documento presentato al seminario dal gruppo “Dialogo e riforma della chiesa”.

fermassimo nella **riflessione teorica e nella sperimentazione pratica della sinodalità**. Giustamente a p. 18 si dice che ci vogliono luoghi strutturati e non estemporanei del dialogo ecclesiale: questo dialogo (se è veramente così importante) non può essere in balia della benevolenza e della sensibilità dell'autorità di turno, una riforma della chiesa che tenga in considerazione il miglioramento della prassi ermeneutico-comunicativa all'interno della chiesa non può non affrontare questo problema.

Il far dialogare i conflitti di interpretazione non è un vagare senza meta, ma un vero **discernimento spirituale ecclesiale** con precise coordinate normative che vengono dal Vangelo; la più importante, a mio parere, è quella di scegliere di dare precedenza (ovviamente non escludendo le altre) alle voci di chi nel mondo contemporaneo è solitamente escluso dal dialogo. Due mi sembrano le categorie prioritarie da includere in questo dialogo: i poveri e le generazioni future, che sono le prime categorie che pagano e pagheranno gli squilibri sociali, economici ed ecologici della nostra società. E' necessario dare fiducia all'azione dello Spirito nel popolo, nella storia, nel mondo e alla capacità di discernere la sua presenza attraverso processi, esperienze, organismi sinodali **da inventare e sperimentare**, come indica la recente nascita della Conferenza Ecclesiale dell'Amazzonia (CEAMA).

4) **Dialogo e ricettività**

Il modello dell'**ecumenismo ricettivo** (richiamato a p. 24 e ripreso dal recente *Vademecum Ecumenico* ai numeri 27-28) diventa una strada percorribile dal dialogo che si configura come "uno scambio di doni". Non cercare, cioè, di mettere insieme il minimo comune denominatore ("Quali sono i punti su cui siamo già d'accordo?") ma chiedersi: "**Cosa posso imparare dal mio interlocutore?**" Sulla sinodalità, per esempio, nel documento della Commissione Anglicana – Cattolica Romana "*Camminare sulla strada*", entrambe le tradizioni cristiane riconoscono che possono imparare l'una dall'altra per comprendere meglio il cammino della sinodalità ecclesiale.

Lo stile "ricettivo" non va applicato solo all'ecumenismo, ma è **uno stile che deve accompagnare tutta l'azione e la riflessione della chiesa che mette al centro il dialogo**: ci provoca nel rapporto con le altre religioni e con la società plurale e secolarizzata. Al criterio cristologico che unisce e non divide si affianca il criterio pneumatologico che rigetta l'univocità per aprirsi alla polifonia, alla bellezza della pluriformità e della diversità. **Cosa impariamo dagli altri? La teologia dovrebbe essere in prima fila in questo esperimento ecclesiale** e questo lavoro del CATI ne è una dimostrazione, con tutti i suoi limiti e le sue difficoltà. La domanda alla fine di questo esperimento di dialogo tra le nostre discipline non dovrebbe essere infatti: "Quali sono i punti in comune che abbiamo trovato?" (sarebbe il minimo livello del dialogo) ma "Cosa ho imparato dall'altro?" (e nel vostro scritto ci sono tanti efficaci esempi di ascolto e integrazioni di conoscenze che vengono da altre scienze, scienze umane ma anche scienze naturali). Paradossalmente sembra che talvolta sia più difficile il dialogo tra le discipline teologiche. A volte, anche dietro la giusta definizione dei perimetri epistemologici delle nostre discipline, può nascondersi l'idea di difendere un recinto oppure la pretesa di autosufficienza o la resistenza nello sperimentare nuove strade. Tuttavia il progresso della ricerca scientifica è costellato da esperimenti che hanno osato mettere insieme diversi approcci e prospettive disciplinari differenti per studiare un problema: solo una teologia più ricettiva sarà in grado di informare una chiesa dallo stile più ricettivo. Per questo credo che sia molto importante questo esercizio che stiamo portando avanti nel CATI, non solo per i contenuti proposti ma anche nel metodo, che sicuramente non è secondario nella sua portata gnoseologica al dibattito.

Infine ecco indico tre direttrici sintetiche su cui a mio avviso si potrebbe continuare a lavorare provocati da questa riflessione a più voci su dialogo e riforma della chiesa:

- 1) La forma di chiesa dialogica interroga la questione della verità: partendo dalla necessità proposta dal vostro testo di ricomporre Rivelazione ed esperienza (necessità fondata anche biblicamente), è auspicabile continuare ad approfondire i connotati della verità cristiana come **verità aperta, in cammino, poliedrica**. In che misura è possibile sostenere che le definizioni ecclesiali delle verità di fede sono definizioni aperte e in cammino? In che modo è possibile affermare che alcune di queste definizioni vadano caratterizzate da una certa dimensione di “provvisorietà” e di apertura a futuri sviluppi?
- 2) A questa proposta è collegata la necessità di approfondire il paradigma di una **evangelizzazione dialogica**, un modello di annuncio del Vangelo che sia anche ricettivo, che sia non solo disposto a donare il Vangelo ma anche ad “imparare semi di Vangelo” dalla società secolare, dalle altre religioni e dalle altre confessioni cristiane.
- 3) Una riforma della chiesa in senso dialogico ha bisogno di continuare ad approfondire la **teologia della sinodalità**; rafforzando il fondamento pneumatologico di una forma sinodale di chiesa dove lo Spirito non scende solo dall’alto ma sale anche dal basso (come evoca la recente riscoperta dell’immagine della rugiada). Non di rado le patologie dell’agire comunicativo all’interno della chiesa, non sono solo quelle già evidenti e ovvie di carattere formativo, organizzativo e procedurale, ma anche di tipo teologico: alcuni affermazioni (come “la chiesa non è una democrazia”) rimangono solo dei “mantra” indiscutibili o degli slogan superficiali perché evidentemente abbiamo ancora una debole teoria e teologia della sinodalità che possa giustificare categorie alternative e convincenti per disegnare il futuro di una chiesa che sappia sistematicamente (e non solo occasionalmente) **allargare le maglie della partecipazione liturgica, ministeriale e decisionale**; una chiesa che possa superare i dualismi che escludono intere porzioni del popolo di Dio da questa partecipazione (per esempio laici e donne ma anche, se ci apriamo ad una prospettiva globale, intere culture del sud del mondo, che spesso rappresentano la voce dei poveri e la voce del nostro pianeta sofferente). Credo che, in questa direzione, i teologi italiani possano dire – insieme - una parola pubblica sulla possibilità e la praticabilità di una “via italiana” della sinodalità.