

Contributi dalle Associazioni

Di seguito sono riportati i testi / schemi che presentano in sintesi i contributi offerti dalle Associazioni al tema di lavoro del CATI sulla Riforma della Chiesa

Dialogo e riforma. Il contributo dell'ATI

Simona Segoloni Ruta

Parlare di quanto già l'ATI ha fatto in tema di riforma – con particolare attenzione alla relazione fra riforma e dialogo – può essere considerato una specie di carotaggio del cammino ecclesiale (italiano in specie) su questi temi: l'ATI infatti si può considerare un soggetto ecclesiale che, sorto dal concilio, sceglie il dialogo come stile per rinnovare il pensiero teologico e, con esso, contribuire alla recezione del concilio da parte della chiesa.

Anche se la riforma della chiesa viene messa a tema – e nemmeno in modo diretto – solo in alcuni congressi e/o eventi, la volontà di contribuire al rinnovamento della teologia italiana, diventato impellente con la celebrazione dell'ultimo concilio, ha messo in movimento il cammino dell'ATI portandola in fretta verso temi di natura ecclesiologica. Anche il rinnovamento della teologia, d'altro canto, è stato pensato dentro e in ordine al rinnovamento ecclesiale avviato dal Vaticano II, dal momento che ripensare la teologia è sempre un pensare l'esperienza cristiana, le sue connessioni con i contesti culturali e, quindi, ha sempre ricadute sul soggetto chiesa e da questo dipende. Perciò l'ATI, nata dal bisogno di rinnovare la teologia nel contesto delle chiese italiane, molto presto si trova a ragionare di chiesa – anche questo a partire da stimoli e contesti precisi – con particolare attenzione al suo rinnovamento.

1. Lo stile

Il dialogo è stato lo stile scelto dall'ATI perché si voleva (dichiaratamente) un pensiero teologico costruito nell'incontro, nella discussione, nell'ascolto, anche nella dialettica e persino allo scontro. Riporto ora solo alcune note esemplificative di questo stile *dialogico*.

1.1. Includere

Anzitutto fin dall'inizio l'ATI ha inteso dare voce a tutta la teologia presente sul territorio nazionale, garantendo l'elezione dei consiglieri per zone e promuovendo capillarmente incontri zonali tenuti con costanza fino a qualche anno fa e poi interrotti per la difficoltà ad avere numeri sufficienti di partecipanti. Probabilmente la situazione dei teologi italiani è cambiata e, mentre negli anni 70 e 80 le iniziative di incontro erano rarissime e percepite come una grande risorsa, oggi il moltiplicarsi di impegni istituzionali e delle iniziative di altri enti allora non attivi, come le Facoltà italiane, rende più difficile – e percepita come meno decisiva – la partecipazione dei teologi.

Lo stile dell'ATI fu caratterizzato anche da una grande capacità di accoglienza. Lo stile di Sartori, presidente per 20 anni (1969-1989), ha segnato l'associazione in modo netto. Troviamo

in consiglio di presidenza una donna, Adriana Zarri, di non scontata collocazione ecclesiale, già alla fine degli anni 60. Come troviamo la presenza costante di Sergio Rostagno, cristiano riformato. Mai, inoltre, i teologi che hanno partecipato alla vita dell'ATI hanno colto una qualsiasi forma di censura e hanno avuto spazio le più diverse sensibilità (Carlo Molari, Pino Colombo, Giuseppe Ruggieri solo per fare qualche nome di teologi su posizioni non facilmente componibili e allo stesso tempo molto attivi nella vita dell'ATI). Amicizia e libertà sono stati i criteri che hanno ispirato fin dall'inizio l'incontro dei teologi e questo ha reso possibile un reale dialogo anche fra soggetti che si schieravano su posizioni molto distanti.

1.2. Strategie per dialogare

La modalità concreta pensata per costruire un pensiero teologico condiviso è stata quella del congresso, ma perché questo non fosse semplicemente un luogo di informazione/aggiornamento sono state messe in atto delle strategie volte a fare del congresso un effettivo luogo di incontro per la costruzione condivisa di un pensiero. Riportiamo solo qualche esempio.

Nei primi anni di vita dell'Associazione è capitato che i relatori pensassero le proprie relazioni ai congressi insieme al consiglio di presidenza, cui si è aggiunto in qualche caso – per esempio nel congresso del 1973 – un coinvolgimento diretto dei soci anche prima del congresso, al punto che le relazioni vennero indirizzate sui punti che il dibattito comune aveva individuato in fase di preparazione. Altro esempio da richiamare è il congresso del 1979 il tema del quale fu tripartito e affidato ad *equipes* che avrebbero dovuto produrre tre interventi, mentre la preparazione veniva svolta su tutto il territorio nazionale toccando i diversi aspetti della questione. Il congresso si configurò come il capitolo finale di una riflessione comune molto partecipata. Alcune volte è stata la struttura stessa del congresso a porre le relazioni in modo dialettico per favorire l'attivazione del confronto e del dialogo, o per dar vita ad approcci interdisciplinari. Altre volte ancora i lavori di gruppo sono stati utilizzati come tentativo di ricerca comunitaria. Nel 1987, ma anche nel 1989, questa impostazione riuscì così bene che i gruppi finirono per essere produttivi di pensiero: l'unica relazione infatti venne ridondata nei gruppi che l'analizzavano sotto diversi aspetti, offrendo ora approfondimenti, ora chiarimenti, ora contrasto con la relazione di riferimento.

La necessità di dialogare per poter costruire un pensiero sensato è stata sentita dall'ATI anche nei confronti di discipline altre rispetto alla teologia: filosofia, scienze, scienze umane, discipline che studiano le religioni, storia, e via così. Tale dialogo è stato fatto in forma di ascolto prima dei congressi (si pensi ai seminari preparatori dei congressi del 1992 e del 1995 sull'antropocentrismo e sul futuro del cosmo, incentrati sul dialogo con le scienze) o implicato direttamente nel congresso ad ottenere un approccio interdisciplinare come nel 1997 (congresso sulle religioni). Particolarmente dediti all'ascolto/dialogo di esperti di discipline diverse sono stati i congressi dedicati all'essere umano e al cambiamento dei modelli antropologici: 1979 (teologia e progetto-uomo in Italia), 2007, 2019.

Questo ultimo fronte del dialogo è il sintomo della tensione a incontrare il contesto culturale del proprio tempo che ha sempre caratterizzato la vita dell'associazione e che viene espressa anche nel programma del prossimo congresso (2021). Il rinnovamento della teologia, come anche le questioni di metodo e della funzione della teologia stessa, vengono pensati in ordine al contesto culturale, ma nella convinzione che questo debba avere voce e possa offrire categorie e spunti per il ripensamento stesso della teologia che non è stata mai, né può essere, che omogenea al contesto in cui si trova.

2. Rinnovamento/riforma

Se il dialogo che portasse a costruire un pensiero condiviso è stato lo stile dell'ATI (direttamente ispirato dall'esperienza conciliare), lo scopo (e anche qui non si può non chiamare in causa il concilio) è stato contribuire a rinnovare: la teologia anzitutto, ma con essa la chiesa.

Sulla teologia, il suo metodo e le esigenze di rinnovamento per un pensiero efficace rispetto al proprio tempo e ai diversi contesti, si è ragionato espressamente in numerosi congressi: i primi quattro (dal 1967 al 1971) espressamente metodologici, il congresso del 1989 (teologia e istanze del sapere), quello del 2000 (teologia e storia, confronto che può essere colto come tema anche del congresso del 1983) e i tre congressi dal 2009 al 2013, per tornare sul tema nel congresso ancora in preparazione (2021).

Sulla chiesa l'ATI è tornata più volte e sempre in termini di rinnovamento. Nel 1977 (la prima volta) si iniziò a mettere a fuoco la questione dell'autocoscienza ecclesiale: ogni riflessione sulla riforma parte da ciò che la chiesa comprende di sé e dall'eventuale rinnovamento di tale comprensione. Nel congresso sulla missione della chiesa, svoltosi dentro una serie di congressi interessati al tema della salvezza, fu condiviso che la chiesa si comprende a partire dalla missione: essa sorge dall'annuncio e vive intorno al dipanarsi dell'annuncio. Questa acquisizione si ritrova in tutti gli altri congressi ecclesiologici dell'ATI: 1981, 1985, 1987, 2003, 2005.

Se la chiesa è determinata dall'annuncio non può che essere estroversa – oggi si direbbe “in uscita” – quindi comprensibilmente le domande successive dell'ATI sono state sul destinatario concreto della salvezza annunciata (Teologia e progetto-uomo in Italia¹, 1979) e sul sacerdozio del popolo di Dio (1981). In quest'ultimo congresso propriamente ecclesiologico la categoria di sacerdozio – di per sé pensabile come intraecclesiale – viene usata per mettere a rapporto la chiesa e il mondo, cioè la missione: la chiesa infatti si pensa come un popolo sacerdotale, cioè offerto perché gli altri abbiano vita (cfr. LG 10).

Nel 1985 tornando sulla chiesa – anche grazie allo stimolo venuto dalla Caritas che chiedeva una fondazione teologica del proprio operare – l'ATI ripartì da quanto già riflettuto e ragionò sull'amore come dimensione fondamentale della chiesa. In realtà questo passaggio veniva dal congresso del 1981 (la chiesa è un popolo rivolto per servire) ed era stato ricompreso nel congresso del 1983, che pur occupandosi di Trinità e storia, apparentemente tutt'altro, aveva notato che per un popolo sacerdotale (nel senso detto) l'amore è la dimensione fondamentale: che tale sottolineatura sia stata posta in un congresso che si occupava del mistero trinitario non può stupire. Così nel congresso di Trento (1985) si sottolinea che la missione si radica nella carità: dall'amore di Dio e dell'altro – al punto che voglio che l'altro sia un corpo solo con me/noi – viene l'annuncio e proprio per questo esso è credibile (come annuncio dell'amore di Dio). Da qui il rifiuto di metodi intransigenti e la necessità di affrontare problema dell'istanza veritativa dell'annuncio che fu il centro d'interesse nel congresso successivo (1987). Le diverse riflessioni portarono a delineare la verità in modo propriamente cristiano, approfondendo il legame fra verità e amore: se la verità cristiana coincide con l'evento Cristo e questo è accessibile solo nell'amore e nel dono. Non si può fare a meno di narrare questo evento e delle istanze veritative in esso implicate, ma solo una prassi di amore ne mostra l'evidenza e ne svela la verità. Da qui anche la necessità (che a questo punto mi pare si possa dire teologicamente fondata) di assumere uno stile dialogico e amichevole nella missione e in ogni sua relazione.

Diversi anni dopo (2003) si tornò sul tema ecclesiologico e questa volta, a partire dalle

¹ Interessante notare che in questa disamina la chiesa si pensava non solo in ascolto di ciò che la società andava costruendo, ma anche responsabile di contribuire a questo progetto. Si tornava così al tema della missione intesa come servizio.

acquisizioni precedenti ci si chiese quali fossero le conseguenze per la struttura ecclesiale della centralità dell'annuncio in tutto l'essere della chiesa. Dall'autocoscienza ecclesiale si era passati a chiarificare alcuni nodi del rapporto fra chiesa e Vangelo, che poi sempre è stato declinato in un rapporto chiesa/mondo, perché il Vangelo è rivolto a tutti, quindi la chiesa non può che rivolgerlo – e con esso rivolgersi – fuori di sé. Si pensava dunque ad una riforma che mostrasse e favorisse il dinamismo dell'annuncio. Dopo molte relazioni che affrontavano il problema da diversi punti di vista e in un confronto dialettico, si convenne che se la chiesa può essere descritta come una comunione che sorge dalla comunicazione della fede e ha in questa il suo dinamismo fondamentale: per questo non può che darsi una forma sinodale. E questo fu l'oggetto del congresso successivo (2005) in modo quasi pionieristico, visto l'interesse che il tema avrebbe avuto successivamente. Proprio nella conclusione di questo congresso, Serena Noceti affermava che il dibattito sulla sinodalità si colloca nella recezione del concilio, non per quello che il concilio ha detto sulla sinodalità stessa, ma per l'evento sinodale che il concilio è stato innescando un processo che potrebbe portare ad una chiesa sinodale.

Simile è la lettura che si è data in questo intervento del contributo dell'ATI al tema dialogo in ordine alla riforma della chiesa e al tema della riforma in sé: diversi sono stati i contenuti offerti e dibattuti, ma forse più importante di questi sono stati il vissuto e lo stile dell'ATI.

Qualche ombra

Il dialogo e la tensione verso il rinnovamento (e la riforma) sono dinamiche fondamentali dell'ATI ma non per questo ovvie. Notiamo qui alcune criticità del percorso. Anzitutto l'affievolirsi della vita associativa (in parte già accennata); quindi la fatica di intrecciare un dialogo serrato con soggetti esterni all'Associazione strutturando un vero e proprio cammino condiviso fra soggetti diversi, come per esempio vorrebbe essere il CATI: il cammino è impegnativo e non è certo stato fatto tutto il possibile. Andrebbe considerata poi la fatica ad interfacciarsi con la teologia di altre aree geografiche, con la quale la teologia italiana avrebbe bisogno di confrontarsi per sprovvincializzarsi e aprirsi a questioni – come anche ad approcci – di altro tipo: esigenza sempre più urgente in un mondo – e una chiesa – sempre più globalizzato.

LA RIFORMA DELLA CHIESA: IL DIALOGO

(Testo elaborato da Giorgio Bonaccorso, presentato da Luigi Girardi)

1. IL DIALOGO COME FORMA E RI-FORMA DELLA CHIESA.

La riforma della chiesa è strettamente legata alla forma della chiesa, e la forma della chiesa sembra doversi intendere come identità dinamica a partire dal suo fondamento.

- a) *Il «logos» come «dia-logos».* Il logos dell'oggetto si configura all'interno del dia-logos tra i soggetti, ossia in un contesto intersoggettivo che è la condizione ultima per il rapporto tra soggettivo e oggettivo. Il primato non è né dell'individuo né della

comunità ma dello scambio intersoggettivo che consente all'individuo di auto-identificarsi e alla comunità di istituirsi.

- b) *La forma della chiesa.* La forma della chiesa è il logos stabilito entro il contesto del dia-logos, ossia nell'atto stesso del rapporto complesso tra gli individui nella chiesa e oltre la chiesa: la forma della chiesa non è la comunità né qualcuno nella comunità, ma lo scambio tra gli individui. Il fondamento teologico è il Dio uno e trino, ossia non una persona che prescinda dalle altre (primato della relazione tra le persone) e neppure una comunità che assomma le persone (primato dell'assolutezza di ogni persona). La forma della chiesa è l'intersoggettività fondata sul Dio uno e trino.
- c) *La ri-forma della chiesa.* La ri-forma della chiesa è la profezia che invoca la forma della chiesa nel continuo divenire (storico, geografico, culturale, sociale, ecc.) e il cui fondamento teologico è la carne assunta da Gesù Cristo (carne con specifiche storiche, geografiche, culturali, sociali, ecc).

2. LE COMPONENTI DEL DIALOGO E LA RIFORMA DELLA CHIESA.

La riforma della chiesa, almeno nella misura in cui fa appello al dialogo, coinvolge in modo autentico la Bibbia, la liturgia, la teologia, a condizione di tenere presente alcune componenti fondamentali della vita umana.

- a) *Componente cognitiva.* Il dialogo è un dispositivo cognitivo nel senso che contribuisce allo sviluppo dell'intelligenza che è anzitutto capacità di adattamento-trasformazione sia in riferimento all'ambiente naturale che in riferimento all'ambiente sociale. La riforma della chiesa implica l'assunzione del dialogo cognitivo come istitutivo della conoscenza teologica.
- b) *Componente emotiva.* Il dialogo è un dispositivo emotivo nel senso che coinvolge le emozioni e le racconta. In tal modo le emozioni assumono anche una valenza cognitiva. La riforma della chiesa implica l'assunzione del dialogo emotivo come una componente primaria della fede. Schematizzando potremmo dire che la fede non consiste nell'atto con cui Dio illumina la ragione, ma nell'atto con cui Dio opera sulle emozioni per illuminare la ragione.
- c) *Componente multimediale.* Il dialogo è un dispositivo multimediale perché tende a coinvolgere diverse forme espressive che integrandosi tra loro realizzano una comunicazione più completa e vitale. La riforma della chiesa implica l'assunzione dei linguaggi non verbali come altrettanto rilevanti del linguaggio verbale per la vita di fede sia all'interno della chiesa sia nel confronto della chiesa con l'intera umanità.

3. LA LITURGIA COME DIALOGO.

La liturgia è un'azione rituale (cognitiva, emotiva, multimediale) che impatta il dialogo

sotto molteplici aspetti (in questo modo la liturgia contribuisce alla forma della chiesa).

a) *Il dialogo del rito con la biosfera.* Un aspetto fondamentale del rito è la sua collocazione biologica: il rito è un comportamento che ha segnato l'evoluzione della vita sul nostro pianeta e costituisce un comportamento attualmente diffuso in molteplici specie. 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.

b) *Il dialogo del rito con la cultura.* Nell'ambito umano, il rito entra nel gioco della cultura, ossia nel costituirsi e svilupparsi delle attitudini antropologiche a costruire civiltà. Sotto questo profilo 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.

c) *Il dialogo nel rito tra i partecipanti.* I partecipanti a un rito sono anzitutto i destinatari di qualcosa che li anticipa: nel caso dei riti religiosi, il sacro, il divino. In secondo luogo i partecipanti a un rito, pur in un'apparente dinamica mittente-destinatario, sono per lo più impegnati nel comunicare tutti a tutti. La questione è complessa, dato che, come avviene per la religione, il rito può diventare strumentale: lo strumento a cui ricorre un mittente per condizionare un destinatario. In tal modo, oltre ad altri evidenti pericoli, si indebolisce lo stesso rito che può diventare opzionale (si può trovare un altro strumento). 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. LA LITURGIA E LA RIFORMA DELLA CHIESA.

Il rapporto tra la liturgia e la chiesa è originariamente bidirezionale ed è bidirezionale anche sotto il profilo della riforma della chiesa.

a) *Dalla liturgia alla chiesa.* Per un verso la chiesa nasce dalla liturgia e si deve lasciare riformare dalla liturgia intesa come prassi di fede in cui nel dialogo tra il mistero divino e l'essere umano, primeggia l'azione di Dio, con l'importante conseguenza di relativizzare le pretese di dominio della chiesa o di una parte della chiesa.

b) *Dalla chiesa alla liturgia.* Per un altro verso la liturgia è opera della chiesa e la chiesa deve impegnarsi nella riforma della liturgia perché nella celebrazione non vengano compromesse quelle dinamiche che ne fanno un punto rilevante della vita della chiesa e per la sua riforma. Per evitare il circolo vizioso (la chiesa che riforma la liturgia per farsi riformare dalla liturgia) la chiesa deve farsi attenta alle componenti profondamente antropologiche del rito e alle sue primarie valenze teologiche.

5. ALCUNI ASPETTI DELLA LITURGIA IN ORDINE ALLA RIFORMA DELLA CHIESA.

a) *Il mistero dell'ascolto.* Nella liturgia tutti i membri della chiesa sono in ascolto di una parola che viene dal Padre e istituisce tutti alla pari come figli/figlie e fratelli/sorelle. I ministeri e i carismi sono dentro il noi filiale istituito dalla parola Dio. Ciò emerge anche dal fatto che nella celebrazione per lo più tutti comunicano a tutti ciò che il lezionario e l'eucologia mettono in bocca ai credenti nei loro diversi ministeri. Di conseguenza: *i.* la liturgia è un'istanza perché la chiesa operi una riforma nella direzione dell'ascolto di tutti nella compagine ecclesiale; *ii.* la chiesa deve operare una riforma della liturgia là dove alcune sue prassi (architetture, gesti, parole) siano in conflitto con la radicale parità fra tutti i credenti pur nell'esercizio dei diversi ministeri e carismi.

b) *La centralità del corpo.* La liturgia si fonda sulla necessità del corpo, di tutto il corpo, per l'atto di fede, e chiede alla chiesa di svincolarsi da qualsiasi forma di dualismo in cui una parte dell'essere umano sia più rilevante dell'altro. Nella liturgia la parola di Dio è in carne e ossa e non solo nella parola, e avverte la chiesa che la presenza di Dio, molto più che nella parola "dio" e negli enunciati che la contengono, è negli esseri umani in carne ed ossa.

Presentazione del lavoro delle associazioni: Gruppo CTI GIDDC SIRT

(Testo presentato da Gianfranco Calabrese)

A. Il cammino delle associazioni come contributo aperto: raccolta dei dati

1. *Dalle attività CTI in relazione al tema della Riforma nella Chiesa*

a. Il principio che il tema della riforma è un orizzonte, oltre che un tema specifico

- b. Tale tematica premette di mettere in discussione i temi teologici e i contesti in cui immaginiamo, realizziamo e raccontiamo le comunità
- c. La chiave di lettura del CTI è essenzialmente “di genere”, che mira a fare dell’esperienza femminile (vissuta, nominata e trattata) un filtro per misurare l’inclusività di una chiesa sorta dallo Spirito del Signore Risorto che in qualche modo eternizza lo stile ospitale di Gesù. Lo scopo di questa prospettiva mira a dilatare lo sguardo ad altre differenze in cui emergono squilibri da convertire. Il femminismo è una scommessa di riforma ecclesiologica in senso inclusivo
- d. Povertà, potere e dialogo per CTI sono tre accessi a una stessa realtà, che chiede di essere trasformata a partire dai soggetti esclusi perché non hanno mezzi (questione della povertà), non hanno riconoscimenti (questione del potere) e non hanno parola (questione dello spazio di dialogo che viene sequestrato e, di fatto, negato)
- e. Nel seminario del CATI 5 settembre – “Riformare si può? – le relazioni hanno toccato la questione del potere e della forma delle nostre comunità secondo la prospettiva sociologico-pratica, canonistica e antropologica. Da tale seminario si è sottolineato
 - i. L’urgenza di ri-dare forma di giustizia alle relazioni ecclesiali, che devono essere fraterne e sororali, lavorando sui modelli di genere impliciti ed espliciti, compresi quelli della maschilità.
 - ii. Resta importante tornare al senso del diritto, per riscoprire una legge flessibile e dinamica fondata sulla riscoperta della circolarità ermeneutica divino/umano, naturale/culturale, universale/particolare
 - iii. Quest’attenzione permette di cogliere le trasformazioni a livello culturale, strutturale e dei soggetti
- f. Occorre preoccuparsi delle pratiche di recezione della riforma, che s’inscrivono dentro un tessuto che oltrepassa la sfera del binomio privato/pubblico per aprirsi a quella del comune. Inoltre è importante fare attenzione alle resistenze implicite che possono ostacolare i processi
- g. Il percorso con la trama dei lavori fatti e proposti dal CTI è anche una scommessa collettiva che ha un impianto di riforma anche ecclesiologica. Esso ruota a partire da alcuni nuclei per cercare di mostrare come in ogni tematica c’è una prospettiva ecclesiale che ha cuore la riforma come cambiamento, trasformazione non limitata al suo interno, ma estroversa
 - i. Incontro all’Università di Urbino in chiave inter-religiosa: “Le donne nelle religioni del Libro”
 - ii. Una stanza per noi: ciclo di incontri CTI tra socie ma aperto anche a chiunque, su temi come sobrietà, soteriologia, risurrezione e futuro
 - iii. Blog come pratica di dialogo teologia-cultura... (su Fratelli tutti, su liturgia e pandemia, su Querida Amazzonia)
 - iv. Corso di teologia delle donne sulla parola femminile come parola autorizzata e autorizzante nelle chiese
 - v. Gli interventi (sia online sia articoli) su chiesa e donne
 - vi. Collaborazione CEI per il dialogo islamo-cristiano

2. *Dalle attività GIDDC in relazione al tema della Riforma nella Chiesa*

- a. Le problematiche socio-ecclesiali e i cambiamenti di paradigma soci-culturali conducono il percorso di analisi e di approfondimento della teologia e del diritto e

cercano di trovare il migliore modo per rispondere alle esigenze della vita e della missione della Chiesa ed accompagnare e sostenere i processi di Riforma

- i. Quaderni della Mendola/26 a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico/Associazione Canonistica Italiana, La riforma del processo canonico per la dichiarazione di nullità del matrimonio (XLIV Incontro di studio/ 3-7 luglio 2017), Glossa, Milano 2018
 - ii. Quaderni della Mendola/27 a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico/Associazione Canonistica Italiana, Accompagnare, discernere, integrare: profili e prospettive giuridico-ecclesiale (XLV Incontro di studio/ 2-6 luglio 2018), Glossa, Milano 2018
- b. La diversità di ambienti storico-geografici e delle diverse Chiese ha nella storia portato a forme diverse di codici e a normative che sono complementari e sinergiche rispetto alla vita armonica della comunità ecclesiale e al bene dei fedeli e per una realizzazione della missione evangelizzatrice nella storia, nello spazio e nel tempo
- i. Quaderni della Mendola/28 a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico/Associazione Canonistica Italiana (XLVI Incontro di studio/ 1-5 luglio 2019), Unità e pluralità della normativa ecclesiale: quale futuro per i codici?, Glossa, Milano 2020
 - ii. Cfr. Luigi Mariano Guzzo, Chiesa cattolica. Rito orientale. Una poliedrica tradizione. A trent'anni dal Codice dei canoni delle Chiese orientali, in *IL Regno- Attualità* 4/2021, pp. 76-77
 - iii. Cfr. Luigi Sabbarese (a cura di), Riforme nella Chiesa riforma della Chiesa, Urbaniana University Press, Città del Vaticano
- c. La spinta missionaria e di evangelizzazione ha una forte incidenza non solo per la riforma della/nella Chiesa ma anche dello stesso Diritto canonico: EG 26-27. Questa spinta riformatrice trova il proprio fondamento giuridico e teologico nello stesso principio vitale della Chiesa: lo Spirito santo. Da questa certezza bisogna partire se si vuole affrontare adeguatamente il "*progressus Ecclesiae*"
- d. Le riforme *nella* Chiesa, anche dal punto di vista giuridico, sono parziali, propedeutiche e mai compiute, in quanto tendono sempre al conseguimento dell'unica riforma necessaria, quella *della* Chiesa e dei suoi, come singoli e come comunità
- e. Non si può ridurre e identificare la "vocazione alla riforma", quale esigenza umano-divina della natura e missione della Chiesa, con riforme storico-strutturali
- f. Il diritto nella Chiesa continua, in una certa prospettiva, a svolgere una funzione propulsiva di riforma, quando non blocca il processo, ma lo concretizza nella continuità e se si lascia sollecitare dalle esigenze e dalle sollecitazioni esistenziali: la funzione del diritto missionario quale contributo specifico per la riforma della e nella comunità ecclesiale.
3. *Dalle attività SIRT in relazione al tema della Riforma nella Chiesa*
- a. L'associazione cerca di affrontare nel suo itinerario la tematica della riforma in ordine alla ricezione della dottrina del Vaticano II secondo lo stile inter/transdisciplinare che la caratterizza e la colloca come associazione che fa del dialogo e del dibattito aperto e attento alla storia e alla cultura contemporaneo un punto di forza e di ricerca scientifica

- b. Secondo la sollecitazione dell'Evangelii gaudium il cammino di discernimento ecclesiale e teologicamente integrante caratterizza la SIRT e pone la riforma come il risultato di una reale ricezione e di un'analisi teologica che valorizza tutte le dimensioni carismatiche e ministeriali che le stesse scienze storico-teologiche e umanistico-scientifica compongono la SIRT. La Riforma in questo contesto non può essere solo nella Chiesa e della Chiesa, ma nel mondo e per il mondo
- c. Il Ri-dire il Simbolo, che ha caratterizzato il percorso decennale della SIRT non solo aveva lo scopo di studiare e tentare una riforma del credere della Chiesa, ma anche un lasciarsi penetrare dai linguaggi e dai contesti, dalle esperienze e dalle sollecitazioni del mondo e della ricerca contemporanea.
- d. La riforma della Chiesa è possibile se si riforma il mondo comprender, sviluppare e proporre il fare teologia e ricerca oggi. Il nostro essere teologi aperti al dialogo e alla contaminazione dei linguaggi e delle riflessioni sono il laboratorio sperimentare per riformare la nostra mentalità e proposta teologica e culturale.

B. Sinergie e sintonie sulla Riforma a partire dai cammini delle associazioni CTI, GIDDC, SIRT

1. La riforma della Chiesa e nella Chiesa richiede una riforma della stessa teologia e del suo metodo di ricerca e di proposta scientifica. Una teologia chiusa, ripetitiva, ideologia che non si lascia permeare in modo poroso dai nuovi paradigmi culturali, sociali e scientifico-comunicativo rischia di non riformarsi e incidere sulla comunità ecclesiale
2. Nella rivista Concilium 1/2021: "Chiesa e teologia di frontiera" si affermano alcune prospettive interessanti e coerenti con il percorso delle tre associazioni e che ci permettono di rimodulare il nostro fare teologia/teologie:
 - a. una Teologia come attraversamento dei confini, articolo a cura di Stan Chu Ilo, p. 75: "Un mondo e una chiesa più inclusivi potranno avere inizio quando si avrà il coraggio di andare al di là delle proprie roccaforti umane culturali, nazionali, razziali e teologiche. E' possibile immaginare modi nuovi di intendere la diversità umana e uno sguardo compassionevole verso coloro che soffrono in prossimità degli svariati muri costretti da sistemi religiosi, economici e politici al fine di escluderli. Questa rielaborazione potrebbe portare i teologici e le guide ecclesiali a cercare incessantemente nuovi modi per ricostruire legami sociali, un nuovo modo attraverso cui la chiesa possa farsi immagine di quel tipo di mondo che riflette i segni dei frutti escatologici del regno di Dio".
 - b. Idem., p. 80: "Questo modo di fare teologia che identifica queste diverse vicende come impronte di Dio nella storia, rende la teologia autentica, estetica, credibile, concreta e carica di speranza. La teologia può quindi divenire una forma di pratica quotidiana, un camminare insieme con l'altro che trasformi tanto il teologo quanto la sua comunità di fede in esecutori della volontà di Dio e costruttori di comunità di fede resilienti e vitali. Questo movimento dalla dislocazione alla sistemazione, e da una sistemazione che è senza confini alla costruzione di una nuova storia nell'accompagnamento dell'altro, alimenta una cultura ecclesiale dell'incontro attraverso un'apertura teologica a cose nuove e sorprendenti, rese possibili dallo Spirito Santo, nel continuo rinnovamento della creazione".
3. Il valore della realtà che richiede un cammino interdisciplinare e inter/trans-disciplinare spinge le discipline teologiche ad una riforma che conservando la propria peculiarità e

singularità disciplinare, è chiamata a ritrovare una sinergia non deduttiva, ma induttiva. L'esperienza che abbiamo vissuto nel nostro gruppo di lavoro ci ha aiutato a cogliere ed essere introdotti in linguaggi, contenuti e prospettive. Ad un'epoca di specializzazione per alcuni aspetti esasperata come reazione ad una strutturazione di sintesi ideologiche e chiusi, occorre recuperare e preparare uno spazio per elaborare una teologia riformata, evangelica, storica, mondiale e aperta in una dinamica escatologica.

CATI: Riforma della Chiesa
Gruppo di lavoro su "Riforma e povertà"
(AICA, AMI, ATISM)

*(il gruppo ha lavorato integrando il testo presentato in precedenza
il testo è presentato da Simone Morandini)*

1. Introduzione

Parlare di riforma della chiesa significa riferirsi ad una realtà che necessariamente esige una **testimonianza lineare e concreta di povertà**: non solo aggiustamenti puntuali, ma spostamenti forti, strutturali 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; 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 elaborata per il CATI dal **gruppo** formato da rappresentanti di tre associazioni teologiche, 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) e coordinato da Simone Morandini; per l'ultima ristesura un contributo prezioso è pure venuto da suor Veronica Donatello, cooptata per la sua competenza specifica. 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 tra di essi.

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 teologica 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 appieno (per riprendere il linguaggio introdotto da Amartya Sen e Martha Nussbaum), accentuandone invece la fragilità, la vulnerabilità e l'esposizione al rischio. Da sottolineare, tra di essi, quelli legati al *genere*: in parecchi contesti operano culture della discriminazione e stereotipi, che limitano la possibilità delle donne di vivere l'umanità nella pienezza delle sue dimensioni. Anche il tempo della **pandemia** - con le relative misure di contrasto - ha evidenziato uno stretto legame coi diversi volti della povertà: l'invito a restare a casa che ha caratterizzato i *lockdown* ha avuto un significato ben diverso per coloro chi ha dimore precarie, magari neppure dotate di un minimo di igiene; oneroso è stato anche - per motivi diversi - 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 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 diseguaglianza - nella disponibilità di beni, nelle opportunità di vita, nei rischi cui si è esposti - che frammenta il tessuto sociale, spesso intrecciandosi con la differenza di genere in strutture patriarcali. 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 espressione².

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"³. 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).

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 ruota⁴.

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,

² Una documentata rassegna in D. Menozzi, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, Queriniana, Brescia 1980.

³ 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.

⁴ 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.

mentre l'assise conciliare volgeva alla fine⁵. 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'Amazzonia⁶. 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 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

⁵ Il testo in D. Menozzi, *Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea*, pp. 248-250.

⁶ *RegnoDoc* 19/2019, 581-582.

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 ecclesiologicali 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 suo grido, 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 e 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.

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.

Immagine e modello concreto per la Chiesa e per il cristiano che entrano in tale duplice 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.

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 orientamento etico degli investimenti, attento al loro impatto sociale ed ambientale ed alla promozione delle *capabilities* dei più svantaggiati

Sono solo alcune indicazioni, ad indicare uno stile di gestione dei beni che esige però anche la trasparenza nelle diverse forme di gestione dei beni, con una puntuale valorizzazione della partecipazione e della collaborazione di affidabili soggetti competenti.

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 Francesco⁷ 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 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

⁷ 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.

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. Una comunità inclusiva

Le forme di esercizio dell'autorità ecclesiale che intendono promuovere l'**uguale dignità di tutti i battezzati** devono sapersi continuamente convertire a forme capaci di salvaguardare la voce ed i diritti di coloro che, nella compagine ecclesiale, soffrono una “povertà di rappresentanza” - perché espressivi di voci di minoranza o perché non coinvolti nei processi decisionali. Il dialogo ecclesiale deve essere capace di accogliere e integrare tutte le voci, anche quelle ai margini, dando forma ad **una comunità più inclusiva**. Ci riferiamo a processi di integrazione già in atto nella società e, in forma spesso ancora incipiente, anche nella vita pastorale della chiesa; li esemplifichiamo in riferimento a tre ambiti, che certo non ne esauriscono la varietà: **il ruolo delle donne, l'integrazione delle persone LGBT e quella delle persone con disabilità**. In ognuno di tali ambiti operano fattori di discriminazione, differenti, anche da un punto di vista teologico, ma che vengono pure talvolta ad intrecciarsi, dando luogo a quelle che negli ordinamenti civili sono dette “discriminazioni multiple”. Occorre allora una riflessione critica che prenda in carico ognuno dei tre ambiti.

- **Il ruolo delle donne** nella società è ormai da decenni al centro del dibattito pubblico e diverse sono state le conquiste - raggiunte spesso non senza difficoltà - e le forme di integrazione della loro voce e delle loro capacità di leadership nel mondo della politica, dell'economia, della scienza etc.. Si tende così progressivamente a superare disparità (p.e. salariali), la cui permanenza manifesta, comunque, un divario di uguaglianza ancora da colmare, segnalando il persistere di strutture patriarcali. Si tratta di processi che costituiscono un vero e proprio segno dei tempi e che interpellano anche la chiesa, nella sua chiamata ad essere comunità tesa a valorizzare i talenti di tutti i suoi membri (e non alleata di uno *status quo* di potere teso a preservare se stesso e i gruppi che lo detengono). C'è, dunque, una sfida teologica, che invita a ripensare la stessa forma dell'umanità, sapendo che ad essere in gioco è l'autenticità stessa dell'esperienza cristiana.

Potremmo in tal senso prendere le mosse dall'indicazione di Gen 2,18, “non è bene che l'uomo sia solo”: la solitudine dell'essere umano “non è bene”. È una **chiave originaria** che consente di evidenziare tre forme di povertà: 1) una povertà *antropologica radicale*: l'identità che non si fa dire *dall'alterità* è strutturalmente mancante (a rischio di idolatria nel momento in cui un'identità si ritenga essa possa conferire stabilità); 2) c'è, in particolare, una povertà *antropologica del maschile*, che altri luoghi del racconto genesiaco presentano come non comunicante, autoreferenziale e deresponsabilizzato (“la donna, che tu mi hai posta accanto...”, Gen. 3, 12): è la povertà della *paura* che produce *relazioni di dominio*; 3) i primi due fattori rimandano poi ad una *povertà teologica* originaria: *nessuno basta a sé* (nemmeno Dio). Dio si fa dire solo nel rispecchiamento e riconoscimento tra degli esseri umani, in una comunione umana, che sia relazione

effettiva e sostanziale di differenze. Allora, però il maschile non può essere considerato competente a possedere la chiave del legame con Dio, anche a livello comunitario e istituzionale, se non in relazione al femminile nella forma della somiglianza - non identificabile con gli scivolamenti (purtroppo spesso storicamente realizzatisi) verso la subordinazione o la concessione.

Tale prospettiva antropologica esige dunque il coraggio di una più radicale **parità**, anche rispetto a funzioni e ruoli. I gesti e le parole di papa Francesco, per esempio nelle nomine di donne in ruoli strategici per la vita della Chiesa universale o l'apertura anche alle donne di alcuni ministeri istituiti, sono incoraggianti. Numerose sono, però, ancora le questioni che vanno approfondite – anche a livello teologico – per una maggior valorizzazione delle voci e dei carismi delle donne in forme ministeriali stabili e nei processi decisionali anche a livello delle chiese locali. Occorre cioè esplicitare anche a livello istituzionale quella **logica della differenza e del riconoscimento** che attraversa radicalmente la condizione umana ed alla luce della quale possiamo guardare con attenzione anche alle altre due aree

- Un'attenzione crescente hanno ricevuto nel dibattito pubblico degli ultimi decenni le persone LGBT e tale fenomeno sociale non ha lasciato insensibile tante realtà ecclesiali. In diversi Paesi del mondo occidentale (soprattutto USA e Nord Europa) sono in atto esperienze di servizio pastorale rivolto esplicitamente ai fedeli LGBT, a livello diocesano o parrocchiale, che mirano all'accoglienza e all'integrazione di questi battezzati nel cammino della comunità cristiana. Anche in questo caso il cammino verso una forma di chiesa più inclusiva non è privo di difficoltà, incidenti e contraddizioni. C'è il rischio, tra l'altro, che le posizioni della comunità cristiana possano essere strumentalizzate da gruppi sociali che perseguono fini discriminatori verso le persone omosessuali nel dibattito politico, danneggiando così tra l'altro il fine primario della chiesa - la missione e l'evangelizzazione. Per questo occorre un incisivo cambiamento di rotta, teso a valorizzare in primo luogo anche per i fedeli LGBT quella via pastorale del discernimento, dell'accompagnamento e dell'integrazione che è stata indicata segnata da *Amoris Laetitia* (nn.291-312). Occorre, però, anche andare oltre tale prospettiva, disegnando prospettive più positivamente ospitali per i vissuti ecclesiali di tali fedeli
- Un terzo ambito in cui la chiesa è chiamata a riformarsi in senso più inclusivo è la presenza delle *persone con disabilità*. Anche verso di loro, la società ha manifestato negli ultimi decenni un'attenzione crescente, cui deve corrispondere una trasformazione di atteggiamenti e di pratiche anche da parte della comunità ecclesiale. Certo, non mancano anche - a livello di chiesa italiana - esperienze significative, a partire dal primo documento base del 1970. Ad esso corrisponde anche oggi un fermento di prassi che stimola un cammino - condiviso anche col mondo evangelico - a partire dal pieno riconoscimento delle persone con disabilità come *soggetti ricchi di valore*. Si dispiegano così pratiche miranti a rispondere in modo generativo a quella che si configura come una vera sfida ecclesiologica: quella di accogliere lo scartato, l'invisibile, superando un'infelice duplicità di approcci che vede la disabilità come umanità sfigurata o viceversa come realtà benedetta. Occorre però espandere e moltiplicare tali esperienze, disegnando movimenti orientati al riconoscimento della dignità ed alla coeducazione delle persone disabili.
- I tre ambiti cui abbiamo accennato hanno evidenziato – pur nella differenza tra di essi - la forza trasversale di parole come riconoscimento, dignità, soggettività, *empowerment*, che

devono trovare corrispondenza in concreti percorsi di rinnovamento. L'incontro ospitale ed inclusivo con le forme dell'alterità si carica allora di potenzialità trasformative, gravide di riforma. Si disegnano cioè, anche nella concretezza della prassi, cammini che vanno aldilà di ciò che è abituale e che orientano a modificare abitudini e stile - anche nelle forme celebrative - a vari livelli alla cultura ecclesiale (singola comunità, chiesa locale, chiesa universale).

d. *La sinodalità, come snodo e come metodo*

La prospettiva giuridica e quella ecclesiologica, così come l'attenzione per una pluralità di soggetti, vengono ad intrecciarsi 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 e di valorizzazione di una pluralità di soggetti.

e. *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; gli ambiti in cui l’abbiamo declinato in modo più specifico sono esemplificativi di un’attenzione che deve essere ampia e lungimirante. 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.