

Editoriale

Franco Giulio BRAMBILLA

Istanze pastorali della Chiesa di oggi e il compito della teologia¹

1. *Breve memoria storica*

Celebriamo oggi i cinquant'anni della *Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*, o *Interregionale*, come si chiamava al suo sorgere. La Facoltà di Milano era nata dal patto di quattro regioni ecclesiastiche (Lombardia, Piemonte, Triveneto e, in un secondo tempo, Liguria), promossa dall'entusiasmo dell'immediato postconcilio sotto l'egida di Paolo VI. Era stata creata per aprire la teologia ai laici e per formare i laici. La buona intenzione, però, apparve subito ristretta dal fatto di tenere separata la teologia ecclesiastica nel recinto dei seminari e di collocare la teologia rivolta ai laici discosta non solo dai luoghi dell'elaborazione culturale nelle Università statali, ma anche dall'Università Cattolica. Poiché però solo nella sede di Milano si sarebbero tenuti i cicli accademici di Licenza e Dottorato, essi erano forieri di uno sviluppo futuro comune per i preti e i laici.

Tuttavia queste restrizioni non hanno subito funzionato come esclusioni. La reclusione della teologia ecclesiastica nei seminari ha consentito di rivendicare la qualità teologica del confronto con la cultura, senza soggiacere alle "teologie del genitivo" che hanno spopolato dopo il concilio. Mentre la collocazione in uno spazio protetto della formazione teologica dei laici non ha potuto evitare sia il confronto con i temi della vita del laico nella storia, sia il dibattito con gli altri spazi culturali e con le istanze che essi inevitabilmente portavano con sé. Non solo per quanto riguardava la cultura cattolica locale, ma pro-

¹ Testo della *Lectio magistralis* per l'inaugurazione dell'Anno Accademico

della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano, 19 ottobre 2017).

porzionalmente per la cultura italiana ed europea, che il concilio stesso stava gradualmente sdoganando. Dobbiamo riconoscere ai maestri fondatori il sapiente dosaggio di queste istanze, che hanno caratterizzato la trasposizione dalla “scuola di Venegono” alla “scuola di Milano”.

La “scuola di Venegono” era contrassegnata da una forte istanza teologica. In prima battuta, ciò avvenne nella forma della “teologia del Magistero” che tuttavia si era aperta alla sfida della storia con Carlo Figini e Carlo Colombo, sotto l’ispirazione della teologia francese. Poi, per critica interna, aveva guadagnato la figura della “teologia della rivelazione” da parte di Giuseppe Colombo e di Giovanni Moioli, con il rigoroso cristocentrismo che ha portato al superamento del dualismo di natura e soprannatura nell’impianto teologico e di ragione e fede nello strumento epistemologico. Il passaggio dalla *Denzingertheologie* alla teologia della rivelazione ha permesso di sfuggire anche alla seduzione – a cui forse lo stesso Paolo VI è sembrato talvolta accondiscendere – di poter pensare al compito della teologia prevalentemente come illustrazione ed esplicitazione del Magistero conciliare. La rivendicazione del compito della teologia in funzione della rivelazione ne declinava lo statuto nel rapporto tra coscienza credente e suo compimento in Gesù Cristo. È per questa via che si maturava una comprensione differenziata del lascito della costituzione *Dei verbum* non solo in rapporto alla dimensione storica, personale e salvifica della rivelazione, ma anche alla comprensione ermeneutica, drammatica e narrativa della coscienza credente. Un’eredità che veniva raccolta proprio nel nuovo luogo accademico della Facoltà interregionale.

La “scuola di Milano” ha, infatti, dedicato la parte migliore di questi cinquant’anni alla elaborazione della fenomenologia della coscienza credente, imponendola all’attenzione della teologia in Italia e non solo. In questo modo ha reintrodotta il confronto assiduo con la cultura, qualificandosi per un dibattito, per nulla timido né intorpidito, con i filoni dell’ermeneutica e del pratico, nonché con le forme del linguaggio simbolico e narrativo che li connotavano. Se la costituzione *Dei verbum* sulla parola di Dio aveva introdotto la considerazione storica, personalista e salvifica della verità della rivelazione di Dio in Gesù Cristo (la rivelazione *come storia*), nondimeno questo implicava intimamente il carattere ermeneutico, interpersonale (drammatico) e narrativo della sua attuazione nella coscienza credente dell’uomo e della chiesa (la storia *come rivelazione*). Prima di tutto nella coscienza credente della Chiesa degli apostoli nata attorno a Gesù (anzi originariamente nella vicenda-di-Gesù-con-i-suoi-discepoli), di cui la Scrittura-

ra sacra è la “rivelazione attestata”; poi nella ricezione credente avvenuta nella storia della fede della Chiesa, dalle origini sino ad oggi.

Si è aperta di seguito una regione inesplorata che ha fatto convergere gli impulsi innovatori preconciliari del movimento liturgico, biblico, patristico ed ecumenico, e poi ha cominciato a fruttificare a partire dall'ultimo scorcio del Novecento. Il confronto con la cultura si è fatto più assiduo e non più motivato esteriormente, come in molti tentativi postconciliari, dal presupposto culturalista che imponeva di adattare il nucleo essenziale della fede al sempre cangiante rivestimento culturale. La coppia sostanza-rivestimento, con cui Papa Giovanni aveva aperto il Concilio con la *Gaudet Mater Ecclesia*, se per un verso sdoganava la verità della fede dalla sua identificazione con la sua espressione concettuale, dall'altro poteva cadere nell'ingenua illusione che il rivestimento fosse semplicemente aggiornabile ad ogni mutamento culturale.

Il rapporto della cultura con la fede è intrinseco e il mutamento dei codici culturali innesca nella vita della chiesa fenomeni complessi di ermeneutica del passato e di riforma della vita ecclesiale presente. Essi vanno compresi e accompagnati con un'interpretazione approfondita delle istanze culturali e una decisione pastorale che ne saggi le possibilità per il futuro. Qui si colloca un triplice filone che ha attraversato assiduamente la vita della Facoltà teologica di Milano: il primo si è concentrato sull'interpretazione delle forme pratiche della vita spirituale del credente e della prassi pastorale della Chiesa, a cui sono stati dedicati molti corsi e convegni; il secondo, forse più recente, ha rivisitato l'antropologia (teologica e non solo), vista nel suo fondamentale compito di mediazione della fede, cioè nel raccordo tra la figura credente e le forme pratiche della vita, connotate dalla cultura; il terzo, non ultimo in ordine di importanza, è lo studio della forma testimoniale della Scrittura e della sua ermeneutica teologica e narrativa, che porta al centro la ricezione credente della rivelazione.

Negli ultimi cinque lustri, dopo la caduta del muro di Berlino, con il cambio di paradigma culturale, si è imposta la questione della fine delle grandi narrazioni e delle ideologie. Alla forma frammentata e dispersa del postmoderno non si poteva rimediare soltanto mediante un'opera di adattamento superficiale, e neppure semplicemente pensando di individuare varchi per la fede in taluni aspetti che accompagnano questa nuova temperie culturale, ma mediante una complessa opera di reinterpretazione del rapporto di filiazione e opposizione del postmoderno rispetto al moderno. La figura della fede, a bassa intensità e con funzione terapeutica, prevalentemente presentata e vissuta

come armonia dell'umano frammentato e ferito, sembra accreditare uno spazio per la missione ecclesiale, al prezzo però del deperimento della sua dimensione etica e vocazionale, anzi più semplicemente teologale.

La fede diventa una strategia di guarigione dell'umano, ma fatica ad essere un cammino di conversione alla chiamata originaria ad assumere la forma filiale e cristica. Gesù si trasforma in guaritore dell'uomo, ma non è più capace di donare il senso e la vita dell'umano personale e sociale. La religione appare funzionale all'umano minacciato, ma non lo provoca a dischiudere l'umano sperato. La figura del credente cristiano sfuma i suoi contorni: non osiamo più fare un cristiano, ci arrendiamo a guarire l'umano. Se nel nostro tempo questa sembra già un'impresa ingrata, dinanzi alla forma ferita e degradata della vita postmoderna, non possiamo però rassegnarci a una religione terapeutica, ma dobbiamo osare una fede capace di essere luce e vita dell'umano in pienezza. Solo così si potrà restituire al vivere umano lo splendore della forma cristiana.

2. Istanze pastorali e compito della teologia

La parabola della Facoltà di Milano di questi cinquant'anni, brevemente delineata sopra, si presenta all'appuntamento con la situazione della Chiesa d'oggi, non priva dell'esperienza di un confronto assiduo, disteso nel tempo, sia con le istanze pastorali della Chiesa italiana, sia con quelle della Chiesa universale. Né d'altra parte poteva essere diverso, perché la teologia, per praticare in modo critico il rapporto fede e cultura, non poteva farlo astraendo dal luogo ecclesiale. Sarebbe facile indicare i molti motivi, temi e occasioni del confronto attivo che la teologia praticata a Milano ha sempre mantenuto alto, *iuxta propria principia*, con le istanze pastorali della missione della Chiesa.

Si tratta di un confronto che va continuamente aggiornato, seguendo il mutare delle stagioni e delle diverse prospettive pastorali. In questa *Lectio* intendo delineare brevemente i compiti che le istanze pastorali di Papa Francesco propongono per la teologia, non solo quella praticata qui a Milano. Prendo tale proposta come riferimento autorevole per la Chiesa di oggi, con la coscienza che il rapporto fra proposta pastorale e (nuovi) compiti per la teologia non è tanto unidirezionale, ma circolare. Avanzo la previsione che la prospettiva pastorale di Papa Francesco intercetti molti dei cammini già intrapresi da

tempo dalla facoltà e apra nuove possibilità per la teologia *tout court*. Alla fine di ogni passaggio annoterò le provocazioni che derivano dal magistero del Papa per la teologia come tale, e in particolare per la situazione italiana e europea.

La proposta di Papa Francesco è tratteggiata nell'*Evangelii gaudium* (2013) e focalizzata per la Chiesa italiana nel *Discorso di Firenze* (2015). Rimando ad alcuni saggi che tratteggiano con attendibilità la visione pastorale del Papa. Mi riferisco a tre autori che hanno ricostruito lo stile ecclesiale di Francesco da tre punti di vista: il primo che lo colloca nel contesto latinoamericano, in particolare argentino²; il secondo che lo rilegge a partire dalle preoccupazioni della nostra situazione occidentale, in particolare italiana³; il terzo che presenta due aspetti rilevanti del magistero papale sulla chiesa, in particolare il tema del popolo di Dio e della sinodalità⁴. Seguendo questi tre autori troveremo anche le necessarie indicazioni bibliografiche sull'*Evangelii gaudium* e sugli impulsi da essa proposti al pensare teologico.

Più che di ecclesiologia preferisco parlare di “stile ecclesiale” di Papa Francesco: lo stile è fatto di lungimiranza della visione e di eloquenza dei gesti. Lo “stile ecclesiale” di Papa Francesco si può raccogliere attorno a tre punti nodali: la misericordia come forma dell’annuncio del Vangelo; il popolo di Dio come soggetto dell’evangelizzazione; la sinodalità come metodo della riforma della chiesa e della sua presenza nel mondo.

2.1. *La misericordia forma del Vangelo*

Il primo punto nodale riguarda il *mistero della Chiesa*. La Chiesa nasce ed esiste per l’annuncio del Vangelo e trova in questo annuncio la sua ragion d’essere. Ciò “decentra” la Chiesa in una duplice direzione: verso la Pasqua di Gesù in cui si dona il volto misericordioso del

² C.M. GALLI, *La riforma missionaria della Chiesa secondo Francesco. L'eccelesologia del popolo di Dio evangelizzatore*, in A. SPADARO – C.M. GALLI (ed.), *La riforma e le riforme nella Chiesa* (BTC 177), Queriniana, Brescia 2016, 37-65; dello stesso C.M. Galli si veda: *El Pueblo de Dios y los pueblos del mundo. Catolicidad, encarnación e intercambio en la ecclesiología actual*, Facultad de Teología, Buenos Aires 1993; Id., *La recepción latinoamericana de la teología conciliar del Pueblo de Dios*, «Medellín» 86 (1996) 69-119.

³ A. REPOLE, *Per una Chiesa a misura di vangelo. L'eccelesologia nel magistero di papa Francesco*, in A. COZZI – R. REPOLE – G. PIANA (ed.), *Papa Francesco. Quale teologia?*, Cittadella, Assisi 2017, 69-126.

⁴ M. NARO, *Teologia del popolo, teologia dal popolo: una chiave di lettura del magistero di papa Francesco*, «Ricerche teologiche» 27 (2016) 353-376; Id., *Tentazioni antiche e sempre nuove: il discorso di Francesco al Convegno ecclesiale di Firenze*, «Ricerche teologiche» 28 (2017) 39-58.

Padre e verso l'universalità degli uomini a cui Dio si rivolge come ad amici. Tale "decentramento" riprende la linfa più pura dell'ecclesiologia del Vaticano II, in cui la Chiesa si colloca tra Cristo e l'umanità, fra Gesù che è "misericordia del Padre" e il suo dono agli uomini come "luce delle genti" (*Lumen gentium*). La Chiesa è generata da Cristo *Dei verbum* per diventare gioia e speranza del mondo (*Gaudium et spes*). La gioia del Vangelo (*Evangelii gaudium*) è dunque il collante tra la misericordia di Dio e la speranza (attesa e anticipata) dal e nel mondo.

Questa visione, con cui Papa Francesco dichiara di essere discepolo del Concilio, ha assunto nei primi cinque anni del suo pontificato una tonalità particolare con l'enfasi sulla *misericordia come forma del Vangelo e tema fondamentale della vita cristiana*. Ciò spiega l'insistenza del Pontefice sul momento interpersonale dell'annuncio del Vangelo e sull'"incontro" con Cristo come cuore dell'evangelizzazione. Da qui proviene la "gioia dell'annuncio" che costruisce lo stile della catechesi e della predicazione di Francesco. È un magistero di evangelizzazione nel linguaggio e nei gesti, in una parola nello stile. Così l'azione pastorale di Papa Francesco appare veramente trascinate nella sua freschezza e nella sua forza propulsiva. È un esempio di che cosa significhi predicare la parola evangelica con libertà di spirito, aderendo di cuore a ciò che il Vangelo significa per la vita dell'uomo. Non è solo un Vangelo pensato, ma un Vangelo donato come fonte di gioia e di pienezza di vita. La ricezione di chi lo ascolta e di chi vi aderisce dice bene la forza di trasformazione che il Vangelo porta con sé.

A partire da qui si comprende l'affermazione del Papa, più volte ripetuta, che la *dottrina* va collocata in posizione "seconda" rispetto all'*annuncio*⁵. Una proclamazione che è fatta «in gesti e parole tra loro intimamente connesse» (*DV* 2). Questo non è certo un modo per "re-

⁵ Papa Francesco è ritornato anche recentemente su questo punto in occasione della commemorazione del 25° anniversario del Catechismo della Chiesa Cattolica, *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione*, 11 ottobre 2017, affermando: «La Tradizione è una realtà viva e solo una visione parziale può pensare al "deposito della fede" come qualcosa di statico. [...] La Parola di Dio è una realtà dinamica, sempre viva, che progredisce e cresce perché è tesa verso un compimento che gli uomini non possono fermare. Questa legge

del progresso secondo la felice formula di san Vincenzo da Lérins: «*annis consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate*» (*Commonitorium*, 23,9; *PL* 50), appartiene alla peculiare condizione della verità rivelata nel suo essere trasmessa dalla Chiesa, e non significa affatto un cambiamento di dottrina. Non si può conservare la dottrina senza farla progredire né la si può legare a una lettura rigida e immutabile, senza umiliare l'azione dello Spirito Santo. «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri» (*Eb* 1,1), «non cessa di parlare con la Sposa del suo Figlio» (*DV*, 8).

lativizzare” la dottrina, piuttosto è il tentativo di porla “in relazione” organica con la “pratica cristiana”. La dottrina si riferisce alla riflessione sul *kérygma*, concerne il suo sviluppo teologico, ma non può che ritornare alla ricchezza originale dell’annuncio pasquale e dell’esperienza cristiana. Se la riflessione non si nutre costantemente all’incontro originario col Risorto, se non ritorna ai suoi luoghi di esperienza, lo Spirito, la parola, i sacramenti e la carità, la dottrina può diventare astratta speculazione, mentre la vita del credente e della chiesa è intesa solo come riflesso pratico della chiarezza dottrinale.

Il rapporto dottrina-pratica (teoria e prassi) non è tanto deduttivo, ma circolare. Lo aveva anticipato felicemente Kant quando diceva che il concetto senza intuizione è vuoto, l’intuizione senza concetto è cieca⁶. Se sul primo aspetto aveva visto giusto, sul secondo introduceva una riduzione, perché incanalava il programma dell’Illuminismo su una strada a senso unico. Il rapporto tra esperienza e parola (soprattutto la sua forma concettuale) non può essere inteso secondo la coppia oscuro-chiaro, implicito-esplicito. L’intuizione o l’esperienza pratica è ricca e complessa e la riflessione non può pretendere di esaurirla, anzi essa è in linea di principio inesauribile. Reciprocamente, la riflessione ha il compito di portare alla chiarezza del concetto l’esperienza e l’intuizione, ma senza pensare in alcuno modo di venirne a capo.

Si comprende il rapporto circolare tra pratica e dottrina, tra fede e teologia. Emerge, in tutta la sua carica positiva, la problematica del rapporto tra la rivelazione “evento” e la rivelazione “parola”, tra la forma del racconto e lo sviluppo della dottrina. Proprio qui si profila uno dei compiti essenziali del lavoro teologico che riguarda non solo la forma storica della rivelazione che deve articolare evento e parola, ma anche la forma ermeneutica della sua ricezione credente, che deve intrecciare racconto e dottrina. Se, come affermava Ricoeur, il «kerygma chiede racconto» per non perdere il suo riferimento alla storia di Gesù, reciprocamente si deve dire che «il racconto si condensa nel kerygma», perché quest’ultimo gli fornisce il suo criterio teologico. Emerge qui il compito della teologia di custodire il rapporto tra rac-

⁶ «Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; di modo che né i concetti senza un’intuizione che in qualche modo corrisponda loro, né l’intuizione senza concetti, possono fornirci una conoscenza. [...] I pensieri, senza contenuto [intuizione, ndr], sono vuoti, le intuizioni,

senza concetti, sono cieche» (I. KANT, *Critica della ragion pura. Parte II. Introduzione. Idea di una logica trascendentale*, Testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di C. ESPOSITO, Bompiani, Milano 20004, 166.168, sottolineatura mia).

conto e kerygma, tra esperienza del credere e regola della fede. La ricerca costante di questa Facoltà ha onorato e continua ad onorare questo snodo essenziale, con un singolare spostamento d'accento sulle forme storico-letterarie e teologiche della "rivelazione attestata", indagate nella loro specificità linguistica e nella loro funzione testimoniale dell'incontro con il Risorto nella comunità credente.

Se l'esito pastorale potrà essere quello di una ripresa cordiale e corale dell'annuncio evangelico con tutte le risorse pratiche che la Scrittura sacra mette a disposizione, ponendo la Chiesa in situazione di missione, il compito della teologia sarà di rinnovare la forza persuasiva e argomentativa della stagione ermeneutica capace di integrare la dimensione pratica e narrativa. In tal modo il compito proprio della teologia come intelligenza della fede ecclesiale sarà ordinato, senza subordinazione e soggezione, alla missione della Chiesa di essere il luogo del Vangelo accolto e trasmesso.

2.2. *La Chiesa come soggetto storico*

Il secondo punto nodale si riferisce alla *Chiesa come soggetto storico*. La Chiesa è il popolo di Dio nella storia dei diversi popoli. La tematica del popolo di Dio come soggetto dell'evangelizzazione e la pietà popolare come luogo teologico del Vangelo inculturato incarnano il tratto specifico della visione ecclesiology di Papa Francesco. Essa si alimenta alla versione argentina della teologia della liberazione, che su questo punto si smarca consapevolmente dalla prevalente lettura sociologica della nozione di popolo di Dio, con cui diverse altre teologie della liberazione latinoamericane avevano usato talvolta lo strumento marxista nell'analisi dei rapporti sociali. Su questo punto i contributi ricordati di C.M. Galli danno molte indicazioni utili per comprendere la particolare sensibilità che nutre costantemente il pensiero del Papa.

La ripresa in senso *teologico* della categoria di popolo di Dio, nella teologia argentina⁷, ha guadagnato due aspetti che erano entrati in

⁷ Per la peculiare variante della teologia argentina del popolo di Dio, vedi J.C. SCANNONE, *La teologia argentina del pueblo*, «Gregorianum» 96 (2015) 9-24; e Id., *Papa Francesco e la teologia del popolo*, «La Civiltà Cattolica» 3930 (2014) 571-590. È riconosciuto il debito di tale teologia verso Lucio Gera e Rafael Tello. Del primo si veda: *La religione*

del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina, Prefazione di A. MELLONI, Postfazione di J.C. SCANNONE, Dehoniane, Bologna 2015, 27-37; e più in generale la raccolta dei suoi saggi: L. GERA, *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981); 2. De la Conferencia de Puebla a nuestras días*

sonno (al tempo della celebrazione del XX anniversario del Concilio, avvenuta nel 1985) con la sostituzione della categoria di popolo di Dio con quella di *communio*, a motivo della facile deriva sociologica della prima. Gli aspetti ripresi sono due: 1) la *storicità della Chiesa* con il ricupero della soggettività di tutti i suoi membri nell'evangelizzazione e 2) il rapporto intimo con *la cultura popolare* come luogo della sua attuazione. Di qui deriva l'enfasi sull'*inculturazione* come incontro vitale con l'esperienza spirituale del popolo e sulla *pietà popolare* come luogo pratico della sua concretizzazione.

Questi sono anche i due tratti di novità dell'*Evangelii gaudium*, che ha restituito lo sguardo sulla Chiesa (e sulle Chiese) come soggetto *storico* e sul carattere *popolare* della Chiesa (da non contrapporre a elitario), capace di includere tutti, ma soprattutto la vita della gente, perché accada l'annuncio del Vangelo. Questi due elementi di novità dell'*Evangelii gaudium* fanno comprendere perché *l'opzione preferenziale per i poveri* identifica il soggetto che dà concretezza alla teologia del popolo di Dio, anzi lo indica quasi come l'interprete privilegiato per l'inculturazione. I poveri quindi non hanno solo il diritto di sedere alla tavola in cui si condividono i beni della vita, ma ricevono la dignità di essere soggetti portatori di una particolare sensibilità per l'annuncio evangelico⁸.

Questo secondo punto nodale presenta due aspetti fortemente positivi: una forte istanza di declericalizzazione della Chiesa e un ripensamento della presenza del laicato nella missione ecclesiale. Tutto ciò comporta però di non perdere la differenza "teologale" tra il popolo di Dio e i diversi popoli della terra, in cui il Vangelo incarnandosi assume i tratti culturalmente determinati, riplasmandoli e rinnovandoli alla luce della parola di Dio. Si tratta dello scambio simbolico tra il Vangelo e una cultura specifica. Nella teologia argentina la pietà popolare diventa il luogo emblematico di tale inculturazione. Nel mio viaggio in Argentina, nel 2007, e nella mia visita alla Università Cattolica di Buenos Aires, avevo percepito la specificità della teologia argentina nel contesto latino americano e, in particolare, l'aspetto promettente di tale valorizzazione della pietà popolare.

(1982-2007), Agape, Buenos Aires 2006-2007; sul secondo si veda E. BIANCHI, *Introduzione alla teologia argentina del popolo: profilo spirituale e teologico di Rafael Tello*, Postfazione di J.M. BERGOGLIO - FRANCESCO, EMI, Bologna 2015.

⁸ H.M. YANEZ, *La opción preferencial por los pobres en el magisterio latinoame-*

ricano y su influencia en el Magisterio universal. A los cuarenta años de Medellín y a los cincuenta años de la creación del CELAM, «Stromata» 64 (2008) 233-261; ID., *L'opzione preferenziale per i poveri nel Magistero della Chiesa*, «Rassegna di teologia» 53 (2012) 439-464.

Il secondo punto nodale dell'*Evangelii gaudium*, di conseguenza, pone una questione cruciale per la nostra Europa e per i paesi di antica tradizione cristiana. Essi sono attraversati da un pesante fenomeno di secolarizzazione che ha generato una ripresa della domanda di spiritualità a cui però si risponde spesso con una forma della religione a bassa intensità. Da qui nascono nuove domande per la nostra situazione. Provo ad esprimerle. Il carattere contestuale del Vangelo, sempre incarnato in una cultura determinata, non domanda forse un'opera di trasposizione culturale nella nostra specifica situazione italiana ed europea? Infatti, il modo di darsi del Vangelo nella cultura di un popolo non deve tradursi anche in altre culture e in altri popoli, assumendo il genio di quel popolo? In questo quadro si colloca anche la dimensione ecumenica nel rapporto con le diverse tradizioni spirituali, fra oriente e occidente, e tra le diverse tradizioni protestanti, che con Papa Francesco ha ripreso a camminare. Ecco la domanda cruciale: che significa questo per la nostra Chiesa italiana, nel contesto europeo multireligioso?

Di qui proviene un secondo impulso per il compito della teologia, che riguarda sia il profilo antropologico-fondamentale, sia la riflessione teologico-pratica. L'opzione preferenziale dei poveri, in cui si concreta l'assunzione della chiesa come soggetto storico e il suo carattere popolare, deve approdare a un ripensamento della pratica della fede, che sappia interpretare le forme originarie del vivere (il rapporto uomo-donna, la generazione dei figli, la relazione educativa, il legame sociale, la cura della casa comune) per dischiudere in esse le figure della vita buona del Vangelo. Più che la "questione antropologica" come si diceva fino a non molto tempo fa, ora si sente urgente il bisogno di una riflessione e di una pratica, strettamente intrecciate, che ridisegnino *i modi per vivere il Vangelo nelle forme della vita quotidiana*. I poveri ci sono dati per risvegliare sempre da capo l'attenzione alle povertà e alle periferie che non sono soltanto un luogo fisico, ma esistenziale e spirituale, e attraversano le nostre città e società del benessere e del consumo, ricche di possibilità (tecniche) e di risorse, ma poverissime di significati per vivere.

Per questo, occorre riprendere anche la riflessione sulla *pratica ecclesiale della fede*, che è il compito della teologia pastorale, per configurare in modo nuovo i gesti essenziali che fanno della Chiesa il luogo dell'esperienza del Vangelo. Questa istituzione accademica ha affiancato per lungo tempo, in modo competente e per nulla servile, la grande transizione avvenuta nei cinquant'anni del postconcilio sulla pratica sacramentale, le forme dell'annuncio, la testimonianza della

carità, le stagioni della vita umana, le situazioni di fragilità, l'attenzione al confronto culturale. È chiamata a riprendere in modo creativo questa tradizione di pensiero pratico per ridisegnare la *forma ecclesiae* e le sue funzioni, rispondenti alle sfide del futuro prossimo.

2.3. *La sinodalità come metodo di riforma e modo di presenza*

Il terzo punto nodale concerne due tratti della *dimensione pastorale* dell'evangelizzazione: la sinodalità come metodo di riforma della Chiesa e l'"incontro" come forma della sua presenza nel mondo. Sono gli aspetti più enfatizzati dello stile ecclesiale di Papa Francesco. *Riforma e sinodalità* stanno tra loro come obiettivo e metodo dell'agire pastorale, ma entrambi sono interiormente normati dalla dinamica dell'annuncio. È forse questo l'aspetto che più si fatica ad intuire nel modo di procedere di Papa Francesco. La riforma non è anzitutto un problema organizzativo e la sinodalità non si riduce a una forma di partecipazione dal basso. Interpretarli così sarebbe ridurre entrambi alla loro apparenza superficiale, senza radicarli in una visione teologica della riforma e della sinodalità.

La *riforma* si riferisce all'evangelizzazione come al suo motore propulsivo: la riforma non è nient'altro che la trasparenza dell'essere e dell'agire della Chiesa nel tempo per essere luogo del Vangelo accolto e trasmesso. La Chiesa c'è per dire e donare il Vangelo agli uomini; e trova la sua norma interiore nel dire e donare il Vangelo agli altri. La sinodalità è lo stile dell'agire pastorale della Chiesa: infatti, dire e donare il Vangelo non è un atto a senso unico, non è il dono di Dio fatto agli uomini come se fosse una "cosa", ma è lo scambio simbolico tra il dono della vita risorta e la ricerca di vita da parte degli uomini, nelle forme culturali che la rappresentano. Quanto tempo bisogna abitare presso la vita delle persone e di un popolo, per dischiudere l'esperienza umana ad accogliere il Vangelo, arricchendolo con le aspirazioni, le intuizioni e le pratiche di quella esperienza. Chi conosce appena un po' di storia della Chiesa, sa come questo scambio simbolico va accompagnato con amore, perché contiene povertà e ricchezze, che hanno favorito la corsa del Vangelo nel tempo.

La *sinodalità*, allora, non è solo partecipazione, ma è scambio di beni e di desideri, di promesse e di attese, perché l'annuncio del Vangelo realizzi il "meraviglioso scambio" (*admirabile commercium*) tra la gloria di Dio e la vita degli uomini. Per questo le forme della sinodalità, sia dal basso verso l'alto, sia dalla periferia verso il centro (e non solo viceversa), non sono che la rappresentazione spaziale dello scam-

bio qualitativo che accade tra le forme pratiche della vita umana e i doni cristiani del Vangelo. Pertanto nello stile ecclesiale di Francesco la riforma non è solo una questione organizzativa. Il cambiamento delle forme pratiche nella Chiesa e dei rapporti con il mondo suppone l'incontro e il confronto, persino il conflitto, tra i partners in gioco, e trova la sua immagine regolativa nel "poliedro".

Anche questo terzo punto nodale della visione ecclesiologia di Papa Francesco è molto enfatizzato, ma forse non se ne vede ancora tutta la sua carica propulsiva. Anzi, tale aspetto agli occhi di molti è atteso alla prova della verifica pratica, per testare la bontà della visione ecclesiale di Papa Francesco. Ma è proprio a questo livello che si vede come *l'Evangelii gaudium* non possa essere recepita senza mettersi in gioco concretamente nel processo di riforma e sinodalità. E soprattutto di incontro/confronto con il mondo.

I due movimenti, riforma sinodale interna e dialogo con il mondo, si devono alimentare a vicenda, perché sono tra loro profondamente intrecciati. Amo pensare che il primo movimento deve mantenere l'orizzonte del mondo e della vita degli uomini, mentre il secondo movimento non può che ritornare continuamente ad interrogare l'essere della Chiesa come luogo del Vangelo, anzi della "gioia del Vangelo". Perciò, anche questo punto nodale dell'ecclesiologia di Francesco deve continuamente alimentarsi ai due precedenti, anzi in qualche modo ne è lo spazio di fecondità storica. Qui si gioca la scommessa decisiva e solo così si può accogliere il dono del Papa venuto "dalla fine del mondo".

Su questo punto riemerge l'istanza che aveva promosso la nascita della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di aprire la teologia ai laici e per i laici. Il compito che si dischiude per la teologia è quello di ritenere la presenza dei laici nell'accademia teologica, ancora molto pochi quantitativamente, ma significativi simbolicamente, un'opportunità storica. Non si tratta solo di pensare a una formazione che disegni "nuovi ministeri" ecclesiali, la cui competenza non può che trovare il suo terreno di coltura nel sistema integrato della Facoltà Teologica e degli Istituti Superiori di Scienze religiose. Molto di più si tratta di mantenere concentrata l'attenzione sulla figura testimoniale della Chiesa e sul cristiano testimone come la sfida più radicale che l'istanza pastorale avanzata da Papa Francesco restituisce alla chiesa e alla teologia. Su questo vorrei indicare solo la pista di ricerca per il futuro.

3. La sfida di una Chiesa testimoniale

Nel quadro dell'*Evangelii gaudium* e del *discorso di Firenze* di Papa Francesco, definito “un’Enciclica all’Italia”⁹, vorrei in conclusione fare alcune osservazioni per far convergere pastorale e teologia. Il Papa al Convegno di Firenze ha chiesto di ripensare gli impulsi dell’Esortazione *Evangelii gaudium* nel contesto della tradizione pastorale della Chiesa italiana, collocandola nel panorama europeo. Mi sembra che così si possa portare un contributo alla comprensione della missione della chiesa, in cui azione pastorale e riflessione teologica convergano virtuosamente, nella distinzione necessaria del loro ministero ecclesiale. Potremmo formularlo così: la “*forma testimoniale*” della Chiesa è *dire e donare Gesù agli altri nella lingua degli altri*. La missione pastorale consiste nell’abitare la lingua degli uomini per “accada” il Vangelo nella loro vita; il compito della teologia è comprendere la lingua degli uomini perché l’accadere del Vangelo sia un prodigioso scambio tra la ricerca pratica del senso e la vita di Dio.

Il vantaggio che potrebbe derivare dalla nozione di “chiesa testimoniale” mi sembra triplice: a) consente di indicare il “criterio” con cui funzionano tutte le immagini e/o categorie bibliche sulla Chiesa (*communio*, sposa e corpo di Cristo, popolo e tempio di Dio, ecc.), nel riferimento alla pasqua di Gesù e all’annuncio rivolto a tutti gli uomini: la testimonianza è dire Gesù agli altri nella lingua degli altri, perché essi accedano al suo dono; b) favorisce l’attenzione alla “storicità” del soggetto testimoniale sia personale, sia ecclesiale, sia multiculturale: la testimonianza è insieme atto di memoria che rimanda oltre se stessa all’origine che la costituisce e gesto ermeneutico-pratico destinato a tutti gli uomini/tutte le culture; c) richiede una continua “riforma” del soggetto testimoniale: la testimonianza può realizzarsi solo nel cammino sinodale dei suoi membri e negli strumenti della sinodalità.

La testimonianza dei cristiani e la forma della chiesa come testimonianza può diventare il “principio” sintetico della *cura animarum*. Tutta la fatica pastorale non serve anzitutto a perpetuare un’istituzione, né a favorire – come forse oggi ci s’attende – una religione del benessere personale, promuovendo l’armonia fisica, psichica e spirituale in un gruppo a forte intensità emotiva. La *cura animarum*, invece,

⁹ F.G. BRAMBILLA, *Il discorso di Firenze. Un’enciclica all’Italia*, «Rivista del clero italiano» 96 (2015) 806-822.

intende sostenere la testimonianza cristiana nella sua forma ecclesiale adulta e matura. Questo è il senso della vita cristiana, la sostanza dell'esperienza ecclesiale, il cuore dell'agire pastorale della chiesa.

Custodire la testimonianza *di (tutti) i cristiani* e prendersi cura della chiesa *come testimonianza* significa anzitutto stare al di qui delle artificiose distinzioni della missione della chiesa *ad intra* e *ad extra*, magari riservando l'una ai chierici e l'altra ai laici. L'espressione del *duo sunt genera christianorum* del *Decretum Gratiani*¹⁰ ha attraversato il secondo millennio, introducendo nella comprensione diffusa una separazione nella missione della chiesa. L'agire ecclesiale era riservato *ad intra* ai chierici ed è lasciato per le cose temporali *ad extra* ai laici. Anche se poi tale separazione doveva recuperare alcuni intrecci: i laici dovevano essere presenti nel mondo per "animarlo cristianamente" o, secondo l'altra formula, per "ordinare le cose del mondo secondo Dio", mentre anche la missione ecclesiale *ad intra* doveva "accelerare l'ora dei laici", aprendo a loro lo spazio per i nuovi ministeri e valorizzando i carismi nella missione della chiesa nel mondo. Questa partizione è stata consacrata dallo schema teologico dei due ordini, consolidatosi nella modernità con la separazione di ragione e fede, di natura e soprannatura, ed è stato aggravato dalla dilatazione della laicità nello spazio pubblico.

La testimonianza dei cristiani e la chiesa come testimonianza si distende su due assi: l'uno che sporge verso la *realtà testimoniata*, di cui attesta nella propria vita il dono eccedente della relazione al Signore che rende i credenti un corpo ben compaginato in una comunità fraterna; l'altra che si slancia verso il *destinatario della testimonianza*, a cui attesta nella lingua di ciascuno le opere di Dio, perché fa di mol-

¹⁰ Il *Decretum Gratiani* è il nome di una raccolta di fonti di diritto canonico redatta dal monaco camaldolese Graziano nella prima metà del secolo XII (1140-1142 ca.), che raccoglie canoni dei concili del primo millennio. L'espressione ricordata *duo sunt genera christianorum*, in realtà, nell'opera originale, si riferiva all'inopportunità per i chierici di possedere e trattare le cose temporali, ma poi la ripetizione nei secoli seguenti è stata interpretata come una distinzione pastorale di carattere generale. «Due sono i generi dei cristiani. C'è infatti un genere che, riservato per il divino ufficio e dedito alla contemplazione e all'orazione, conviene che si sottragga da ogni tumulto delle cose temporali: sono i

chierici e i votati a Dio, cioè coloro che hanno mutato radicalmente vita convertendosi. [...] Essi infatti contenti del vitto e dell'abito che indossano non avendo con sé nessun bene devono avere tutto in comune. Invece c'è un altro genere di cristiani, come sono i laici. *Laos* infatti è popolo. A costoro è lecito possedere i beni temporali, ma soltanto in uso. Non vi è nulla infatti di più meschino che disprezzare Dio per denaro. Ad essi è concesso prender moglie, coltivare la terra, giudicare le controversie fra uomo e uomo, intraprendere azioni legali, deporre sull'altare le oblazioni, pagare le decime; e così potranno salvarsi, se eviteranno tuttavia i vizi facendo il bene».

te nazioni il popolo santo di Dio e, mediante la fede e il Battesimo, fa del popolo di Dio un *signum levatum in nationibus*. Memoria “cristica” e testimonianza “spirituale” si situano nella dialettica tra singolarità e universalità dell’evento di Pasqua, che è opera dello Spirito sul versante cristologico ed è conformazione spirituale a Cristo sul versante antropologico.

La cura della figura testimoniale della fede dei credenti e della chiesa sta, dunque, al centro dell’azione pastorale della chiesa¹¹. Il cuore della *cura animarum* non è soltanto la salvezza dell’anima, ma l’edificazione della chiesa come sinfonia di credenti nel cammino del popolo di Dio verso il Regno. Perché la forma cristiana della salvezza è la *communio sanctorum*. Il compito della teologia non è quello di giustificare apologeticamente la prassi missionaria della Chiesa di fronte a una cultura considerata solo come lo scenario e il destinatario dell’annuncio cristiano. Il pensare teologico è il ministero – perché di vero ministero si tratta – che indica i criteri, fornisce gli strumenti, elabora i processi argomentativi, perché la pratica cristiana non perda la ricchezza della rivelazione di Gesù Cristo e la sua ricezione nella fede testimoniale della chiesa. È un “ministero” diverso e complementare rispetto al ministero pastorale e tuttavia indispensabile per la fede della chiesa. Perché il ministero pastorale genera la vita del popolo santo di Dio guidato dal sapere amante della fede, il ministero teologico si affatica nella comprensione critica della ricchezza sapiente delle forme della fede. Il primo edifica la fede della chiesa perché sia speranza del mondo, il secondo è a servizio critico e creativo della fede di tutti. Entrambi custodi appassionati dell’unica corsa della Parola del Vangelo.

¹¹ Ho svolto un percorso pastorale incentrato sulla figura testimoniale della

Chiesa in F.G. BRAMBILLA, *Liber pastoralis* (GdT 395), Queriniana, Brescia 2017³, 246.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.