

Gilles ROUTHIER

Cristianesimo urbano: una questione di ricerca

Negli ultimi sessant'anni, all'interno della produzione teologica la questione della città è emersa con insistenza, soprattutto in America Latina¹. Non che prima essa fosse assente, ma era confinata soprattutto nell'ambito del discorso morale: la città era identificata con Babilonia, luogo di perdizione e di pericolo, e l'idea era che dalla città i cattolici dovessero essere protetti.

Una cosa, dunque, è che la città torni in primo piano nella ricerca teologica, un'altra è determinare il modo di porre la questione e la domanda a partire dalla quale introdurre la discussione.

1. *L'importanza decisiva del modo di porre il problema*

Yves Congar è stato un maestro da cui ho appreso molto. La sua compagnia mi è stata preziosa e rimane per me un punto di riferimento. Sono tornato ai suoi scritti in tante occasioni, quando mi sono trovato di fronte a una serie di questioni ecclesiologiche: la ricezione, il fatto conciliare e la conciliarità fondamentale della Chiesa, il papato, il magistero, la cattolicità e l'unità della Chiesa... È già molto, e ho un debito di gratitudine nei suoi confronti. Ma Congar mi ha insegnato anche molte altre cose, in particolare sull'epistemologia dell'ecclesiologia. Nel 1971, ripensando a trent'anni di lavoro nel campo della teologia dei ministeri e della teologia del laicato – come, sulla scia di Agostino, solo i grandi maestri sanno fare –, egli ha proposto una *retractatio* che ha

¹ Per dei riferimenti bibliografici più precisi, si consulti la bibliografia offerta al termine di questo dossier.

lasciato un segno indelebile nella mia memoria. Riconsiderando il suo lavoro precedente al fine di individuarne i limiti, egli ha scritto: «La porta attraverso la quale *entriamo in* una questione determina le possibilità di una soluzione positiva o meno positiva. I concetti che usiamo sono in gran parte determinanti per ciò che segue»².

Ho letto questa osservazione metodologica all'inizio della mia tesi e da allora, forse in modo fin troppo ossessivo, ho prestato molta attenzione alla modalità con cui viene posto un problema, considerando che è il modo di porre il problema a determinare la fecondità della risposta. Non ho mai dimenticato questa raccomandazione e ho cercato di metterla in pratica ogni volta che ho affrontato una nuova questione. A più riprese ho ricordato questa istanza a dei dottorandi che stavano iniziando la loro ricerca.

In altre parole, Congar ci ricorda che possiamo trovare risposte solo alle domande che poniamo; la sfida, quindi, all'inizio di ogni ricerca consiste nel porre le domande giuste, e nel porle bene.

Ho ricordato per tutta la vita anche il seguente insegnamento di un suo confratello domenicano, il padre Marie Dominique Chenu, specialista di Tommaso d'Aquino. Egli ha spiegato che, nella *Summa Theologica*, il processo intellettuale e riflessivo introdotto da una domanda è decisivo tanto quanto l'affermazione conclusiva. In altri termini, per lui il processo riflessivo di Tommaso, che struttura ogni articolo della *Summa* (obiezioni, argomenti di autorità chiamati *sed contra*, risposte esplicative e soluzioni alle obiezioni) – processo che assomiglia all'esercizio universitario della *quæstio* disputata, in cui due gruppi di studenti propongono argomenti in direzioni opposte prima che il maestro concluda con una “determinazione” e una esplicazione – è più ricco della semplice lettura della soluzione. Egli deplorava il fatto di concentrarsi soltanto sulle conclusioni, trascurando la domanda che apre il ragionamento e lo conduce. L'interrogazione (la *quæstio*), che è il punto di partenza di tutti gli sviluppi della *Summa* e che struttura la teologia medievale (*lectio – quæstio – disputatio*), è decisiva. Se si vuole imparare a pensare e non solo a registrare delle conclusioni, ci si deve concentrare sulla domanda che viene posta e sull'approc-

² Y. CONGAR, *Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères*, in ID., *Ministères et communion ecclésiale*, Cerf, Paris 1971, 17-18.

cio adottato per giungere alle conclusioni (l'uso di argomentazioni scritturistiche e di *auctoritates*, la discussione e la ricerca di soluzioni). Sono queste le domande che stanno alla base della scienza e che possono istruirci, al di là delle conclusioni che sono destinate ad essere riviste.

Era necessario, a suo avviso, al di là delle conclusioni, «ritornare ai principi e ai dati primitivi, dove, [...], la *problematica* si rinnova costantemente». Per lui, «unirsi a San Tommaso significava innanzitutto riscoprire questo stato di ricerca per cui la mente ritorna, [...], alla *posizione dei problemi* aldilà delle conclusioni da sempre acquisite»³.

Ho imparato almeno questo dai miei maestri domenicani e cerco di restare fedele a questa esigenza di riflettere sul modo di porre i problemi prima di intraprendere qualsiasi ricerca. Solo così, infatti, è possibile giungere a delle conclusioni fruttuose.

2. Porre adeguatamente il problema o l'arte di formulare la questione

Quando si è trattato di interessarsi alla città e di preparare, insieme ad alcuni colleghi, un seminario e un convegno sulla città che sarebbero poi sfociati in una pubblicazione⁴, ho riflettuto a lungo su quale fosse la questione migliore da porci al fine di arrivare ad un esito positivo e sul modo di porre questa questione in modo corretto. In un certo senso, il confronto con la letteratura già a disposizione avrebbe potuto condurci su una falsa pista, qualora ci fossimo limitati a seguire un sentiero già battuto. Da Joseph Comblin⁵ in poi le teologie della città, infatti, si sono moltiplicate, ma senza fornire nuove particolari prospettive, nonostante alcuni studi recenti cerchino invece di aprire nuove piste.

Una breccia è stata indubbiamente aperta dal lavoro pionieristico dell'*Urban Theology Group* della Chiesa d'Inghilterra⁶.

³ M.-D. CHENU, *Une école de théologie: le Saulchoir*, Cerf, Paris 1985², 123.

⁴ Cfr. P. BERGERON – G. ROUTHIER (ed.), *Chrétiens dans la ville: regards croisés sur les pratiques chrétiennes en contexte urbain*, Médiaspaul, Montréal – Paris 2024. Il titolo originario del convegno era “Abitare cristianamente la città”.

⁵ Cfr. J. COMBLIN, *Théologie de la ville*, Éditions universitaires, Paris 1968.

⁶ Per un primo approccio alle trasformazioni nell'ambito della teologia della città, cfr. V.R. AZCUY, *Apuntes para una teología de la ciudad: en el camino hacia una reflexión*

L'obiettivo del gruppo era quello di ripensare la missione tenendo conto delle sfide del contesto urbano odierno. Fin qui nulla di originale. Si partiva dal contesto urbano, con l'intenzione che tale studio potesse fare luce sulle sfide poste alla Chiesa dalla città e, alla fine, si suggerivano alcune linee d'azione per rinnovare la missione.

La prima fase della ricerca (1990-1995) era intitolata *Faith in the City*. Ne scaturì l'importante pubblicazione *God in the City*, seguita nel 1998 dalla pubblicazione di una seconda opera, sotto forma di antologia, curata da Michael Northcott: *Urban Theology. A Reader*⁷. A trent'anni dall'opera faro di Comblin, il cambiamento di prospettiva operato da questo gruppo di ricerca era evidente. Affrontando la questione della città, Comblin – sulla scia del Vaticano II – aveva voluto riavviare un dialogo tra la Chiesa e il mondo. La tesi implicita era quella dimostrare che la città e il cristianesimo non fossero opposti l'uno all'altro e che l'urbanizzazione non fosse sinonimo di scristianizzazione. A partire dalla Bibbia e attraversando tutte le epoche, egli aveva perciò prodotto una storia teologica della città, o una storia delle interpretazioni teologiche della città offerte nel corso dei secoli, piuttosto che una teologia della città in senso stretto. Il cambiamento di prospettiva avviato dall'opera inglese, che avrebbe poi avuto una grande influenza sul successivo lavoro teologico relativo alla città, è dovuto allo spostamento della questione, che ha introdotto un significativo mutamento del metodo. Il punto di partenza e l'obiettivo perseguito non sono più quelli di rinnovare il dialogo tra la Chiesa e la città o di cambiare la visione negativa sulla città che si era sviluppata nel cattolicesimo dopo il XIX secolo, ma di mettere l'accento su ciò che la proclamazione del nome di Gesù produce in città. In breve, si mette da parte l'idea che la città sia un attore sociale che spinge la Chiesa e il cristianesimo ai margini e si sceglie, invece, di fare della Chiesa (di Dio) un attore sociale che trasforma la città e che lavora sulla cultura urbana. Da un punto di vista metodologico, ciò si realizza combinando i contributi delle scienze sociali e della teologia.

interdisciplinaria, «Revista Teologia» 100 (2009) 481-501.

⁷ Cfr. M. NORTHCOTT, *Urban Theology. A Reader*, Cassell, London – Herndon 1998.

3. Un'evoluzione delle problematiche e del modo di porre la questione

I lavori dell'*Urban Theology Group* sono stati un punto di riferimento nella riflessione teologica sulla città e, da allora, tutta la riflessione teologica sulla città è stata influenzata, implicitamente o esplicitamente, dalla breccia che hanno aperto. Essi permettono l'attraversamento di quattro soglie, ed è solo considerando questa evoluzione e questi superamenti progressivi che si può comprendere il modo di porre la questione che qui si intende privilegiare quando si parla di "abitare cristianamente la città". Mi sembra che le quattro soglie che il lavoro dell'*Urban Theology Group* permette di attraversare siano le seguenti:

- il nostro punto di partenza è la città come esiste, la città reale, e non la città reificata, la città astratta, ridotta a un ente di ragione;
- la riflessione si costruisce combinando il lavoro delle scienze umane e il lavoro teologico;
- la città e l'urbanizzazione non sono più degli avversari della Chiesa e del cristianesimo, ma delle realtà in cui il cristianesimo deve iscriversi come attore;
- la città e l'urbanizzazione non sono semplicemente fenomeni che sfidano la Chiesa, fenomeni sociali ai quali la Chiesa deve adattarsi. La Chiesa (Dio) è un attore sociale; a sua volta, essa "sfida" la città e lavora dall'interno l'ambiente urbano.

Quattro tappe segnano l'evoluzione di questi trent'anni; essa va dall'opera di J. Comblin che, nella sua epoca (1968), apre un nuovo campo di riflessione, alla pubblicazione *Urban Theology. A Reader* del 1998.

A mio avviso, questa ricerca ha aperto un nuovo periodo nella produzione teologica sulla città, anche se non ha chiuso le possibilità di ulteriore maturazione della riflessione. A distanza di trent'anni, possiamo vedere il cambiamento delle problematiche e i salti qualitativi che si sono verificati. Se vogliamo porre correttamente la questione della teologia della città oggi, dobbiamo ripercorrere, in modo genealogico, l'evoluzione della ricerca. Mi interessa mostrare le tappe che hanno condotto all'attraversamento delle quattro soglie individuate. Per il mondo cattolico, assumo come punto di partenza il Concilio Vaticano II.

3.1. *Partire dalla città così come esiste, dalla città concreta, conosciuta in tutte le sue pieghe, e non da una città reificata, da una città concepita come un ente di ragione o una realtà astratta*

Riprendendo la questione del rapporto della Chiesa con il mondo moderno secondo un atteggiamento rinnovato, il Concilio Vaticano II ha preso atto del fenomeno sociale rappresentato dall'urbanizzazione, vedendo la città come un campo in cui l'apostolato dei laici è chiamato a svilupparsi e realizzarsi mediante un adattamento alle esigenze di quell'ambiente⁸. Nella stessa direzione, la città è vista come un fenomeno di cui i vescovi devono essere consapevoli se intendono favorire l'annuncio del Vangelo⁹. È la costituzione pastorale *Gaudium et spes* a fornire una presentazione un po' più elaborata del fenomeno e a mostrare la consapevolezza secondo cui lo sviluppo urbano è parte di un fenomeno più ampio, la socializzazione¹⁰. Al n. 6 della dichiarazione preliminare sulla condizione umana nel mondo di oggi, ad esempio, la costituzione pastorale individua, tra i cambiamenti di ordine sociale, l'industrializzazione e la proliferazione delle città¹¹. Tuttavia, il fenomeno è

⁸ «Coltivino [i laici] costantemente il senso della diocesi, di cui la parrocchia è come una cellula [...] Anzi, per venire incontro alle necessità delle città e delle zone rurali, non limitino la loro cooperazione entro i confini della parrocchia o della diocesi, ma procurino di allargarla all'ambito interparrocchiale, interdiocesano, nazionale o internazionale» (AA 10).

⁹ «Il vescovo deve essere anzitutto il messaggero della fede, per portare nuovi discepoli a Cristo. E per rispondere bene a questo nobilissimo compito, deve conoscere a fondo sia le condizioni del suo gregge sia le intime opinioni su Dio dei suoi concittadini, tenendo conto diligentemente anche dei mutamenti introdotti dalla cosiddetta urbanizzazione, dalla migrazione e dall'indifferentismo religioso» (AG 20).

¹⁰ Nonostante non abbia fatto parte della Commissione incaricata di redigere lo Schema XIII, si può riconoscere qui l'influsso di Chenu, la cui ombra incombe sulla *Gaudium et spes* e che spesso evoca il fenomeno della socializzazione nella sua presentazione della nuova situazione storica in cui si trova la Chiesa. Egli ha esposto il suo pensiero su questo tema in: M.-D. CHENU, *Les Signes des temps*, «Nouvelle revue théologique» 87 (1965) 29-39. In questo articolo, Chenu sistematizza alcune sue precedenti intuizioni che si possono far risalire al 1937 (Id., *Dimensions nouvelles de la chrétienté*, «Vie intellectuelle» 53 [1937] 325-351) e che egli aveva poi sviluppato già nel 1938 (Id., *Liberté et engagement du chrétien*, «Vie intellectuelle» 59 [1938] 181-210) e nel 1948 (Id., *Civilisation technique et spiritualité nouvelle*, «Masses ouvrières» 33 [1948] 14-37). Chenu è stato probabilmente il primo teologo a pubblicare un articolo sulla città: Id., *La Ville. Notes de sociologie apostolique*, «Masses ouvrières» 82 (1953) 30-54.

¹¹ «In tal modo e senza arresto si moltiplicano rapporti dell'uomo coi suoi simili e a sua volta questa "socializzazione" crea nuovi rapporti, senza tuttavia favorire sempre una corrispondente maturazione della persona e rapporti veramente personali ("personalizzazione"). Un'evoluzione siffatta appare più manifesta nelle nazioni che già godono dei vantaggi del progresso economico e tecnico, ma mette in movimento anche quei popoli ancora in via di sviluppo che aspirano ad ottenere per i loro paesi i benefici dell'industrializzazione e dell'urbaniz-

solo accennato, senza una descrizione precisa, una valutazione o un giudizio morale. Nello stesso documento, troviamo un altro riferimento al tema al n. 87, che si occupa della crescita demografica dovuta all'esodo delle popolazioni rurali verso le città.

Tuttavia, nella costituzione *Gaudium et spes* mancano una presentazione e un'analisi più fine e precisa dell'urbanizzazione, e analogamente accade nel documento finale di Medellin, qualche anno dopo (1968): esso si accontenta di parlare di civiltà urbana in modo vago e astratto. Il Concilio, pur osservando il fenomeno e rilevando i cambiamenti che la vita in città sta producendo nelle persone (un nuovo stile di vita) e nella Chiesa (una sfida per l'evangelizzazione), non si sofferma a descrivere e approfondire questi cambiamenti. I Padri conciliari si limitano ad evidenziare il fenomeno e a mostrarne l'importanza per la vita di uomini, donne e bambini, nonché per la vita della Chiesa, ma non sviluppano un'analisi approfondita di cosa significhi per la città avere dei cristiani che abitano in essa.

Anche se questo approccio rimane limitato, il Concilio dà comunque un contributo fondamentale alla questione dell'urbanizzazione, segnando un punto di non ritorno nel magistero pontificio: la questione dell'urbanizzazione, infatti, viene legata a questioni sociali e culturali, a cambiamenti economici, tecnologici e sociali, e alla nuova cultura che produce. Il legame fondamentale tra urbanizzazione, sviluppo economico e cultura è ciò che giustifica l'interesse della Chiesa verso la città e ciò che aiuta a costruire un ponte tra l'interesse della Chiesa per la città e quello delle altre discipline (antropologia e sociologia), rendendo possibile l'individuazione di un terreno comune tra la Chiesa e il mondo, tra i cattolici e le persone di buona volontà.

Dopo che la breccia è stata aperta, vi ci si butta a capofitto. I documenti magisteriali successivi consentono, infatti, di superare altre soglie. Si passa da vaghe evocazioni del fenomeno urbano e della città a una descrizione sempre più precisa, basata sulle conclusioni delle scienze umane e sociali o mutuando i loro metodi. Questo avviene sia nella riflessione magisteriale che nei lavori te-

zazione» (GS 6). Si veda anche il n. 54 che di nuovo lega industrializzazione e urbanizzazione prima di proseguire la riflessione sui nuovi stili di vita: «l'industrializzazione, l'urbanesimo e le altre cause che favoriscono la vita comunitaria creano nuove forme di cultura (cultura di massa), da cui nascono nuovi modi di pensare, agire, d'impiegare il tempo libero» (GS 54).

ologici. Nella riflessione magisteriale spiccano due testi importanti: la lettera apostolica *Octogesima advensiens* di papa Paolo VI (1971) e il documento di Puebla (1979).

3.2. *Un insegnamento magisteriale¹² e una riflessione teologica che si costruiscono coniugando il lavoro delle scienze umane con la fede in Dio*

Indirizzata al cardinale M. Roy, presidente della Commissione Giustizia e Pace, in occasione dell'80° anniversario della *Rerum novarum*, la lettera apostolica *Octogesima advensiens* pone il fenomeno dell'urbanizzazione in cima alla lista dei nuovi problemi sociali¹³. Qui, per la prima volta dalla penna di un romano pontefice, troviamo una descrizione sufficientemente ampia del fenomeno urbano, che rende ragione della complessità di questo fenomeno e del suo legame con molti altri problemi sociali. La città appare come una sfida per la saggezza umana e per la Chiesa, un interrogativo per la coscienza¹⁴, anche se il papa non struttura una critica interna della città sulla base di una confessione di fede in Dio o del culto di Dio, come farà in seguito l'*Urban Theology Group*. Come nel Vaticano II, è sulla base di un criterio antropologico – l'uomo e la sua dignità – che il fenomeno urbano viene apprezzato. L'antropologia diventa il terreno comune, condiviso dai cristiani e dagli altri uomini, che permette l'incontro e il dialogo.

Se la descrizione della città è qui più ampia e sottile, più aderente alla realtà rispetto a quella offerta dai testi conciliari – una descrizione che, di conseguenza, rende ragione della complessità della realtà, basandosi implicitamente sulle conclusioni delle scienze umane e sociali –, tale descrizione non assume ancora l'approccio di queste discipline. Inoltre, questa presentazione non associa ancora in un lavoro comune i ricercatori di queste discipline e la riflessione ecclesiale. È solo in seguito all'acquisizione di questa osservazione/descrizione della città realizzata dalle scienze

¹² Per l'insegnamento magisteriale sulla città, utilizzo degli elementi tratti da una relazione tenuta alla Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale di Milano nel 2018 e ad un'esposizione di Mattia Colombo (*pro manuscripto*).

¹³ Cfr. PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima advensiens* (14 maggio 1971), nn. 8-12.

¹⁴ «La nascita di una civiltà urbana, che accompagna la crescita della civiltà industriale, non è, infatti, una vera sfida alla saggezza dell'uomo, alla sua capacità organizzativa, alla sua immaginazione rispetto al futuro?» (OA 10).

umane che il papa prende la parola, indicando gli aspetti problematici del fenomeno urbano, come l'isolamento, prima di proporre un'utopia, l'elaborazione di una nuova cultura sociale, la fraternità universale.

Questa osservazione/descrizione porta Paolo VI a sottolineare l'ambiguità della città e dell'urbanizzazione, ricordando che, nella Bibbia, la città è sia il luogo del peccato e dell'orgoglio dell'uomo sia il luogo della salvezza e dell'incontro con Dio¹⁵. Quindi, in linea con il modo di vedere proprio di papa Paolo VI, è la rivelazione biblica che permette di guardare la questione dell'urbanizzazione e della città in modo dialettico.

Pur ricorrendo alle letture e agli apprezzamenti teologici della città forniti dalla Bibbia, Paolo VI non costruisce ancora un discorso teologico che nasca dai risultati di un approccio osservativo capace di riunire antropologi, sociologi e teologi alla ricerca di una lettura teologica della città. Il punto di partenza per tutte queste considerazioni non è la questione di Dio che lavora dall'interno la città moderna, ovvero di Dio che, in qualità di "Grande Attore della storia"¹⁶, spezza gli otri vecchi alla maniera del vino nuovo. Nonostante il ricorso alla Bibbia, il discorso non è ancora primariamente teologico¹⁷. Non siamo ancora in presenza dell'elaborazione di un discorso teologico basato sulle città e sul fenomeno urbano, ma piuttosto di un richiamo alle letture della città presenti nella Bibbia, applicate alla città moderna. In questo senso, siamo più vicini all'approccio di Comblin che a quello dell'*Urban Theology Group*.

In ogni caso – e si tratta di un'acquisizione importante – ci si interessa della città concreta, e il ricorso alle scienze umane e sociali, che diventerà una costante nella riflessione teologica sulla città, rappresenta lo sfondo di questo approccio descrittivo. Tale ricorso, presente nel lavoro dell'*Urban Theology Group*, diventerà ancora più massiccio successivamente, nel progetto promosso dall'episcopato tedesco con la partecipazione di teologi del Messico, del Cile, dell'Argentina e del Brasile (2009-2013). Coordinato dalla

¹⁵ Cfr. OA 12.

¹⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986, 122.

¹⁷ Per discorso teologico intendo qui il «parlare di ogni cosa *sub ratione Dei*» o «parlare di tutte le cose riferendole a Dio (*sub ratione Dei*)». Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 1, art. 7.

professoressa Margit Eckholt¹⁸, questo progetto internazionale e interdisciplinare ha dato vita a delle giornate di studio, in particolare a Montevideo¹⁹, in Messico²⁰ e all'Università di Osnabrück²¹. Questo progetto ha dato un enorme impulso ai lavori sulla città in America Latina, in particolare in Messico con Benjamin Bravo – che, grazie all'originalità del suo pensiero, in questo ambito è sicuramente un leader –, in Argentina, Cile, Brasile e Colombia.

Non è stato merito soltanto di un terreno già predisposto al sorgere di una tale riflessione, ma anche del fatto che le conferenze generali dell'episcopato latino-americano e caraibico, da Puebla ad Aparecida, si sono incaricate di portare avanti una riflessione sempre più approfondita sulle città e sull'urbanizzazione.

3.3. *La città e l'urbanizzazione non sono più degli avversari della Chiesa e del cristianesimo, ma delle realtà in cui il cristianesimo deve iscriversi*

Non è necessario soffermarsi a lungo sul cambiamento di postura nei confronti della città. Lo si è già notato presentando le riflessioni sulla città del Concilio Vaticano II. In sintesi, è il rapporto della Chiesa cattolica con il mondo moderno ad essere cambiato: si è passati da una Chiesa trincerata in una fortezza assediata dalla modernità a una Chiesa favorevole al dialogo. Questo cambiamento di postura non significa un "inginocchiarsi" della Chiesa davanti alla città – per citare la celebre espressione di Maritain²² – o una Chiesa protesa in un abbraccio provocato da un'ubriachezza e un'euforia conciliari esenti da qualsiasi sguardo critico. L'incontro della Chiesa con il mondo moderno non deriva da una «ingenua

¹⁸ Tra le pubblicazioni scaturite da questo progetto: M. ECKHOLT – S. SILBER (ed.), *Glauben in Mega-Cities. Transformationsprozesse in lateinamerikanischen Großstädten und ihre Auswirkungen auf die Pastoral*, Ostfildern, Grünewald 2013; ID., *Vivir la Fe en la ciudad hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, Paulinas, Ciudad de Mexico 2014.

¹⁹ https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/pastoral_urbana/montevideo_2011.html

²⁰ Cfr. *Heute den Glauben in der Stadt leben. Großstadtpastoral in Lateinamerika Abschlusskongress des internationalen interdisziplinären Forschungsprojektes zur Großstadtpastoral* (https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/forschung/forschungsprojekte/pastoral_urbana/mexico_2013.html).

²¹ Cfr. UNIVERSITÄT OSNABRÜCK, *Pastoral Urbana – Großstadtpastoral Die Transformationen der lateinamerikanischen Megastädte fordern eine Umkehr der Pastoral. Methodologische Notizen* (<https://www.kath-theologie.uni-osnabrueck.de/fileadmin/PDF/arbdoc.pdf>)

²² J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Desclée, Paris 1966, 85.

acquiescenza al mondo» o da un «abbraccio al mondo»²³, ma da una volontà di dialogo, presenza e solidarietà.

Tuttavia, si deve considerare che dei passi indietro non sono mai da escludere. Il magistero di papa Giovanni Paolo II sulla città, ad esempio, non ha saputo assumere tutte le sfumature e la complessità del magistero di Paolo VI. Nella sua enciclica *Redemptoris missio* (1990)²⁴, la città non è considerata per se stessa, ma l'interesse che le viene rivolto è relativo – come nella maggior parte dei saggi sulla pastorale urbana – alla preoccupazione principale del papa, ovvero la missione della Chiesa. La preoccupazione per la città e per l'urbanizzazione diventa ancora una volta ecclesiocentrica, con la città che rappresenta una sfida per la missione, un elemento di disturbo nel suo svolgimento. L'ambiguità del fenomeno urbano che era presente in Paolo VI – la città vista nelle sue luci e nelle sue ombre – si trasforma in un giudizio fondamentalmente negativo.

Successivamente, il papa, che tuttavia ha visitato molte megapoli, non si è più occupato in modo approfondito del fenomeno urbano. Lo ha affrontato abbastanza rapidamente nella *Centesimus annus* (1991), ove l'analisi è rimasta piuttosto superficiale: l'urbanizzazione è guardata solo dal suo lato negativo; la città, che rappresenta una struttura sociale di peccato, è accusata di distruggere l'ambiente umano creato da Dio e di danneggiare la dignità umana²⁵. Questa lettera, che celebra il 100° anniversario della *Rerum novarum*, affronta la questione urbana in modo piuttosto diverso da come l'aveva affrontata il suo predecessore nell'80° anniversario dell'enciclica di Leone XIII. Un trattamento simile della questione urbana si trova nell'esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (2003), in cui le grandi città sono considerate un «contesto di dispersione e di anonimato»²⁶.

Questo abbandono della riflessione sulla città, in un momento in cui la teologia invece se ne sta impadronendo, ha raggiunto il suo apice sotto il pontificato di Benedetto XVI. I documenti più

²³ J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Têqui, Paris 1984, 433.436 (originale tedesco 1982).

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), nn. 32-37.

²⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1° maggio 1991), n. 38.

²⁶ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa* (28 giugno 2003), n. 15.

importanti del suo pontificato (encicliche, lettere ed esortazioni apostoliche) non contengono alcun riferimento a questo tema. Si è dovuto attendere un papa venuto dall'America Latina, terra in cui la riflessione sulla città è viva e vegeta sia nelle facoltà di teologia che nel magistero dei vescovi²⁷, per un ritorno deciso a questa problematica all'interno del magistero pontificio²⁸.

Grazie al recupero del pensiero di Paolo VI, al centro della riflessione si situa l'ambiguità della città, e non semplicemente il suo tratto negativo. Certo, papa Francesco, vedendo la città come un luogo in cui possono prosperare l'esclusione, l'isolamento e il degrado (nn. 74-75)²⁹, è consapevole delle sfide poste alla Chiesa e alla società dalle culture urbane. Tuttavia, accanto alle sfide, egli individua anche il potenziale della città, che è vista come il luogo in cui Dio è presente, nascosto tra coloro che vivono secondo il suo Vangelo (n. 71). Così, «[l]a città produce una sorta di ambivalenza permanente, perché, mentre offre ai suoi cittadini infinite possibilità, appaiono anche numerose difficoltà per il pieno sviluppo della vita di molti»³⁰. Questa ambivalenza, tuttavia, anziché essere vista come una minaccia, è percepita come un'opportunità di dialogo, e i cristiani sono chiamati a contribuire al rinnovamento della città, ad esserne attori. Ciò ci introduce al quarto passaggio che merita di essere messo in evidenza.

3.4. *La città e l'urbanizzazione non sono semplicemente fenomeni che sfidano la Chiesa, fenomeni sociali ai quali la Chiesa deve soltanto adattarsi. La Chiesa (Dio) è un attore sociale; essa "sfida" la città e lavora dall'interno l'ambiente urbano*

Dopo il Concilio Vaticano II, con la sua proposta del concetto di adattamento che si ritrova in tutti i testi conciliari, la riflessione pastorale è rimasta intrappolata dalla problematica dell'"adattamento". Questo concetto, che ha permesso al Concilio di

²⁷ Tutta una sezione del documento finale di Aparecida è dedicata alla città (cfr. nn. 509-519).

²⁸ Si considerino, in particolare, *Evangelii gaudium* e *Laudato si'*.

²⁹ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), nn. 71-75.

³⁰ EG 74.

assumere il progetto roncalliano di *aggiornamento*, si trova dodici volte nel primo documento del Vaticano II, la costituzione sulla liturgia, che da sola comprende quasi un sesto degli usi di questo concetto in tutti i testi del Vaticano II. Escludendo *Perfectae caritatis*, è il documento conciliare che più fa riferimento al «necessario adattamento»³¹. Così, fin dall'inizio del Concilio, si adotta un modo di concepire il rapporto tra una figura di cattolicesimo e la cultura. Ciò si realizza nella forma dell'adattamento, modalità che definisce il rapporto della Chiesa con il mondo, certo anche con il rischio – come già osservato da J. Ratzinger – di condurre ad una «ebbrezza d'adattamento»³² alle culture.

Questa prospettiva ha permesso di prendere sul serio le condizioni locali, in particolare la nuova situazione culturale dell'Occidente e l'iscrizione della Chiesa nella diversità delle culture del mondo. L'uso di questo concetto ha portato all'utilizzo di alcuni termini correlati, in particolare l'espressione «nostro tempo», di cui esistono 85 riferimenti nel *corpus* conciliare e, di questi, ben nove sono nella *Sacrosanctum concilium*. L'intenzione è quella di tenere conto delle «necessità dei nostri tempi» (SC 79), delle «condizioni del nostro tempo» (107) o delle «possibilità del nostro tempo» (110).

Da un lato, si tratta di adattarsi al nostro tempo (alla nostra epoca) e al luogo in cui la Chiesa si realizza, al suo spazio. Il riferimento al luogo porta a considerare i costumi e le tradizioni delle diverse regioni. Ad esempio, si vuole che i riti funebri tengano conto delle «tradizioni delle singole regioni» (81) o che il linguaggio liturgico sia adattato alle «necessità delle singole regioni» (63). Una preoccupazione simile si riscontra nell'ambito della celebrazione del matrimonio: il Concilio desidera preservare «lodevoli consuetudini e cerimonie» utilizzate in «qualche regione» (77). Il luogo in cui la Chiesa si realizza gioca quindi un ruolo importante quando si tratta di pensare all'adattamento alle culture. Per esempio, la costituzione sulla sacra liturgia fa riferi-

³¹ Questa tematica successivamente si ritroverà 63 volte all'interno del *corpus* conciliare. Si trovano delle ricorrenze quasi in tutti i documenti: 15 in *Perfectae caritatis*; 8 in *Gaudium et spes*; 6 in *Christus Dominus*; 5 in *Optatam totius* e *Ad gentes*; 3 in *Presbyterorum ordinis*, *Apostolicam actuositatem* e *Gravissimum educationis*; 1 sola frequenza in *Lumen gentium*, *Dei Verbum* e *Inter mirifica*.

³² J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Têqui, Paris 1985, 429.

mento a «vari luoghi e [...] certe circostanze» (40), alle «condizioni dei luoghi» (107). Anche nel campo delle arti sacre, l'intenzione è quella di «fare gli adattamenti richiesti dalle necessità e dalle usanze locali» (128). Per quanto riguarda il matrimonio, si prevede la possibilità di «un rito proprio che risponda agli usi dei luoghi e dei popoli» (77).

Quanto alle nozioni di «popolo» o «nazione», realtà legate alla cultura, esse occupano un posto importante nella riflessione. Si fa riferimento alle «legittime diversità e ai legittimi adattamenti ai vari gruppi, regioni, popoli» (SC 38) e alle «tradizioni e [...] indole dei singoli popoli» (40), sottolineando di passaggio che, specialmente nelle missioni, «si trovano popoli con una propria tradizione musicale» (119), il che suggerisce la necessità di dare a questa musica «il dovuto riconoscimento e il posto conveniente». Ciò vale non solo per la musica, ma anche per l'arte sacra. Si sottolinea che la Chiesa «non ha mai avuto come proprio uno stile artistico», ma secondo «l'indole e le condizioni dei popoli» ha accettato «le forme artistiche di ogni epoca» (123). Essa auspica quindi che «l'arte del nostro tempo e di tutti i popoli e paesi» abbia, nella Chiesa, «libertà di espressione».

La riflessione sulla città procede più o meno nello stesso modo. Innanzitutto, la città e la cultura urbana sono viste come un dato di fatto che richiede l'adattamento della Chiesa a questo nuovo spazio e a questo nuovo ambiente. In relazione all'ambiente urbano, ai suoi costumi, alle sue tradizioni, in sintesi alla sua cultura, la Chiesa è in modalità di rincorsa, tentando di raggiungere un treno che è già partito. Fin dall'inizio, per il Concilio come pure per Paolo VI, anche se in modo meno “passivo”, la città e l'urbanizzazione rappresentano un dato di fatto, qualcosa di inevitabile, una realtà che si impone alla Chiesa e di cui essa è vittima, un fatto che si deve registrare e da cui essa deve trarre conseguenze per la propria organizzazione e per le proprie pratiche pastorali. Nel 1975, nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, Paolo VI riprende la questione della città e indica la necessità per la Chiesa di non trascurare questo fenomeno e di adattare la propria immagine e organizzazione a questa nuova realtà (le comunità di base). Allo stesso tempo, come sulla sua scia farà poi anche papa Francesco, egli va oltre la semplice logica dell'adattamento, mostrando la capacità della Chiesa di incidere sui mali della città, sulla diffusione dell'a-

nonimato e dell'isolamento che sono le conseguenze della cultura urbana³³. La Chiesa ha quindi la capacità di agire, ma questa rimane limitata: essa può soltanto ridurre, correggere, attenuare o moderare gli effetti negativi dell'urbanizzazione. Il modo in cui si presenta la città, di fatto, spesso enfatizza ancora il suo lato oscuro. Ci si è allontanati dal moralismo che guardava alla città come un luogo di perdizione, ma non ancora del tutto. Se ne presentano spesso il lato oscuro, i rischi e le insidie. In sintesi, in questo rapporto impari, la Chiesa è il secondo termine che si adegua al primo. Qui è in gioco il rapporto del cristianesimo con il mondo.

La maggior parte dei lavori in pastorale urbana – e sono molto numerosi – s'iscrivono in questa logica di adattamento. Questa logica determina analogamente l'apporto delle scienze umane e sociali. Le si utilizza per conoscere la città e, sulla base di questa conoscenza, si sviluppano delle proposte di adattamento a questa nuova realtà. Ci si interessa all'evangelizzazione della città, ai ministeri urbani... Non si tratta propriamente di un discorso teologico basato sul fatto cristiano nella città o sul Vangelo che irrompe nella città e lavora sul legame sociale o sul tessuto sociale urbano, ma di proposte in vista di "impiantare" o di "re-impiantare" la Chiesa nella città. Non ci si è allontanati molto dalla prospettiva della *plantatio Ecclesiae*, anche se nel discorso se ne sono prese le distanze. La città è una realtà esterna che si deve giungere ad evangelizzare.

Il Vangelo di Dio non è una realtà primaria che incide sullo spazio urbano, ma una realtà seconda che ci permette di giudicare la realtà urbana. Per di più, il Vangelo di Dio non è, in primo luogo, una realtà iscritta e portata nella carne dai cristiani e che irrompe nella città, che la muta come un fermento, la trasforma e la ristrutturata; una realtà potente, un vino nuovo che manda in frantumi gli otri vecchi che non riescono a contenerlo senza incrinarsi. Il Vangelo di Dio è un testo da cui possiamo trarre criteri di valutazione della realtà. La città rimane destinataria di un messaggio che deve essere proclamato e, per farlo, si è alla ricerca di una sorta di nuovo Giona che possa rivolgere un messaggio di conversione alla grande città pagana.

³³ Cfr. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), nn. 19.58.

Il Nuovo Testamento procede, invece, in modo diverso. Ci mostra Gesù, il Vangelo di Dio, che irrompe in città: a Cafarnaò dove viene ad abitare (cfr. *Mt* 4,13), a Gerusalemme dove fa un ingresso trionfale prima di purificare il Tempio (cfr. *Mt* 21), a Gerico dove si reca a mangiare con i peccatori, o ancora a Gerasa dove getta i demoni nei porci compiendo una irruzione così stupefacente che «lo pregarono di allontanarsi dal loro territorio» (*Mt* 8,34). Attraverso la sua presenza e la sua azione, Gesù incrina l'ordine sociale, mettendolo in discussione, e lo sovverte. È questa la presenza del Vangelo di Dio in città e non semplicemente l'adattamento del Vangelo alla città o una considerazione della città in vista dell'elaborazione di una strategia missionaria adeguata alla realtà urbana.

Ritroviamo la stessa dinamica nel libro degli *Atti degli Apostoli*. La presenza dei cristiani critica e sconvolge l'ordine stabilito, a volte ribaltandolo. Come minimo, i legami sociali vengono ristrutturati. Possiamo vedere cosa succede a un gruppo sociale (città) quando esso entra in contatto con il gruppo cristiano che, in modo vivo, porta il Vangelo di Dio.

Il progetto di una riflessione teologica sulla città diventa allora quello di osservare il cambiamento sociale quando, attraverso i cristiani, il fermento del Vangelo viene instillato nell'ambiente urbano. Si tratta di osservare come il cristianesimo istituisce nuove relazioni sociali e costruisce nuovi legami sociali in città. Le scienze umane e sociali sono quindi utilizzate per condurre una tale osservazione e far emergere l'istituzione di nuovi legami sociali, che poi la teologia è chiamata a leggere *sub ratione Dei*, interpretandoli cioè all'interno di una tradizione di fede. È sulla base di questa questione che possiamo elaborare una teologia della città, ovvero guardare alla città *sub ratione Dei*.

La domanda diventa allora: «cosa significa vivere cristianamente la città?» o «cosa significa che dei cristiani, portatori del Vangelo di Dio, abitano la città?»; «cosa produce il fatto di credere in città?». Da una logica di adattamento alla città o di riposizionamento strategico della Chiesa in città, siamo passati all'interpretazione della nuova realtà prodotta dall'abitare dei cristiani in città. Nella rubrica intitolata “La questione” – poiché è la questione o punto di partenza che ci interessa – Paolo Sorbi apre il suo articolo con il seguente interrogativo: «Nella crisi profonda che attraversa

il cristianesimo, come elaborare una spiritualità per le metropoli del terzo millennio?»³⁴.

Se dovessi proporre una terapia della questione, piuttosto che chiedermi «come possiamo sviluppare una spiritualità per la metropoli?» opterei in favore di un punto di vista risolutamente contemplativo, chiedendomi «quale spiritualità sta venendo elaborata nelle metropoli del terzo millennio?». La teologia si definisce innanzitutto come un atto contemplativo, facendo così rivivere una concezione classica della teologia, simile a quella sviluppata nell'antichità e che si ritrova in Tommaso d'Aquino. Questa concezione della teologia è stata ricordata da papa Francesco ai membri dell'Associazione teologica italiana il 29 dicembre 2017:

In questi giorni siamo immersi nella contemplazione gioiosa del mistero del nostro Dio, che si è a tal punto coinvolto e compromesso con la nostra povera umanità da inviarti il suo Figlio e da prendere, in Lui, la nostra fragile carne. Ogni pensiero teologico cristiano non può che cominciare sempre e incessantemente da qui, in una riflessione che non esaurirà mai la sorgente viva dell'Amore divino, che si è lasciato *toccare, guardare e assaporare* nella greppia di Betlemme³⁵.

Si tratta, in sostanza, di contemplare la costruzione della nuova Gerusalemme, una costruzione che si realizza in una storia tormentata, piena di contraddizioni e di tanti colpi di scena. Tocca a noi diventare i veggenti che sostituiscono il veggente dell'*Apocalisse* (Ap 21,1-3):

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova: il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi e il mare non c'era più. E vidi anche la città santa, la Gerusalemme nuova, scendere dal cielo, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo. Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva: «Ecco la tenda di Dio con gli uomini! Egli abiterà con loro ed essi saranno suoi popoli ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio».

Si tratta di vedere (di sentire) e di interpretare teologicamente o di esaminare *sub ratione Dei* questo “fatto sociale totale” che è

³⁴ P. SORBI, *Sul cristianesimo futuro: da Diogneto a de Foucauld*, «Vita e pensiero» 105 (2022) 23.

³⁵ https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/december/documents/pa-pa-francesco_20171229_associazione-teologica-italiana.html

l'urbanizzazione. La teologia non si riduce a una semplice lettura e commento di testi, ma si definisce come lettura e interpretazione della realtà o – per usare le parole di papa Francesco – come «vera ermeneutica evangelica per capire meglio la vita, il mondo, gli uomini»³⁶. Questo è probabilmente l'unico modo valido di combinare o associare il lavoro delle scienze umane e sociali con quello della teologia. Non si tratta semplicemente di utilizzare le scienze umane, in un primo momento, per «conoscere e comprendere»³⁷ per poi illuminare queste realtà con il Vangelo o, più comunemente, per poi adattare la figura Chiesa e le sue pratiche alla nuova situazione rappresentata dalla città.

Non si tratta più di un processo sequenziale in due fasi: la conoscenza della città attraverso le scienze umane e sociali, prima, e poi l'interpretazione teologica di ciò che abbiamo scoperto o l'adattamento della Chiesa a ciò che abbiamo scoperto sulla città. Si tratta semmai di una conoscenza e lettura di ciò che contempliamo, il Vangelo di Dio nella città, di ciò che Dio fa in città attraverso il gruppo cristiano. Se scienze umane e sociali e teologia non sono più giustapposte, neppure città e Chiesa (o cristianesimo) vanno più messe l'una a fianco dell'altra. La questione è quella dell'abitare dei cristiani in città e dell'abitare cristiano della città, non per scoprire come questo sia possibile o come si realizzi, ma per contemplare ciò che questo abitare produce, ciò che esso rinnova, ciò che questa presenza sa trasformare e costruire.

4. *Una teologia narrativa della città*

La proposta qui avanzata, che cerca di avvicinarsi a ciò che ci viene offerto dal Nuovo Testamento, può essere paragonata a una teologia narrativa della città. Essa è relativa a ciò che si vede e si racconta, a ciò che viene prodotto in una società dal Vangelo di Dio in azione nella persona di Gesù. Quello a cui si assiste è la messa in discussione dei legami sociali da parte di questo Vangelo in atto. Il ministero di Gesù è fatto di molti incontri e di parole che

³⁶ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Veritatis gaudium* (29 gennaio 2018), n. 3.

³⁷ Era questa la prospettiva portata avanti dal Vaticano II: «Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo» (GS 4) prima di chiarire le realtà osservate attraverso la fede: «La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova» (GS 11).

si riferiscono al “vivere insieme” tra prossimi. Ciò che ci viene raccontato ha a che fare con incontri sorprendenti (sconvolgenti e sbalorditivi) di Gesù con persone escluse, emarginate, tenute ai margini e che, sovvertendo le istituzioni, diventano commensali, si siedono intorno alla stessa tavola e condividono lo stesso pasto o vengono reintegrate nella società: donne, lebbrosi, stranieri (fenici, centurione e occupante romano, samaritana), malati (zoppi, ciechi, paralitici), indemoniati, impuri di ogni genere (pubblicani, esattori delle imposte, pastori, ecc.), esclusi (donna adultera, peccatori) e oppressi (bambini e poveri)³⁸.

Questa destrutturazione delle relazioni sociali conformi all'ordine stabilito, o questa ribellione verso ciò che è istituito (codici, leggi, costumi, norme) e che garantisce la perpetuazione del mondo così com'è, si realizza attraverso gesti che trasgrediscono l'ordine corretto: avvicinarsi o lasciarsi avvicinare, parlare e conversare, toccare e lasciarsi toccare, mangiare in compagnia... Le relazioni sociali così destrutturate, vengono poi ri-strutturate. Zaccheo viene reintegrato nella società, così come il lebbroso, la donna peccatrice, il buon ladrone... Questo processo di de-strutturazione e ri-strutturazione delle relazioni sociali, che si vede in atto nel ministero pubblico di Gesù, si prolunga nella Chiesa primitiva.

In effetti, è sorprendente e affascinante osservare fino a che punto il Vangelo, come avvenimento portato dal gruppo dei discepoli, de-struttura sempre le società che incontra e spiazzava costantemente qualcosa all'interno delle organizzazioni sociali che trova sul suo cammino. Esso sfida l'istituto o l'ordine sociale stabilito, e inserisce le persone in nuove forme di relazione, spesso annullando quelle in cui la loro esistenza e il loro statuto erano stati precedentemente iscritti.

Per osservare l'istituzione di nuove relazioni sociali da parte del Vangelo, che dispiega il suo potere in uno spazio umano, si può fare riferimento al libro degli *Atti degli Apostoli* o alle lettere apostoliche. Lì si vede che uno dei frutti dell'evangelizzazione,

³⁸ Sull'istituzione della Chiesa nel Nuovo Testamento, cfr. A.-L. DESCAMPS, *L'origine de l'institution ecclésiale selon le Nouveau Testament*, in M. SAUDREAU ET AL., *L'Église: institution et foi*, Presses universitaires Saint-Louis Bruxelles, Bruxelles 2019, 91-138. Egli mostra che la Chiesa non è stata semplicemente istituita positivamente da Cristo e che la relazione tra l'uno e l'altra è più complessa di quella tra la Chiesa e il suo fondatore. Egli, tuttavia, non lavora a partire dalla problematica dell'istituente.

che è l'annuncio del Vangelo in parole ed opere, è l'instaurazione di nuove relazioni tra le persone. L'accoglienza del Vangelo porta a una trasformazione del legame sociale. Questa ricomposizione della società su nuove basi, o l'istituzionalizzazione di nuove forme di socialità, costituisce una delle cose più sorprendenti accadute nel mondo mediterraneo e orientale all'epoca della Chiesa primitiva. Ciò è riscontrabile sia nella società ebraica che in quella greco-romana.

La confessione di fede crea fraternità riconciliando in uno stesso corpo (una nuova istituzione) ciò che si presentava come diviso, e la Chiesa diventa così segno o sacramento del Regno.

È questo tuffo nelle profondità della vita urbana che attende i teologi. Non si tratta di chiedersi come evangelizzare la città né di conoscere la città appoggiandosi al lavoro delle scienze umane e sociali per poi adattare la Chiesa, la sua organizzazione e le sue pratiche, alla città. Si tratta invece di osservare, insieme agli specialisti di queste discipline, la vita urbana in divenire (*en train de se faire*) – per usare la bella espressione dell'antropologo Albert Piette³⁹ –, ovvero di vedere la Chiesa in divenire o una nuova figura di Chiesa che emerge. In breve, si tratta di indagare ciò che Jacques Audinet chiamava “azione religiosa”⁴⁰.

Così come si dà una teologia narrativa della Bibbia, serve anche una teologia pratica della città, ovvero una teologia basata sulla pratica dei cristiani.

Conclusione

Dal Vaticano II a Francesco, il magistero della Chiesa ha affrontato la questione della città. Al contempo, da *Teologia della città* di Comblin alle opere più recenti dei teologi, la città è stata oggetto anche del discorso teologico. In tutti i casi, la riflessione è segnata dal punto di partenza, dal modo di porre la questione. Nel corso dei decenni, questa riflessione ha conosciuto delle evoluzio-

³⁹ Si veda l'opera innovativa ed assai suggestiva: A. PIETTE, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris 1999.

⁴⁰ Cfr. J. AUDINET, *Écrits de théologie pratique*, Novalis – Cerf – Lumen Vitae – Labor et Fides, Paris 1995. In particolare, ci si riferisce al capitolo *Saisie et compréhension de l'action religieuse* (ivi, 145-156).

ni. Delle soglie sono state superate. In modo fondamentale, questa riflessione non si limita più a sollevare la questione del rapporto della Chiesa con il mondo, ma interroga anche la pratica della teologia e il suo rapporto con le scienze umane e sociali. Una pratica della teologia che facesse intervenire la riflessione teologica per giudicare delle realtà già esplorate dalle scienze umane e sociali, farebbe pensare alla teologia come a una “nottola di Minerva” che arriva sempre in ritardo, quando ormai il giorno volge al tramonto. Se così fosse, del resto, le scienze umane e sociali sarebbero trattate in modo strumentale, al fine di descrivere la realtà urbana, e la scienza pastorale, che sarebbe concepita come scienza dell’agire e dell’adattamento della pratica ecclesiale, cercherebbe di sviluppare delle nuove strategie di evangelizzazione o di individuare nuovi ministeri urbani. È dunque tutta la questione del rapporto tra le scienze umane e sociali, da una parte, e la teologia, dall’altra, ad essere in gioco in questi discorsi sempre più numerosi circa la teologia della città o la pastorale urbana⁴¹.

Senza dubbio c’è ancora molto da fare, ma per conseguirlo è necessario riprendere la questione dalle sue radici, coltivare l’arte dell’interrogare. Essa implica un intero processo di riflessione che può associare teologia e scienze umane, e che conduce a una lettura evangelica della città concreta, con le sue dinamiche sociali, e di ciò che in essa il Vangelo produce. Audinet, situando il cristianesimo nella società, mira a pensarlo in una situazione inedita e paradossale, in cui la società, pur escludendo la religione in nome del principio di laicità, è tuttavia attraversata da molte correnti religiose in competizione tra loro. In questo contesto, la teologia non consiste nell’elaborazione di un linguaggio religioso o di una figura di Chiesa che sia in grado di parlare all’uomo contemporaneo. Essa deve interessarsi alla riflessione circa ciò che l’atto di fede – pratica fondamentale, originale e irriducibile – produce in questa società in cui il cristianesimo è marginalizzato e in cui non può più pretendere di essere l’unico rappresentante della religione. In che modo, in questo contesto e sulla base di questa pratica istituyente – l’atto di fede – è possibile pensare insieme società, religione e cristianesimo? Come può il cristianesimo ritrovare la sua specificità

⁴¹ Sul rapporto tra scienze umane e teologia: *ivi*, 239-258 (ci si riferisce, in particolare, al capitolo *Diversité des théologies pratiques*).

nella società e tra le religioni? Esso lo realizza a partire da un'altra base, ovvero a partire da una pratica sociale, la confessione di fede, atto istituyente per eccellenza, che permette l'emergere del gruppo cristiano. Per la teologia pratica, questo implica di esaminare ciò che la fede produce in una cultura e in una società, lavorando sui legami sociali e sulle identità, al fine così di comprendere la Chiesa come realtà emergente⁴².

[Traduzione dal francese di Paolo Carrara]

Summary

L'articolo, di taglio eminentemente metodologico, indaga l'evoluzione della riflessione teologica sulla città, focalizzandosi sull'importanza cruciale della formulazione della domanda che introduce la ricerca. Partendo dall'analisi critica dell'approccio dell'Urban Theology Group e confrontandosi con la produzione magisteriale (in particolare del Concilio Vaticano II e dei papi Paolo VI e Francesco), l'autore evidenzia quattro soglie metodologiche da attraversare per poter indagare adeguatamente il rapporto tra Chiesa (cristianesimo) e città: 1) assumere la città reale; 2) integrare l'apporto di scienze umane e teologia; 3) superare la visione antagonistica tra città e Chiesa (cristianesimo); 4) riconoscere il ruolo attivo da parte dei cristiani nella trasformazione della cultura urbana. Al fine di aprire nuove prospettive di ricerca, l'articolo si conclude con la provocazione di studiare i cambiamenti sociali innescati dalla presenza cristiana in città.

This article, primarily methodological in nature, investigates the evolution of theological reflection on the city, focusing on the crucial importance of the question that introduces the research. Starting from a critical analysis of the Urban Theology Group's approach and comparing it with the magisterial production (in particular, the Second Vatican Council and the Popes Paul VI and

⁴² Cfr. *ivi*, 185 e *ivi*, 191-204 (ci si riferisce, in particolare, al capitolo *Émergence de l'Église*); *Id.*, *Pratique, anthropologie, théologie*, in J. DORÉ – C. THEOBALD (ed.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Cerf, Paris 1993, 739-752.

Francis), the author highlights four methodological thresholds to be crossed in order to adequately investigate the relationship between the Church (Christianity) and the city: 1) assuming the real city; 2) integrating the contribution of human sciences and theology; 3) overcoming the antagonistic vision between the city and the Church (Christianity); 4) recognizing the active role of Christians in the transformation of urban culture. In order to open new research perspectives, the article concludes with the provocation to study the social changes triggered by the Christian presence in cities.