

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2023/2

luglio-dicembre 2023 • Anno XXIX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXIX – 2023, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologitorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2023

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l’acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

Sommario

Le radici storiche e teologiche della nozione di asilo <i>René M. Micallef s.j.</i>	» 255
Corridoi umanitari: il bene nel male <i>Marco Colella</i>	» 277
Sulla «interdisciplinarità» della teologia morale <i>Pietro Cognato</i>	» 295
La questione del metodo teologico nella seconda metà del XX secolo <i>Giacomo Canobbio</i>	» 307
Coscienza, scienza e teologia. Un confronto con la prospettiva di Lonergan <i>Ferruccio Ceragioli</i>	» 335
<i>Il Metodo in Teologia</i> di B. Lonergan: un contributo per una prospettiva interdisciplinare <i>Valter Danna</i>	» 355
Implicazioni antropologiche e teologiche sul metodo. Problematicità storiche e opzioni di B. Lonergan <i>Rosanna Finamore</i>	» 373
Politica ed etica in Franz Rosenzweig e Martin Buber <i>Laura Viotto</i>	» 391
L'insegnamento di religione a scuola tra il 1923 e il 1984 <i>Federico Zamengo</i>	» 415

RELAZIONI DEL CONVEGNO
DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE –
SEZIONE DI TORINO (16 novembre 2022):
LE CHIESE CRISTIANE NELLA SOCIETÀ PLURALE

Le sfide dell'evangelizzazione nella città <i>Rowan Williams</i>	» 433
La situazione dell'Ortodossia di fronte alla sfida dell'evangelizzazione <i>Vladimir Zelinsky</i>	» 445
La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione? <i>Luc Forestier</i>	» 457

NOTA BIBLIOGRAFICA

O. AIME, <i>La singolarità umana. Contributi per l'antropologia filosofica</i> (Valter Danna)	» 477
--	-------

RECENSIONI

F. HARTOG, <i>Chronos. L'Occidente alle prese con il tempo</i> (O. Aime)	» 489
C. BALDI, <i>Caritas. Un lavoro o una missione?</i> (G. Piana)	» 492
O. SANGUINETTI – P. ZOCATELLI, «Costruiremo ancora cattedrali». <i>Per una storia delle origini di Alleanza Cattolica (1960-1974)</i> (C. Anselmo)	» 495
A. RICCARDI, <i>La guerra del silenzio. Pio XII, il nazismo, gli ebrei;</i> O. DI GRAZIA – N. PIROZZI, <i>La croce e la svastica.</i> <i>Il pontificato di Pio XII tra silenzi e complicità</i> (L. Casto)	» 499
AGOSTINO, <i>L'anima e la sua origine</i> (A. Nigra)	» 505

L. CASTO, *Storia della Santità in Piemonte e in Valle d'Aosta*
(R. Savarino)..... » 510

G. CALACIURA, *Io sono Gesù*
(M. Nisii)..... » 513

SCHEDA

G. CAVALLOTTO, *Il grido dei profeti. Parole senza tempo*
(F. Mosetto) » 519

La sinodalità, nuovo paradigma cattolico dell'evangelizzazione?

Luc Forestier

Introduzione

Parlare oggi di evangelizzazione ha due tipi di conseguenze immediate e contraddittorie. In primo luogo, la parola «evangelizzazione» designa ciò che la Chiesa e le Chiese vogliono attuare, ma in modo speculativo, costruendo un termine a partire dal verbo «evangelizzare» che, a sua volta, ha un forte radicamento nel Nuovo Testamento. In francese, tenendo conto della nostra storia, la parola «evangelizzazione» come programma d'azione rimanda ad altre espressioni inevitabilmente richiamate alla mente, in particolare «colonizzazione». L'evangelizzazione può in questo senso apparire come una teoria non estranea ad altri programmi di dominio di cui l'umanità soffre.

Secondariamente, questa stessa parola rimanda al contenuto originale del Vangelo, da usarsi al singolare e con la maiuscola, per mostrare che non intendiamo certamente fare riferimento a un libro, o a un contenuto intellettuale, bensì a una persona che si dona a noi. Così, proprio all'inizio della Lettera ai Romani, san Paolo dice di essere stato messo a parte per «il Vangelo di Dio» (Rm 1,1), e la traduzione ecumenica della Bibbia aggiunge il verbo «annunciare», quando l'espressione greca dice semplicemente «messo a parte per il Vangelo». Non si tratta quindi semplicemente di un testo da pronunciare ad alta voce, ma di Gesù Cristo stesso, come mostra la continuazione del saluto iniziale di questa lettera. L'evangelizzazione è dunque il servizio di una persona concreta che Dio invia nell'ambito del dialogo di alleanza che egli instaura con l'umanità.

Qualsiasi riflessione sull'evangelizzazione deve tenere conto di questo duplice rischio: ridurre una pratica di trasmissione a un programma di dominio, da un lato; dall'altro, dimenticare che siamo al servizio di una persona e non di un insieme di affermazioni dottrinali. Ora, nella Chiesa cattolica, la questione dell'evangelizzazione, che come sappiamo riguarda tutti i Paesi del mondo, soprattutto quelli con una lunga storia di cristianità, si pone in un contesto nuovo, sia a livello politico e sociale che a livello ecclesiale. Su quest'ultimo aspetto, il grande movimento di riconoscimento

di una sinodalità strutturale propria della Chiesa interroga le pratiche di evangelizzazione a partire da modalità ricevute dal passato, in particolare l'attuazione dell'esigenza ecumenica.

Quali sono le conseguenze per la Chiesa cattolica dell'avvio in questo processo risoluto di riconoscimento di una «partecipazione», di una «comunione» e di una «missione» di tutti i fedeli battezzati, per usare tre termini del processo sinodale spesso dimenticati? Possiamo parlare di un nuovo paradigma di evangelizzazione?

La nostra presentazione si articolerà in due parti. In primo luogo, proponremo una riflessione sui paradigmi dell'evangelizzazione, attingendo ai lavori di David Bosch, in particolare alla sua grande opera riguardante le *Dinamiche della missione cristiana*,¹ in cui propone una serie di cinque paradigmi missionari, affermando nel contempo che «l'evangelizzazione è una delle dimensioni essenziali della missione».² In seguito, esamineremo le conseguenze del processo sinodale in termini di evangelizzazione, così da poter comprendere la riorganizzazione proposta dal Vaticano II, particolarmente sul piano ecumenico.

1. I paradigmi dell'evangelizzazione

D. Bosch utilizza una tipologia per descrivere cosa sia l'evangelizzazione. Ma, lungi dall'essere una descrizione neutra, è un paradigma ecumenico quello che sviluppa nel suo libro. Prima però di capire cosa egli intenda per «ecumenico», data la pluralità di significati di questo termine, è importante esaminare questo metodo teologico basato sulla nozione di «paradigma», che proviene dalla storia delle scienze fisiche. Vedremo poi come D. Bosch costruisce progressivamente il quinto paradigma della missione e la sua articolazione con l'evangelizzazione, da cui consegue una presa di posizione sulla questione della cattolicità della Chiesa.

1.1. I paradigmi in teologia

Quando David J. Bosch si propone di descrivere i paradigmi dell'idea di missione nel corso dei secoli, egli si basa su due dati significativi a livello

¹ D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione: mutamenti di paradigma in missiologia*, aggiornamento bibliografico per l'edizione italiana a cura di G. COLZANI, Queriniana, Brescia 2000; trad. it. di G. VOLPE di *Transforming Mission*, Orbis Books, New York 1991. Citiamo il libro dall'edizione francese: *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Labor et Fides-Haho-Karthala, Paris 1995.

² *Ivi*, 22. È l'autore che sottolinea.

epistemologico circa la teologia come disciplina allo stesso tempo confessante e critica. Da una parte, la teologia, come la filosofia, può essere compresa in un certo tempo soltanto spiegandosi costantemente attraverso la propria storia, il che obbliga a dare conto delle sue evoluzioni lungo i secoli nel contesto di un invio apostolico escatologicamente strutturante. D'altra parte, è possibile individuare in questa storia una successione di polarità, identificate da D. Bosch con l'espressione tecnica di Thomas Kuhn, «paradigma».³ Per Bosch, l'individuazione di quattro paradigmi successivi, in vista dell'elaborazione del quinto paradigma che egli ritiene quello da preferire, è l'unico modo per costruire la propria proposta, articolandola e distinguendola da ciò che precede.

Effettivamente, lungi dall'idea ingenua di un progresso della scienza e della tecnologia che sarebbe continuo nella storia, Thomas Kuhn ha cercato di dare conto delle roture nella storia delle scienze quando una o più persone, grazie a un insieme complesso di dati sociali e culturali, fanno emergere una nuova teoria che spiega meglio della precedente i fatti sperimentali che si impongono. Il paradigma è quindi un insieme complesso di norme e di dati che diventano un sistema in un determinato momento per un gruppo di scienziati, mettendo in discussione la posizione precedente. Nella postfazione della nuova edizione del suo libro in inglese (1970), T. Kuhn propone una definizione di paradigma che egli definisce sociologica. Il paradigma è quindi «l'insieme di credenze, valori riconosciuti e tecniche che sono comuni ai membri di un determinato gruppo».⁴ L'esempio più noto è certamente quello della meccanica relativistica che è valida per le particelle, oppure per i viaggi nello spazio, mentre il quadro della meccanica classica è sufficiente per le velocità e per gli oggetti abituali della nostra esperienza quotidiana.

La modellizzazione della storia dell'evangelizzazione attraverso la teoria dei paradigmi deve quindi essere usata con cautela in teologia, in quanto l'analogia con le scienze «dure» in cui è stata sviluppata questa teoria della storia del progresso scientifico è solo parzialmente giustificata. Tuttavia, nel proporre una collocazione conveniente nella storia della nozione di «missione» nelle Chiese cristiane, David Bosch prende come punto di partenza la proposta storico-teologica di Hans Küng. In effetti quest'ultimo propone una periodizzazione della storia del cristianesimo in sei momenti: 1. apocalittico (cristianesimo primitivo), 2. ellenistico (periodo patristico), 3. cattolicesimo romano (Medioevo), 4. protestante (Riforma), 5. epoca mo-

³ T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969; trad. it. di *The Structure of Scientific Revolutions*, The Chicago University Press, Chicago 1962. Citiamo il libro dall'edizione francese: *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, Paris 2008.

⁴ *Ivi*, 238.

derna (Illuminismo), 6. ecumenico (epoca contemporanea).⁵ I paradigmi missionari che David Bosch proporrà si inseriscono esattamente in questa pur discutibile cronologia.

In realtà, la proposta di David Bosch non è primariamente di natura storica, perché il suo ragionamento è teologico, come mostrano gli altri autori che egli cita. In effetti, David Bosch nomina nel suo libro diversi autori, tra cui il teologo americano Avery Dulles. Quest'ultimo è l'esempio più noto di modellizzazione ecclesiologica, con i cinque modelli di Chiesa che propone, completati da un sesto modello che D. Bosch non cita perché Dulles lo ha esposto in una seconda edizione.⁶ Tuttavia, già a partire dalla prima edizione del suo libro, A. Dulles indica che la fonte della sua ricerca di una tipologia per pensare la Chiesa è radicata nel tentativo di H. Richard Niebuhr che, nel suo grande libro *Cristo e cultura*, propone cinque tipi di relazione tra Cristo e le culture umane.⁷ Ebbene, David Bosch cita H. Richard Niebuhr, così come anche Ernst Troeltsch, e la modifica da parte di quest'ultimo della distinzione weberiana tra tipo «chiesa» e tipo «setta».⁸ Tuttavia, nella sua tesi, H. Richard Niebuhr mostra la fonte teologica della modifica di Ernst Troeltsch di una tipologia puramente descrittiva.⁹ Il tipo «mistico» proposto da Ernst Troeltsch permette, secondo quest'ultimo, di descrivere meglio la varietà delle realizzazioni sociali del cristianesimo.

Al di là della periodizzazione proposta da Hans Küng, la costruzione dei cinque paradigmi missionari di David Bosch si inserisce in un metodo teologico di cui è possibile tracciare la genealogia e notare come la matrice sociologica della modellizzazione venga reinterpretata teologicamente da ogni autore. Infatti, per i tre autori appena citati, cioè (in ordine cronologico) Ernst Troeltsch, H. Richard Niebuhr e A. Dulles, c'è un contrasto tra l'apparente simmetria delle polarità individuate e la precisa costruzione che porta a preferire l'ultimo tipo. Una semplice descrizione sociologica, in effetti, identificherebbe le polarità senza gerarchizzarli, dal momento che la sociologia non vuole essere prescrittiva ma descrittiva. Al contrario, questi tre teologi sono portatori di una tesi ecclesiologica che emerge chiaramente dalla lettura delle loro opere. Per Ernst Troeltsch, il tipo mistico è certamente quello a cui egli si sente più vicino personalmente. Per H.

⁵ BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, 241-242.

⁶ A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005.

⁷ H.R. NIEBUHR, *Cristo e la cultura*, Aracne, Ariccia 2016; trad. it. di *Christ and Culture*, Harper & Row, New York 1950.

⁸ E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., 1: *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medioevale*; 2: *Il Protestantismo*, La Nuova Italia, Firenze 1949-1950; trad. it. di *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen 1912.

⁹ Cf. L. FORESTIER, *Réforme de l'Église et service de l'unité. L'apport de H. Richard Niebuhr à l'écclésiologie*, in *Revue Théologique de Louvain* 47/1 (2016), 52-75.

Richard Niebuhr, il Cristo «trasformatore» della cultura è il tipo che egli raccomanda, come mostrano la costruzione della sua tipologia, come anche le critiche ricevute da diversi suoi colleghi. Per quanto riguarda Avery Dulles, l'ultimo modello che propone, quello della comunione, è certamente il più vicino alla sua interpretazione del contributo del Vaticano II.

Laddove Thomas Kuhn proponeva un'interpretazione della storia del progresso scientifico, la ripresa del pensiero tipologico da parte di D. Bosch non si limita a un'operazione strettamente descrittiva, ma implica di fatto una precisa tesi sul piano teologico. Per D. Bosch, l'uso della nozione di paradigma non è quindi al servizio di una semplice storia delle dottrine missionarie, ma della ricerca di una teologia ecumenica dell'evangelizzazione. Per il nostro autore, infatti, il paradigma ecumenico è quello in gestazione nel cristianesimo del XX secolo.

1.2. *I primi quattro paradigmi missionari*

Di fatto, per mostrare la pertinenza del paradigma ecumenico della missione, D. Bosch descrive i primi quattro contestualizzandoli dal punto di vista storico e politico. A rischio di semplificare la sua presentazione ricca di sfumature, è possibile sintetizzare rapidamente questi primi quattro paradigmi.

Per D. Bosch, il primo paradigma, legato alla Chiesa d'Oriente e ancora vivo nell'eredità bizantina, ha a che fare con la capacità del cristianesimo di inscriversi nel pensiero ellenistico, al prezzo di una certa rinuncia all'eschatologia, perché «la Chiesa tende a rappresentare la stabilità e il mito piuttosto che l'emancipazione e il messianismo».¹⁰

Il secondo paradigma, quello del cattolicesimo romano, come egli lo indica, copre a un tempo il Medioevo e la modernità, con l'ingresso nel mondo latino, fino a una forte interazione con le forme emergenti dello Stato, fino alla trasformazione delle guerre crociate in campagne di colonizzazione.

Da piccola minoranza perseguitata, [la Chiesa] divenne un'organizzazione grande e influente; un tempo setta oppressa, essa arrivò a opprimere le sette; tutti i legami tra cristianesimo e giudaismo furono spezzati; si sviluppò una stretta relazione tra il trono e l'altare; l'appartenenza alla Chiesa divenne un fatto naturale; il ministero del singolo credente fu ampiamente dimenticato; il dogma venne fissato in modo definitivo; la Chiesa rinunciò all'attesa dell'imminente ritorno di Cristo; l'espansione del cristianesimo ebbe la precedenza sul movimento missionario apocalittico della Chiesa primitiva.¹¹

¹⁰ BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne*, 285.

¹¹ *Ivi*, 317.

Per D. Bosch, è stato il Vaticano II a portare all'evoluzione di questo paradigma cattolico, anche se bisogna tener conto di altri due paradigmi emersi nel frattempo. Infatti, nel suo lavoro di modellizzazione, D. Bosch svolge l'analisi del paradigma protestante in due modelli diversi.

Da un lato, il terzo paradigma, quello della Riforma protestante, appare relativamente complesso, considerata la diversità delle posizioni delle varie comunità che si richiamano alle riforme del XVI secolo. Esso sottolinea il contrasto tra un'ortodossia luterana che diffidava di ogni iniziativa umana, in nome della giustificazione per sola fede, e un movimento pietistico che insisteva sull'impegno del convertito, spingendo gruppi come i Fratelli Moravi a partire per altri continenti.

D'altra parte, il quarto paradigma che egli propone ha a che fare con l'influenza dell'Illuminismo sul protestantesimo. In effetti, nonostante la crescita di un razionalismo che trasforma la fede cristiana in un deismo antropocentrico, i movimenti del Risveglio segnano profondamente la storia dei Paesi anglosassoni, con lo sviluppo di uno spirito missionario tra gli interessati, fino alla creazione di società missionarie destinate a predicare il Vangelo in tutto il mondo, mentre i sostenitori del «Vangelo sociale» insistono sull'inserimento dell'incontro con Cristo nelle pratiche sociali a favore delle persone vulnerabili. Pertanto, questo quarto paradigma rimane profondamente segnato dall'Illuminismo, con una fiducia incrollabile nella validità del modo con cui questo ha compreso e interpretato il Vangelo a partire da una rappresentazione della storia umana come progresso, al cui vertice si trova l'Illuminismo stesso. Anche i più entusiasti tra i credenti erano in definitiva pervasi da una sorta di senso di superiorità della civiltà di cui erano portatori. Questo spirito illuminista incoraggiava «un atteggiamento di tolleranza verso tutti gli esseri umani, unito a una posizione di apertura verso credenze di ogni tipo. Ma d'altra parte questo stesso spirito ha dato origine ai sentimenti di superiorità e ai pregiudizi tipici dell'Occidente».¹² Egli privilegia quindi il quinto paradigma, denominato «ecumenico», cercando di mostrare come esso emerga nel XX secolo, al cuore di una crisi senza precedenti per l'Occidente, mettendo così in discussione gli elementi principali dei paradigmi precedenti.

1.3. Un paradigma ecumenico per pensare l'evangelizzazione

Nelle considerazioni ecclesiologiche che aprono il suo capitolo finale su questo paradigma ecumenico di evangelizzazione, D. Bosch sottolinea la

¹² *Ivi*, 467.

grande svolta del Vaticano II, mostrando come l'affermazione della *Lumen gentium*, secondo cui la Chiesa è «in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium* 1), abbia ispirato i documenti missionari di altre confessioni cristiane, come esemplificato dall'affermazione di William Temple secondo cui «la Chiesa è l'unica società al mondo che esiste per coloro che non vi appartengono».¹³

All'interno della descrizione del paradigma ecumenico emergente, D. Bosch illustra la questione dell'evangelizzazione, mostrando la storia dell'uso di questo termine per indicare l'azione specifica delle Chiese cristiane nelle società, sia che si tratti di antiche nazioni cristiane che di Paesi più recentemente segnati dal cristianesimo.

Consapevoli del carattere essenzialmente preliminare del nostro ministero di evangelizzazione, ma allo stesso tempo consapevoli dell'assoluta necessità di impegnarsi in esso, possiamo allora riassumere l'evangelizzazione come segue: essa è, nella missione della chiesa, la dimensione e l'attività che, con parole e azioni, alla luce di un contesto particolare, offre a ogni persona e a ogni comunità, ovunque nel mondo, l'opportunità di essere sfidata a un radicale riorientamento della propria vita; tale riorientamento significa essere liberati dalla schiavitù del mondo e delle sue potenze; riconoscere Cristo come Salvatore e Signore; diventare un membro vivente della sua comunità, la Chiesa; partecipare al suo ministero di riconciliazione, di pace e di giustizia sulla terra; infine, impegnarsi nel piano di Dio che vuole disporre tutte le cose sotto la signoria di Cristo.¹⁴

Oltre all'intenzione di superare i conflitti tra le confessioni cristiane in materia di evangelizzazione, la proposta di D. Bosch cerca dunque di inserire l'intero movimento missionario all'interno dell'*oikumenè*, cioè di tutta la terra abitata. Il carattere «ecumenico» di questo paradigma non si limita quindi alla ricerca di un approccio che possa riconciliare le Chiese cristiane, in particolare le correnti evangeliche che rimproverano ad alcune delle Chiese più antiche di essere più tiepide nella loro concezione della missione. Si tratta in realtà di articolare il fatto che le Chiese sono situate «ovunque nel mondo», riconoscendo il carattere globale della fede cristiana oggi, con il necessario inserimento di ogni Chiesa locale in un contesto particolare, con ciò che questo richiede in termini di sforzi per l'inculturazione. Questa tensione tra la chiamata ad annunciare il Vangelo in tutto il mondo e la necessità di rivolgersi a persone concrete in un de-

¹³ Cf. *ivi*, 507.

¹⁴ *Ivi*, 565.

terminato contesto è solitamente indicata dall'ecclesiologia attraverso la categoria della «cattolicità».¹⁵

È in questo quadro che D. Bosch colloca la questione della giustizia e della pace come elemento determinante di ogni evangelizzazione. In questo senso, il paradigma ecumenico di D. Bosch chiude con qualsiasi idea di dominio di una cultura sull'altra, ma valorizza al contrario una circolazione permanente di persone e di pratiche. Questo paradigma ecumenico di D. Bosch, che è quello che egli raccomanda e che costruisce a partire dai primi quattro, è quindi caratterizzato dallo sviluppo di una certa comprensione della cattolicità della Chiesa e di tutte le Chiese (al di là della sola Chiesa romana), poiché è in gioco la chiamata di ogni Chiesa a coniugare l'annuncio del Vangelo in una determinata cultura con la preoccupazione per l'intera creazione, in vista della sua ricapitolazione in Cristo. È proprio la questione della cattolicità che Yves Congar sottolinea nel suo commento alla *Gaudium et spes* in relazione alla «legge di ogni evangelizzazione».

2. Le conseguenze ecclesiologiche della «legge di ogni evangelizzazione» (*Gaudium et spes* 44)

È infatti nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo che troviamo l'espressione di una regola decisiva per comprendere il significato di evangelizzazione nel Vaticano II, dal momento che si parla di una «legge» che regola ogni attività missionaria. Se accettiamo la modellizzazione di D. Bosch e la sua proposta di un paradigma ecumenico per la missione, l'esame di questa «legge» stabilita dal Vaticano II ci permette allora di capire meglio che cosa significhi per la Chiesa cattolica il passaggio a questo paradigma.

A questo scopo, il commento di Yves Congar a questo testo conciliare può aiutarci a capire la soglia varcata in termini di comprensione della cattolicità della Chiesa, e a precisare le regole di una grammatica dell'evangelizzazione che l'attuale processo sinodale intende riattivare.

2.1. Una soglia varcata per la cattolicità della Chiesa

Il lettore attento del corpus conciliare potrebbe sorrendersi che siano così scarse le interazioni testuali tra due degli ultimi quattro documenti votati e promulgati alla fine dell'ultima sessione del Vaticano II. Tralasciando

¹⁵ Cf. L. FORESTIER, *Catholicity or Universality? Pope Francis and the Challenges of Globalisation*, in *One in Christ* 55/1 (2021), 52-74.

Presbyterorum ordinis e *Dignitatis humanae*, fu infatti il 7 dicembre 1965 che vennero promulgate *Gaudium et spes* e *Ad gentes*. E, curiosamente, la regola formale enunciata nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, al n. 44, non viene ripresa esplicitamente nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa.¹⁶

Questo silenzio è tanto più sorprendente per il fatto che *Gaudium et spes* esprime con forza una regola formale che si afferma nell'attuazione della missione della Chiesa, soprattutto quando essa predica il Vangelo all'interno della storia e delle culture umane.

L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa. Essa, infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: e ciò allo scopo di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione (*Gaudium et spes* 44.2).

Ora, tra i teologi che accolgono l'intero numero 44 di *Gaudium et spes*, il cui titolo stesso costituisce una soglia, *L'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo*, Yves Congar introduce la categoria di «cattolicità» all'inizio del suo commento:

Senza dubbio la Chiesa non aveva mai fatto una confessione in forma così ufficiale e solenne. Senza dubbio, ugualmente, essa non aveva mai riconosciuto altrettanto formalmente di ricevere anche dal mondo. Lo fa in questo n. 44, la cui densità e relativa novità richiederebbero un commento più dettagliato, perché valori importanti come la storicità della Chiesa e la sua cattolicità sono implicati al centro della questione.¹⁷

Il lettore potrebbe interrogarsi sull'introduzione di questo tema della cattolicità in quanto tale vocabolario è totalmente assente dal testo latino della *Gaudium et spes* 44. Vi è in realtà un indizio testuale fornito dal primo riferimento di questo numero, che ne ha solo due, in quanto i redattori rimandano a *Lumen gentium* 13, che è il numero dedicato alla cattolicità

¹⁶ In realtà, *Ad gentes* 14 fa un solo riferimento alla *Gaudium et spes*, quando parla del divieto di ogni proselitismo, ma anche del rifiuto di tutte le «ingiuste vessazioni» che allontanano dalla fede cristiana. Gli estensori del decreto sulla missione fanno qui riferimento alla *Dignitatis humanae*, oltre che al famoso n. 21 della *Gaudium et spes* sull'ateismo.

¹⁷ Y. CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, in Y. CONGAR – M. PEUCH-MAURD (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale Gaudium et spes*, vol. 2 (*Unam Sanctam* 65b), Cerf, Paris 1967, 324.

della Chiesa. Nonostante il legame con un testo conciliare approvato nel 1964, Yves Congar insiste sulla novità del riconoscimento da parte della Chiesa cattolica dell'importanza di ciò che essa riceve dal mondo.

Certo, la grande enciclica *Ecclesiam suam* (1964) di Paolo VI, insistendo sul dialogo come atteggiamento fondamentale di tutta la Chiesa, si è implicitamente lasciata alle spalle una comprensione troppo immediata della pienezza, che ha caratterizzato le rappresentazioni ecclesiologiche fortemente radicate nella Chiesa cattolica, soprattutto in reazione ai primi passi del movimento ecumenico. Se in diversi passaggi dei documenti conciliari si afferma tale pienezza, in particolare nella *Unitatis redintegratio*,¹⁸ la stessa costruzione di *Lumen gentium*, la costituzione dogmatica sulla Chiesa, mostra che i padri conciliari sono pienamente consapevoli del carattere storico della Chiesa, che è solo un'anticipazione del Regno escatologico di Dio. L'importanza dell'operazione conciliare con cui la Chiesa riconosce i propri limiti si gioca in alcune traduzioni di una frase importante di *Lumen gentium* 9: «Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apprendendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza».¹⁹

Ora, nel suo commento, Yves Congar critica esplicitamente *Ecclesiam suam*, mostrando così il passo compiuto tra il 1964 e il 1965. Infatti, «dialogo» significa reciprocità, contrariamente all'immagine usata da Paolo VI.

Tuttavia, è necessario riflettere per un momento su cosa significhi per la Chiesa poter ricevere dal mondo in questo modo. Innanzitutto, ciò significa che il suo dialogo con il mondo non si limita a essere il dialogo del medico con il suo paziente, come dice l'enciclica *Ecclesiam suam*. È un dialogo che prevede

¹⁸ «Perciò queste Chiese e comunità separate, quantunque crediamo abbiano delle carenze, nel mistero della salvezza non sono affatto spoglie di significato e di valore. Lo Spirito di Cristo infatti non riconosce di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, la cui forza deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica» (*Unitatis redintegratio* 3).

¹⁹ Bisogna fare attenzione alla traduzione della parola latina *actu*: nella traduzione francese della *Lumen gentium* 9 sul sito della Santa Sede, questa parola è tradotta come «non ancora effettivamente», il che tradisce l'immaginazione del traduttore. Di fatto, con la seguente falsa traduzione: «C'est pourquoi ce peuple messianique, bien qu'il ne comprenne pas encore effectivement l'universalité des hommes et qu'il garde souvent les apparences d'un petit troupeau, constitue cependant pour tout l'ensemble du genre humain le germe le plus sûr d'unité, d'espérance et de salut» («Perciò questo popolo messianico, sebbene non comprenda ancora effettivamente l'universalità dell'uomo e mantenga spesso l'aspetto di un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutto il genere umano il germe più sicuro di unità, di speranza e di salvezza»), si continua a credere che un giorno tutti gli esseri umani saranno cristiani, cosa che non avviene né nel testo latino, né nella traduzione italiana sullo stesso sito!

la reciprocità: il mondo porta qualcosa. È la teologia della cattolicità che è in gioco qui.²⁰

In pochi mesi di redazione, una soglia è stata varcata, perché la consapevolezza di una Chiesa che si fa «conversazione», come ha detto con forza Paolo VI in *Ecclesiam suam* (1964), ha portato a una parziale correzione delle rappresentazioni ecclesiologiche basate sull'idea di completezza, con una Chiesa che è coestensiva alla società, se non nei fatti, almeno nella speranza. Anche se questa correzione è lungi dall'essere completa, un tale movimento permette di superare la confusione tra cattolicità e universalità, tra il modo proprio della Chiesa di essere a un tempo globale e locale, e l'esistenza di realtà identiche in ogni parte del pianeta, come certi prodotti commerciali. «Il Vaticano II opera di fatto il passaggio da una concezione dell'arricchimento della Chiesa in termini di estensione spaziale e quantitativa a una concezione simbolica o relazionale della sua presenza e del suo contributo alle società».²¹

Questo doloroso passaggio da un'ecclesiologia di cristianità a un'ecclesiologia sacramentale si gioca anche nel campo della presenza missionaria, con il superamento di una semplice logica di adattamento, come nota Yves Congar, sottolineando l'importanza di una teologia della creazione.

È questa struttura dell'opera di Dio che fonda la necessità della Chiesa di ricevere dal mondo e che conferisce all'esercizio della sua missione un certo carattere dialogico a cui i missionari sono attualmente molto sensibili. In questo modo, viene superata (ma prima ipotizzata) l'idea di adattamento apostolico sviluppata con particolare predilezione negli anni 1920-1935.²²

Sul piano storico, Yves Congar si riferisce al grande periodo missionario, inaugurato dall'enciclica di Benedetto XV *Maximum illud* (1919) e proseguito da Pio XI, il cui culmine fu certamente la grande Esposizione Missionaria in Vaticano del 1925, anno giubilare e sedicesimo centenario del concilio di Nicea. Ma soprattutto sottolinea le conseguenze di questo riconoscimento di una cattolicità basata sull'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo in termini di evangelizzazione. In questo senso, la «legge di ogni evangelizzazione» non è un modello giuridico, ma piuttosto regole grammaticali che, all'interno di un determinato linguaggio, permettono lo scambio tra persone umane, dalla vita politica alle ricchezze culturali.

²⁰ CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, 325.

²¹ J.-Y. BAZIOU, *L'apprentissage et l'épreuve de la conversation*, in *Revue d'éthique et de théologie morale* 273 (2013), 49-75.

²² CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, 326.

2.2. *La grammatica dell'evangelizzazione*

In effetti, *Gaudium et spes* 44 descrive tre ambiti concreti di aiuto che la Chiesa riceve dal mondo, che Yves Congar commenta brevemente, a partire dalla questione decisiva del linguaggio adeguato per una religione della Parola fatta carne.

Nel riconoscere che, fin dall'inizio, la Chiesa «ha imparato a esprimere il messaggio di Cristo servendosi dei concetti e dei linguaggi dei vari popoli» (*Gaudium et spes* 44), c'è molto di più della constatazione storica che la fede cristiana è nata alla frontiera tra il mondo ebraico e quello ellenistico, ed è stata quindi preparata da questo confronto, di cui i LXX sono un esempio matriciale per comprendere lo spazio delle citazioni vetero-testamentarie nel Nuovo Testamento. A questa pluralità, che condiziona e determina la legittimità di tutte le traduzioni, passate, presenti e future, si aggiunge soprattutto il riconoscimento di un apprendistato permanente da parte della Chiesa, che si realizza sulla base della struttura linguistica dell'umanità, diffusa in diverse migliaia di lingue, ognuna delle quali determina un rapporto singolare con la realtà. Come dice Yves Congar, questo significa andare oltre l'idea semplicistica del linguaggio come «mezzo di espressione» di un nucleo evangelico atemporale e immutabile. Si esce dalla logica troppo semplice dell'adattamento – operazione che mira a modificare gli aspetti superficiali di una realtà inamovibile per meglio corrispondere a un determinato contesto – per passare a quella dell'interazione permanente tra la novità della risurrezione di Cristo e la sua trasmissione in una determinata cultura. E questa interazione sempre nuova con un contesto umano in perpetua trasformazione porta alla luce elementi inediti dell'unico Vangelo, la cui verità è tanto una questione di ciò che ci ha preceduto quanto di ciò che ci attende. Lungi dal limitarsi a una semplice proiezione di informazioni decontestualizzate, ogni evangelizzazione pone la Chiesa in una posizione di apprendimento, di recezione critica di ciò che è stato dispiegato nel corso dei secoli, per scoprire come sia possibile inscrivere la fede nella risurrezione in un linguaggio contemporaneo.

Gaudium et spes 44 stabilisce due criteri per tale operazione: «la comprensione di tutti» e «le esigenze dei sapienti». Essi sembrano in contraddizione poiché si tratta di imparare a trasmettere il Vangelo tenendo conto di questi due tipi di pubblico: l'intera popolazione, a partire dai più poveri, e i saggi. Si delineano così due grandi luoghi di apprendimento per la Chiesa: da un lato, il terreno delle persone semplici, dei vulnerabili, dei disabili, ecc.; dall'altro, l'interazione con gli scienziati, gli studiosi, gli artisti, i filosofi, ecc. L'apprendimento che accompagna ogni evangelizzazione non è solo intellettuale, ma si svolge al tempo stesso nel campo della pastorale concreta, inviando i cristiani nei luoghi più periferici o più estranei al mondo ecclesiale. Questa grammatica dell'evangelizzazione non è

quindi determinata solo da norme formali a livello linguistico, perché si tratta allo stesso tempo di creare legami con persone concrete, sia che appartengano al mondo dei «sapienti» sia che appartengano all'insieme di una determinata popolazione.

La «legge di ogni evangelizzazione» implica quindi un doppio processo di apprendimento, la trasmissione del Vangelo in una determinata cultura e la creazione dei legami che condizionano questa trasmissione. In questa vasta operazione di evangelizzazione, *Gaudium et spes* 44 sottolinea il coinvolgimento di tutto il popolo di Dio, distinguendo tra vescovi e teologi,²³ riconoscendo così che è tutta la Chiesa in quanto tale a essere coinvolta in questo apprendimento linguistico e relazionale.

Tuttavia, il secondo campo presentato da *Gaudium et spes* 44 può sembrare a prima vista contraddittorio, poiché si occupa degli oppositori della Chiesa. Questa nondimeno «confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino dall'opposizione di quanti la avversano o la perseguitano». Il commento di Yves Congar del 1967 è al tempo stesso coinvolto e cauto, e potrebbe essere esteso alle varie crisi che la Chiesa cattolica sta affrontando in Francia e altrove.

Queste opposizioni non sono puramente negative. Esse rappresentano anche delle sfide per la Chiesa; a volte attraverso il fuoco, attraverso distruzioni e lacrime, la liberano dal peso delle sue strutture, dalle catene delle sue illusioni: la deportazione e la cattività non sono state forse una via di purificazione per Israele? Ma esitiamo a insistere troppo quando siamo noi stessi in una situazione di pace, fuori dalla tribolazione.²⁴

Quest'ultima frase assume una grande importanza quando si conoscono le misure che hanno colpito Yves Congar durante la sua carriera e le tribolazioni che lui stesso ha vissuto. In realtà, alcune delle opposizioni alla Chiesa possono essere motivate da sfide nel nome di un Vangelo che essa è incaricata di proclamare, e queste opposizioni possono farla crescere.

Per quanto riguarda le regole di questa grammatica dell'evangelizzazione, che è al tempo stesso un'operazione linguistica e relazionale, ciò significa che l'interazione con le culture è dialettica e tiene conto delle conflittualità insite in ogni esistenza umana. La doppia regola linguistica e relazionale si impone anche all'interno delle tribolazioni della vita

²³ «È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta» (*Gaudium et spes* 44)

²⁴ CONGAR, *Le rôle de l'Église dans le monde de ce temps*, 325.

della Chiesa in ogni società, impedendo così il ripiegamento su di sé e obbligando a un discernimento permanente dei segni dei tempi, alcuni dei quali possono essere negativi o addirittura violenti. Ma questo aiuto che la Chiesa riceve dal mondo si dispiega anche in termini di strutture proprie della Chiesa stessa, come afferma il terzo ambito delineato da *Gaudium et spes* 44.

Certamente, i padri conciliari affermano che alla Chiesa non manca nulla «nella costituzione che Cristo le ha dato». Ma riconoscono anche che la Chiesa «riceve una varietà di aiuti da uomini di ogni rango e condizione, aiuti che vanno a beneficio sia della comunità che essa forma sia di ciascuno dei suoi figli». Il commentario di Yves Congar insiste in particolare sul livello politico, affermando che il mondo fornisce le «forme» stesse della sua unità perché la realizza «a livello familiare, culturale, economico e sociale, politico, nazionale e internazionale».²⁵ La menzione di questa dimensione internazionale è tanto più importante in quanto il 4 ottobre 1965, proprio all'inizio dell'ultima sessione del Vaticano II, Paolo VI fu invitato a parlare all'ONU, riconoscendo così l'importanza di questa istituzione nata dopo la Seconda guerra mondiale.

Gaudium et spes 44 riconosce quindi gli effetti di un'interazione, positiva o negativa, tra la Chiesa come realtà sociale della storia e le istituzioni politiche di cui l'umanità si dota. Questa stessa interazione è evidente quando, nel decreto sull'ufficio pastorale dei vescovi, si tratta di determinare i confini delle diocesi.

Nello stabilire una circoscrizione diocesana, si tenga presente per quanto è possibile la varia composizione del popolo di Dio, perché ciò può rendere più agevole l'esercizio dell'azione pastorale. Nello stesso tempo si faccia in modo che questi agglomerati demografici si mantengano possibilmente uniti agli uffici e alle istituzioni civili che ne costituiscono la struttura organica. Perciò il territorio di ogni diocesi deve sempre essere ininterrotto.

Se le circostanze lo permettono, si osservino i confini delle circoscrizioni civili e le particolari condizioni psicologiche, economiche, geografiche e storiche delle persone e dei luoghi (*Christus Dominus* 23).

Tra i criteri di cui tenere conto vi sono quelli dei «servizi civili e delle istituzioni sociali», insieme alle circostanze concrete di persone e luoghi. Senza dubbio si tratta qui innanzitutto di considerazioni pratiche, volte a facilitare l'esercizio della responsabilità del vescovo e dei suoi collaboratori, ma queste considerazioni riconoscono pure la consistenza propria di queste realtà sociali e politiche, così da tenerne conto per la costituzione

²⁵ *Ivi.*

delle Chiese locali. Queste ultime, a loro volta, saranno segnate e persino «arricchite», come dice *Gaudium et spes* 44, da queste circostanze, al punto che l'unico mistero della Chiesa sarà «approfondito» in un modo nuovo.

Come per il contenuto stesso del Vangelo, il mistero della Chiesa non si dispiega solo passivamente in un contesto particolare, ma il fatto stesso che la Chiesa sia inscritta in questo contesto umano permette un approfondimento che altrimenti non sarebbe stato possibile. La «legge di ogni evangelizzazione» di cui parla il Vaticano II non si limita quindi ai dati catechetici, ma implica anche un approfondimento ecclesiologico che oggi assume una rinnovata importanza, nel momento in cui tutta la Chiesa cattolica sta vivendo un inedito processo sinodale.

L'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo nell'opera di evangelizzazione che le compete è quindi triplice. Non solo la considerazione della diversità delle culture pone la Chiesa in una posizione di apprendimento nel momento in cui cerca di trasmettere il Vangelo ai più «sapienti» come ai più fragili, ma le relazioni umane coinvolte in questo costante processo di apprendimento possono arrivare a far sì che la Chiesa riceva molto da parte dei suoi oppositori. Infine, è la stessa comprensione del mistero della Chiesa che viene «arricchita» dalla vita sociale e politica dell'umanità. Questi tre ambiti di aiuto che la Chiesa riceve – linguistico, relazionale ed ecclesiologico – costituiscono la «legge di ogni evangelizzazione», vale a dire la grammatica propria dell'annuncio del Vangelo, che non è mai solamente un atto di parola, ma la costituzione di una relazione umana e l'esperienza di una comunità ecclesiale.

Il paradigma «ecumenico» di cui parla D. Bosch, con la sua insistenza su una rinnovata cattolicità, si dispiega quindi in modo particolare per la Chiesa cattolica in questo paragrafo decisivo di *Gaudium et spes*. Non si tratta solo di comprendere la cattolicità di tutte le Chiese, senza limitarsi alla Chiesa cattolica romana, riconoscendo che questa proprietà si attua anche nelle altre confessioni cristiane. Si tratta di una presentazione concreta di ciò che questa cattolicità significa, per comprendere l'evangelizzazione come interazione con un mondo che per certi versi rifiuta il Vangelo, ma per altri versi non solo riceve questa buona novella, ma aiuta effettivamente la Chiesa nella sua missione. In questo senso, il commento a *Gaudium et spes* 44 di Yves Congar ci permette di sviluppare l'intuizione di David Bosch e di andare oltre la sua presentazione formale dell'evangelizzazione nel paradigma ecumenico da lui promosso, misurando l'apprendimento permanente della Chiesa, sia in termini linguistici e relazionali sia in termini ecclesiologici.

Ora, la via nella quale papa Francesco ha fatto entrare la Chiesa cattolica permette di misurare che questa insistenza sulla sinodalità non costituisce un nuovo paradigma di evangelizzazione, che seguirebbe quelli di

D. Bosch, ma che è, al contrario, una felice riattivazione di questi apprendimenti necessari per ogni evangelizzazione.

Conclusione

Con la sua stessa elezione, papa Francesco ha portato la Chiesa in una nuova fase della recezione conciliare, poiché è il primo papa, dopo Giovanni XXIII, a non aver partecipato personalmente al concilio Vaticano II. Anche se la questione della sinodalità della Chiesa non compare nella sua prima esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013), è dal primo sinodo sulla famiglia (2014) che i suoi interventi su questa dimensione essenziale della vita ecclesiale si sono fatti più precisi. Il discorso del 17 ottobre 2015 costituisce certamente una svolta nel suo pontificato con forti affermazioni sulla sinodalità, sottolineando l'importanza della vita collegiale di tutti i vescovi e, in modo meno esplicito, sul primato che papa Francesco svolge costantemente. È in nome di questo ministero del primato che egli ha riformato l'istituzione sinodale nel 2018,²⁶ per poi decidere un processo sinodale sulla sinodalità che ora sappiamo durerà almeno fino all'ottobre 2024.

Ora, questa sinodalità intesa come la situazione strutturale di ogni comunità cristiana, chiamata a discernere insieme le vie del Vangelo che deve percorrere, non costituisce un nuovo paradigma che si aggiungebbe ai cinque modelli proposti da D. Bosch, ma è piuttosto intesa come attuazione delle intuizioni del Vaticano II, come riconosce la Commissione teologica internazionale. In effetti, la distinzione tra concilio e sinodo risale solo al Codice di Diritto Canonico, e anche il neologismo «sinodalità» risale agli ultimi decenni. «Questa novità di linguaggio, che chiede un'attenta messa a punto teologica, attesta un'acquisizione che viene maturando nella coscienza ecclesiale a partire dal Magistero del Vaticano II e dall'esperienza vissuta, nelle Chiese locali e nella Chiesa universale, dall'ultimo Concilio sino a oggi».²⁷ Questa attuazione dell'esperienza conciliare si gioca in realtà nei tre campi che abbiamo individuato nell'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo (*Gaudium et spes* 44).

In effetti, il processo sinodale in corso è caratterizzato da una rinnovata esperienza di ascolto della Parola di Dio all'interno di un gruppo cristiano,

²⁶ A. BORRAS, *Episcopal communio, mérites et limites d'une réforme institutionnelle*, in *Nouvelle Revue Théologique* 141/1 (2019), 66-88.

²⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa* (2018), 5.

beneficiando dell'eco che questa Parola suscita in fratelli e sorelle con cui non siamo spontaneamente d'accordo. Questo ascolto, che richiede una grande libertà interiore, è sempre allo stesso tempo un approfondimento del desiderio di annunciare questa Parola, rivolgendosi a persone concrete, come espresso nel *Documento per una tappa continentale* pubblicato dalla Segreteria del Sinodo.

L'ascolto come apertura all'accoglienza a partire da un desiderio di inclusione radicale – nessuno escluso! –, è da intendersi in una prospettiva di comunione con le sorelle e i fratelli e con il Padre comune. L'ascolto appare qui non come una azione strumentale, ma come l'assunzione dell'atteggiamento di fondo di un Dio che ascolta il suo popolo, e la sequela di un Signore che i Vangeli ci presentano costantemente in ascolto delle persone che gli si fanno incontro lungo le strade della Terra Santa; in questo senso l'ascolto è già missione e annuncio.²⁸

Il riferimento all'episodio del cammino di Emmaus permette di illustrare biblicamente questo legame tra la scelta delle parole che ci permettono di rendere conto della risurrezione e il cammino con i nostri contemporanei per misurare come il Vangelo possa non solo raggiungerli, ma anche essere riscoperto da coloro che sono responsabili del suo annuncio.

Ma il processo sinodale non è solo l'occasione di un approfondimento del Vangelo attraverso l'incontro con i nostri contemporanei a cui siamo incaricati di annunciarlo. È anche un'iniziazione al mistero della Chiesa, che permette a un numero crescente di uomini e donne di riflettere su ciò che significano la partecipazione, la comunione e la missione oggi. Queste esperienze concrete di lettura delle Scritture e di discernimento dei segni dei tempi permettono a queste persone, comprese le più vulnerabili, di misurare ciò che implica concretamente la missione della Chiesa, come dice il contributo della Conferenza episcopale canadese: «L'esperienza "sinodale" in atto ha ridestatò nei fedeli laici l'idea, e il desiderio, di coinvolgersi nella vita della Chiesa, nel suo impegno nel mondo contemporaneo e nella sua azione pastorale sul campo».²⁹

Oltre a questa iniziazione, l'esperienza democratica delle nostre società sta segnando la nostra comprensione della sinodalità, con il rischio di rinnovare il dibattito degli anni Settanta, che Giuseppe Alberigo nota essere stato «purtroppo prevalentemente ideologico».³⁰ Tuttavia, la storia mostra

²⁸ SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, «Allarga lo spazio della tua tenda» (*Is 54,2*). *Documento di lavoro per la tappa continentale*, 11.

²⁹ *Ivi*, 15.

³⁰ G. ALBERIGO, *Ecclésiologie et démocratie. Convergences et divergences*, in *Concilium* 243 (1992), 23.

la circolazione permanente tra funzionamento politico e rappresentazioni ecclesiologiche, come mostra Giuseppe Alberigo, a partire dalla liturgia:

La liturgia, in quanto atto che caratterizza il Popolo di Dio, è un atto di molti, che per sua natura richiede di essere strutturato come un impegno attivo di tutti (*actuosa participatio*, secondo il Vaticano II), se necessario con modalità diverse e complementari. Ogni volta che si tralascia questo requisito costitutivo, è la Chiesa stessa che viene sfigurata; l'atto liturgico diventa sclerotico, perdendo la sua chiarezza come testimonianza di comunione con il Padre della comunità ecclesiale e dei credenti tra di loro e quindi potenzialmente con tutta l'umanità. L'esclusione del popolo dei fedeli dalla creatività delle celebrazioni, come talvolta è avvenuto in nome della «purezza» e della «regularità» dei riti, imponendo un culto uniforme dall'alto, ha avuto l'effetto di emarginare la pietà popolare, ma anche di svuotare la liturgia dando luogo a una divisione tra «rito» ufficiale e «devozioni popolari». In diversi periodi storici, le confraternite e i movimenti sono stati spesso la reazione a questa «espropriazione» del popolo fedele.³¹

Il carattere battesimalle della liturgia, che il Vaticano II ha fortemente sottolineato, mostra l'importanza di questa esperienza matrice per cogliere l'originalità della Chiesa come mistero. La prima risorsa della vita sinodale si trova certamente nella vita liturgica e nel contatto che essa offre con la Parola di Dio. Questa vita liturgica è anche un correttivo a qualsiasi comprensione troppo politica della sinodalità, ricordandoci che è solo nell'iniziativa di Dio che la Chiesa trova la ragione del suo riunirsi.

Attraverso il rinnovamento dell'ascolto della Parola di Dio, attraverso l'appello a uscire verso le periferie e attraverso l'iniziazione al mistero della Chiesa, il processo sinodale in corso permette di misurare in modo nuovo l'importanza dell'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo nell'attuazione della cattolicità che la caratterizza. Rimanendo all'interno del paradigma ecumenico dell'evangelizzazione descritto da D. Bosch, noi scopriamo le conversioni necessarie per ogni evangelizzazione che tenga conto dell'opera dello Spirito Santo nei destinatari, e le riforme indispensabili per vivere meglio il mistero della Chiesa, chiamata da Dio solo a essere «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (*Lumen gentium* 1).

Luc Forestier
luc.forestier@oratoire.org

³¹ *Ivi*, 27.

Sommario

Il pontificato di papa Francesco ha visto la Chiesa cattolica varcare una soglia nella sua ricezione del Vaticano II, consentendo un nuovo dispiegamento della sinodalità come condizione per qualsiasi annuncio del vangelo a un mondo in piena trasformazione. Si tratta di un nuovo paradigma di evangelizzazione? Il modello proposto da David Bosch mostra che in realtà siamo ancora all'interno del paradigma ecumenico della missione. D'altra parte, la sinodalità permette di dispiegare la cattolicità della Chiesa, comprendendo il significato odierno della «legge di ogni evangelizzazione» (*Gaudium et spes*, n. 44). Quando diventiamo più consapevoli dell'aiuto che la Chiesa riceve dal mondo, comprendiamo la portata dell'apprendimento e della riforma necessari per testimoniare la novità del vangelo oggi.

Summary. Synodality: A New Catholic Way for the Proclamation of the Gospel?

The Catholic church has crossed a threshold in its reception of Vatican II during the pontificate of Pope Francis, by allowing a new deployment of synodality as a condition for any proclamation of the Gospel to a world in transformation. Is this a new paradigm for evangelisation?

*The model proposed by David Bosch shows that we are still within the ecumenical paradigm of mission. Yet, synodality makes it possible to unfold the catholicity of the church, by understanding the meaning for today of the "law of every evangelisation" (*Gaudium et spes* 44). As we become more aware of the help the church receives from the world, we understand the extent of the learning and reform needed to witness to the newness of the Gospel today.*