

# Le norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa e l'evangelizzazione dei non credenti all'inizio del terzo millennio<sup>1</sup>

Libero Gerosa

Facoltà di Teologia (Lugano)

Non solo i suoi innumerevoli viaggi apostolici e le sue 14 encicliche<sup>2</sup>, ma anche il fatto di aver promulgato due codici di diritto canonico, il primo nel 1983 e il secondo nel 1990, documenta ampiamente come Papa Giovanni Paolo II abbia posto delle basi solide al compito missionario che la Chiesa deve assumere e svolgere nel terzo millennio appena iniziato.

Già il fatto in sé, ossia che all'inizio del terzo millennio la Chiesa Cattolica possieda due diversi codici di diritto canonico, mostra chiaramente che, da una parte la sua bimillenaria attività missionaria ha fatto sì che oggi in essa si trovi realizzato il principio del pluralismo giuridico e che, dall'altra, il suo *ius universale* o *communis* non possa essere automaticamente identificato con uno dei suoi due codici, vale a dire con quello della Chiesa Cattolica latina. Vi potrebbero infatti essere anche in futuro delle nuove concretizzazioni, rispondenti al principio conciliare della molteplicità nell'unità. In ogni caso, i due codici oggi in vigore non possono più essere visti *tout court* come il diritto universale della Chiesa Cattolica, ma come leggi quadro dei due grandi rami delle tradizioni canoniche.

Va inoltre rilevato fin da subito che l'ordine sistematico di ambedue i codici di diritto canonico è molto diverso da quello del *Codex Iuris Canonici* del 1917, la cui sistematica era ancora strettamente legata alla classica tripartizione *Personae-res-actiones* ed era quindi poco adatta ad esprimere la correlazione tra la legislazione

<sup>1</sup> Il presente contributo costituisce la conferenza tenuta il 19 marzo 2004 al Convegno di Assisi su "La partecipazione dei movimenti e delle nuove comunità alla missione della Chiesa".

<sup>2</sup> Per una rapida ed autorevole panoramica che metta in rilievo i temi centrali di queste encicliche cfr. J. RATZINGER, *Le 14 encicliche di Giovanni Paolo II*, in Rivista Internazionale di Teologia e Cultura. Communio 190/191 (2003) 8-16.



canonica e il mistero della Chiesa<sup>3</sup>. Il legislatore ecclesiastico si è quindi giustamente deciso per un'altra soluzione, che corrisponde piuttosto all'indirizzo metodologico indicato dal Concilio Vaticano II. In prospettiva sistematica Parola e Sacramento appaiono infatti nei libri centrali del CIC (II-III-IV) come gli elementi portanti dell'intera struttura giuridica della Chiesa<sup>4</sup>, mentre il CCEO suddivide la materia non in libri, ma in titoli, per ricollegarsi così alla tradizione delle antiche raccolte del diritto ecclesiastico orientale, di origine sostanzialmente conciliare<sup>5</sup>.

Infine si deve sottolineare che anche in una prospettiva contenutistico-fattuale ambedue i codici di diritto canonico presentano non poche novità rispetto ai contenuti normativi del CIC del 1917. In particolare il CIC del 1983 contiene due novità tanto importanti da giustificare la sua redazione e promulgazione, almeno in parte e *post factum*, contro le resistenze di coloro che, durante il lavoro di riforma, sostenevano l'idea che anche la Chiesa doveva decidersi a operare una "decodificazione" delle proprie leggi<sup>6</sup>. La prima innovazione consiste nel fatto che la nuova codificazione delle leggi canoniche non è più prevalentemente guidata dalla preoccupazione di formulare in maniera sistematica e "razionale" le norme canoniche, ma dall'intenzione di svilupparle corrispondentemente ai loro nessi con i contenuti della fede. Il principio della certezza teologica ha dunque almeno in parte prevalso su quello della certezza giuridica. La seconda innovazione è data dal fatto che il soggetto principale dell'intera struttura giuridica della Chiesa non è più il chierico, bensì il *Christifidelis*, ossia il fedele; è questa la figura giuridica primaria, che sta alla base di quella dei laici, dei chierici e dei religiosi. Ambedue le innovazioni costituiscono anche dei principi fondamentali della dottrina postconciliare sull'interpretazione ed applicazione delle leggi canoniche<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> Questa tripartizione della materia venne introdotta nel diritto canonico da Paolo Lancellotti (1522-1590), un erudito giurista di Perugia, che aveva concepito l'impianto sistematico del suo compendio di diritto canonico (*De personis, de rebus, de iudiciis, de criminibus et poenis*) sulla base della codificazione dell'imperatore Giustiniano (527-564); cfr. G. MAY – A. EGLER, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986, 67-68.

<sup>4</sup> Per una approfondita valutazione dell'impianto sistematico del nuovo Codice, cfr. H. SCHMITZ, *De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti*, in *Periodica* 68 (1979) 171.200.

<sup>5</sup> Cfr. G. NEDUNGATT, Presentazione del CCEO, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 12, Bologna 1992, 889-903.

<sup>6</sup> Sui problemi che si posero a causa dell'avvio di una nuova codificazione delle leggi della Chiesa, cfr. E. CORECCO, *Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC*, in *Ib.*, *Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von L. GEROSA – L. MÜLLER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 85-108.

<sup>7</sup> A tale riguardo cfr. L. GEROSA, *L'interpretazione della legge nella Chiesa. Principi, paradigmi, prospettive*, Lugano 2001, soprattutto 99-138.



Il rinnovamento teologico intrapreso a opera del Concilio Vaticano II, che ha permesso di riscoprire sia il valore dell'unità come *Communio*, sia l'importanza e la ricchezza dei diversi riti<sup>8</sup>, emerge dunque anche nei contenuti normativi del CCEO. Nei manuali preconciliari di diritto canonico, il diritto delle Chiese cattoliche orientali veniva normalmente presentato come uno *ius speciale* o *personale*, quindi come un diritto relativo o derivato da quello latino, ragion per cui non gli si attribuiva la stessa importanza delle norme del CIC, che erano viste come il "diritto generale". Oggi invece, alla luce degli insegnamenti conciliari, al diritto canonico orientale è riconosciuta la stessa dignità. Ambedue – diritto canonico orientale e latino – costituiscono le parti di un tutto, come si rende evidente nell'immagine dei due polmoni, utilizzata da Giovanni Paolo II nell'atto di promulgazione del *Codex canonum ecclesiarum orientalium*<sup>9</sup>.

Tutto ciò ha delle conseguenze per l'interpretazione e l'applicazione del diritto canonico missionario in senso stretto? Inoltre, se è certamente possibile considerare tutto il diritto canonico come «missionario» in senso lato<sup>10</sup>, ossia al servizio della missione della Chiesa, cosa significa concretamente questa osservazione in ordine alla «cooperazione missionaria»<sup>11</sup> a cui tutti i vari soggetti ecclesiali, vecchi e nuovi, istituzionali e carismatici, sono chiamati?

## 1. Le norme codiciali sull'attività missionaria

Il nuovo slancio missionario, impresso dal Concilio Vaticano II a tutta la compagine ecclesiale, è percepibile fin da subito nella terminologia usata dal legislatore ecclesiastico per rielaborare e riordinare le norme giuridiche relative alla missione della Chiesa. Se già nella riforma della Curia Romana di Papa Paolo VI il dicastero preposto al coordinamento delle attività missionarie non è più designato con il termine ambiguo di *Propaganda Fide* ma con quello più appropriato di *Congregatio pro*

<sup>8</sup> Cfr. OE 2 e il commento di R. METZ, *Le nouveau code de droit canonique des églises orientales catholiques*, in *Revue de droit canonique* 42 (1992) 99-117, soprattutto 99-100.

<sup>9</sup> Cfr. la CA *Sacri canones* del 18 ottobre 1990, in AAS 82 (1990) 1030-1044, qui 1037.

<sup>10</sup> È la giusta osservazione di O. FUMAGALLI CARULLI, *Il governo universale della Chiesa e i diritti della persona*, Milano 2003, 289-304, qui 291.

<sup>11</sup> È l'appello centrale dell'Istruzione *Cooperatio missionalis*, pubblicata il 1° ottobre 1998 dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli con l'intento di dare un'attuazione pratica ai principi ribaditi dalla lettera enciclica di Giovanni Paolo II *Redemptoris missio*; il testo dell'enciclica si trova in AAS 83 (1991) 324-333 e quello dell'istruzione in AAS 91 (1999) 306-324.



*Gentium Evangelizatione*<sup>12</sup>, analogamente nel Codice per le Chiese Cattoliche orientali (CCEO) i canoni che disciplinano il diritto missionario in senso stretto (cann. 584-594) sono raccolti nel titolo XIV *De evangelizatione gentium*. Nel Codice per la Chiesa Cattolica latina (CIC) le norme canoniche sull'azione missionaria della Chiesa sono raggruppate nel secondo titolo *De actione Ecclesiae missionali* del libro III, secondo il seguente ordine sistematico: dopo un richiamo al carattere missionario di tutta la Chiesa (can. 781), vengono formulati i criteri per le diverse responsabilità nella realizzazione del mandato missionario (cann. 782-785 e can. 792) ed infine le diverse norme che regolano l'azione missionaria propriamente detta e le sue attività più specifiche (cann. 786-791).

Fin dal primo can. 781 di questa sezione risulta chiaro come il legislatore ecclesiastico del 1983 abbia pienamente recepito la lezione conciliare sia sulla Chiesa pellegrinante, cioè «missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (AG 2,1), sia sull'opera di evangelizzazione quale diritto-dovere primario di tutto il Popolo di Dio e di ogni suo singolo membro<sup>13</sup>. Dall'organizzazione sistematica della materia, e non solo dal can. 787 § 1, emerge pure la consapevolezza che la fonte sia dell'azione missionaria in genere, sia dell'azione missionaria propriamente detta, è la testimonianza della vita e della parola di uomini e donne rigenerati nelle loro umanità dal battesimo, con il quale sono incorporati nella Chiesa come *communio*<sup>14</sup>. L'insistenza del legislatore ecclesiastico sul «dialogo sincero con i non credenti in Cristo» (can. 787 § 1) e sull'ammissione al battesimo solo di coloro che l'hanno richiesto «liberamente» (can. 787 § 2), dopo aver ricevuto l'annuncio evangelico, documenta pure ampiamente come le nuove norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa siano ben lontani dai contenuti normativi dei tre canoni che il CIC del 1917 dedicava all'argomento<sup>15</sup>, nonché integralmente informate dal principio conciliare della libertà religiosa.

Al centro di queste norme si trovano giustamente le disposizioni riguardanti l'a-

<sup>12</sup> A tale riguardo cfr. I. PÉREZ DE HEREDIA Y VALLE, *Die Römische Kurie*, in HdbkKR (Regensburg 1983), 281-295, qui 288; per i cambiamenti intervenuti con la CA *Pastor bonus* del 28 giugno 1988, cfr. H. SCHMITZ, *Die Römische Kurie*, in HdbkKR (Regensburg 1999), 364-385, qui 373.

<sup>13</sup> Cfr. soprattutto AG 11; 35 e 36.

<sup>14</sup> Cfr. LG 14 e AG 11,1.

<sup>15</sup> Nel CIC/1917 il can. 1349 è dedicato alle «missioni popolari», quale iniziativa pastorale parrocchiale; il can. 1350 contiene la riserva a favore della Santa Sede relativa all'organizzazione delle missioni vere e proprie; il can. 1351 afferma lapidariamente il principio *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*.



spetto più importante e delicato dell'azione missionaria propriamente detta, ossia l'incorporazione nella Chiesa di coloro che hanno liberamente accolto l'annuncio cristiano. A norma dei cann. 787-789 dopo il pre-catecumenato, consistente nel primo annuncio o *kerygma*, coloro che avranno manifestato la volontà di abbracciare la fede in Cristo vengono ammessi con una cerimonia liturgica al catecumenato. Questo periodo di impegnativa istruzione nella dottrina cristiana, di preparazione a ricevere i sacramenti e di vero e proprio tirocinio della vita cristiana è ordinato secondo statuti e regole emanati dalle Conferenze episcopali<sup>16</sup>.

Attorno a questo nucleo centrale il legislatore ecclesiastico formula anche alcune norme concernenti i missionari (can. 784) e i catechisti laici (can. 785), quali attori principali dell'azione missionaria propriamente detta (can. 786). Quest'ultima ha uno scopo preciso: «impiantare la Chiesa stessa in mezzo ai popoli e ai gruppi che ancora non credono in Cristo» (AG 6,3). La formula *plantatio Ecclesiae* del can. 786, da san Tommaso d'Aquino in poi ripresa in molti documenti pontifici sull'attività missionaria della Chiesa, da un lato descrive la responsabilità che di tale compito «ricade sulla Chiesa universale e sulle Chiese particolari»<sup>17</sup>, dall'altro rinvia a quel lungo e complesso processo di inserimento della Chiesa nelle culture di diversi popoli, denominato inculturazione. Questo processo non è un «puro adattamento esteriore», ma implica un'«intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture»<sup>18</sup>. Nel compiere questo lungo e lento cammino con i popoli, la Chiesa deve sostenere la sua azione missionaria anche con una specifica attività formativa nelle singole Chiese particolari, alle quali a norma del can. 791 spetta il compito di «promuovere le vocazioni missionarie», sia fra i chierici che fra i laici e i fedeli consacrati<sup>19</sup>.

A proposito del profilo giuridico di questi fedeli «missionari» in senso stretto, due sono i tratti fondamentali messi in luce dalle nuove norme codiciali. Innanzitutto, a norma del can. 784, non è «missionario» colui che lavora nella cosiddette terre di missione, bensì il fedele (chierico, laico o consacrato che sia!) che ha ricevuto il «mandato» di compiere un'opera missionaria da parte dell'autorità competente. In secondo luogo, a norma del can. 785, anche se laici questi fedeli svolgono la loro

<sup>16</sup> Su questo nucleo centrale delle norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa, cfr. O. STOFFEL, *Der missionarische Auftrag*, in HabkathKR (Regensburg 1983), 547-553, soprattutto 551-553.

<sup>17</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, in AAS 83 (1991) 249-340, n. 49.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 52; cfr. anche PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, in AAS 68 (1976) 17-22, n. 20.

<sup>19</sup> Cfr. Communicationes 15 (1983) 100 e il commento al can. 791 di H. MUSSINGHOFF, in MK, 791/1 e 791/2.



opera missionaria a tempo pieno e i loro compiti sono dei veri e propri ministeri che, nelle Chiese pienamente costituite, sono normalmente esercitati da chierici. Ora, in un'epoca in cui in molti paesi europei gli effetti della secolarizzazione si sono fatti devastanti e la necessità delle Chiese particolari di impegnarsi nell'opera missionaria di rievangelizzazione delle culture in cui viviamo si è fatta più marcata, è legittimo chiedersi se il contenuto normativo di questi canoni non sia da applicare anche al di fuori dei tradizionali territori di missione. Sono gli stessi Padri del Concilio Vaticano II a suggerirlo, quando con lucidità profetica in LG 33 affermano: «I laici sono soprattutto chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in quei luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo»<sup>20</sup>.

## 2. Diversi e nuovi significati pastorali del diritto missionario

Le conseguenze pastorali di una corretta applicazione del diritto commissionario codiciale a livello di tutte le Chiese particolari, segnatamente in quelle operanti in società totalmente secolarizzate, saranno diverse e più o meno feconde a seconda della maturità ecclesiale dei soggetti interessati, della loro disponibilità ad intraprendere un cammino di «conversione missionaria», che non si dà senza un'esperienza autentica di comunione. Ciò vale sia per le comunità istituzionali come le parrocchie, sia per quelle d'origine carismatica, come i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità.

Per quanto riguarda la parrocchia, basta ricordare quanto affermato dal cardinale Camillo Ruini nella sua prolusione iniziale della 52ª Assemblea generale della CEI, tenuta lunedì 17 novembre 2003 proprio ad Assisi: «In questa prospettiva la domanda cruciale – annota il Presidente della CEI – riguarda l'attitudine della parrocchia ad accogliere e attuare quella grande svolta che va sotto il nome di conversione missionaria della nostra pastorale, evitando di rimanere invece prigioniera di due tendenze, tra loro parzialmente contrastanti ma entrambe poco aperte alla missionarietà: quella di concepirsi come una comunità piuttosto autoreferenziale, nella quale ci si accontenta di trovarsi bene insieme, e quella di una stazione di servizio per l'amministrazione dei sacramenti, che continua a dare per scontata in coloro

<sup>20</sup> A tale riguardo cfr. anche il commento di S. BERLINGÒ, *I fedeli laici nella missione della Chiesa*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 839-854.



che li richiedono una fede non di rado assente»<sup>21</sup>. In altri termini ciò significa che all'interno dell'ecclesiologia di comunione evidenziata dal Concilio Vaticano II e recepita nei cann. 515-552 del CIC sulla parrocchia<sup>22</sup>, la comunità parrocchiale, in conformità all'evoluzione semantica del suo nome – derivante dal verbo greco *paroikéo* che nella letteratura cristiana assume il significato mistico di “abitare un luogo senza diritto di cittadinanza”, “essere pellegrini” – ritorni ad essere se stessa, ossia non primariamente una “circoscrizione” o un “distretto”, ma un soggetto di missione; tale peculiarità è altresì messa in evidenza dalla tesi storica – ormai comunemente accettata – secondo cui l'origine della parrocchia rurale, spesso organizzata secondo criteri patrimoniali, è da collocarsi nell'ampio processo di evangelizzazione delle campagne condotto a cavallo tra il IV e il V secolo, mentre quella della parrocchia urbana, spesso organizzata con criteri corporativi e personali, risale a un'epoca molto più tarda, ossia all'XI secolo<sup>23</sup>.

Per quanto riguarda i Movimenti Ecclesiali e le Nuove Comunità d'origine carismatica, nonché la loro collaborazione con le comunità istituzionali nell'azione missionaria, oltre a quanto detto al precedente Colloquio di Roma<sup>24</sup>, vale la pena in questa sede ricordare che proprio queste nuove aggregazioni ecclesiali costituiscono oggi una notevole forza di penetrazione missionaria della Chiesa in ambiti sociali e culturali del tutto secolarizzati o atei, dove non di rado si assiste a delle vere e proprie “conversioni”<sup>25</sup>, di fronte alla quali il fondatore (o la fondatrice) è più che legittimato a riprendere le parole di san Paolo: «vi ho generato in Cristo Gesù!» (1 Cor 4,15). Tuttavia la paternità o maternità di chi ha ricevuto un carisma, pur riflettendo in qualche modo la specialissima grazia della maternità di Maria esemplar-

<sup>21</sup> L'Osservatore Romano, lunedì-martedì 17-18 novembre 2003, 13.

<sup>22</sup> Per un'analisi di questi canoni alla luce dell'insegnamento conciliare sulla parrocchia, cfr. L. GEROSA, *Parrocchia*, in *Digesto*, vol. X Pubblico, Torino 1995, 688-692.

<sup>23</sup> Cfr. A. LONGHITANO, *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, in AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, 5-27 e in partic. 7, nota 2.

<sup>24</sup> Cfr. L. GEROSA, *Mouvements ecclésiaux et Église institutionnelle: concurrence ou co-essentialité?*, in *L'Église dans la mondialisation. L'apport des communautés nouvelles*, a cura di H. CATTA, Paris 2001, 107-149.

<sup>25</sup> Da tempo il Cardinale G. Danneels ha riconosciuto: «Sta di fatto che la maggior parte delle “conversioni” dei nostri giorni si registrano in questi movimenti, mentre le nostre strutture classiche sembrano relegate al ruolo di mantenimento e di servizio» (*Evangelizzare l'Europa secolarizzata*, in *Il Regno-Documenti* 30 [1985] 585). Prende atto dell'importanza di queste conversioni nella formazione dell'identità dei movimenti ecclesiali anche C. DAGENS, *Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement*, in NRT 106 (1984) 885-899.



mente costitutiva di ogni dono carismatico<sup>26</sup>, non si esaurisce nella generazione alla fede in Cristo. Normalmente, infatti, tale generazione ha più il carattere di una introduzione o accompagnamento verso la piena maturità della fede<sup>27</sup>. Questa maturità implica l'irrinunciabile esigenza di un continuo e fecondo scambio tra istituzione e carisma, che non lascia spazio ad una concezione di tale rapporto in termini di alternativa dialettica. Anzi, come afferma papa Giovanni Paolo II, se il sorgere del corpo ecclesiale come istituzione ha la sua radice nel dinamismo della grazia sacramentale, questa stessa complessa realtà sacramentale istituzionale «... trova però la sua forma espressiva, la sua modalità operativa, la sua concreta incidenza storica mediante i diversi carismi che caratterizzano un temperamento ed una storia personale [...] Un autentico movimento esiste perciò come un'anima alimentatrice dentro l'Istituzione. Non è una struttura alternativa ad essa. È invece sorgente di una presenza che continuamente ne rigenera l'autenticità esistenziale e storica»<sup>28</sup>.

Se entrambe le forme giuridiche di comunità eucaristica – quelle di tipo istituzionale, fissa e gerarchica della parrocchia, e quella di tipo variabile e d'origine carismatica, propria dei Movimenti ecclesiali e delle Nuove Comunità – non sono alternative l'una all'altra, allora il loro autentico impegno missionario non può che sfociare in diversi modelli di collaborazione pastorale, integrali o settoriali, a seconda della natura e delle finalità specifiche delle nuove aggregazioni ecclesiali.

Un caso particolare potrebbe essere costituito dal rinnovamento pastorale-missionario delle parrocchie prodotto dal Cammino Neocatecumenale, riconosciuto il 2 giugno 2002 dal Pontificio Consiglio per i laici appunto non come «Movimento ecclesiale» o «Nuova comunità», bensì semplicemente «come un itinerario di formazione cattolica, valida per la società e per i tempi moderni»<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> La grazia della maternità di Maria, essendo donata alla Vergine non primariamente per la salvezza personale ma per la salvezza del mondo intero, può essere considerata come il prototipo di ogni carisma e Maria stessa può essere definita come la "Urcharismaterin"; cfr. a questo preciso riguardo l'ampio ed interessante saggio di H. MUEHLEN, *Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias. Der Heilige Geist und Maria: Zur Struktur der charismatischen Grunderfahrung*, in *Catholica* 29 (1975) 145-163.

<sup>27</sup> San Paolo stesso è un esempio di questo tipo di paternità, quando afferma: «Figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi» (Gal 4,19). A tale proposito, cfr. J. M. LOZANO, *El fundador y su familia religiosa*, Madrid 1978, 81-83.

<sup>28</sup> GIOVANNI PAOLO II, Ai partecipanti ad un corso di Esercizi spirituali per sacerdoti promosso da Comunione e Liberazione (12 settembre 1985), in AAS 78 (1986) 254-257, qui 255 e 256.

<sup>29</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera *Ogniqualevolta*, in AAS 82 (1990) 1513-1515, qui 1515; per il testo del Decreto di approvazione *ad experimentum*, cfr. L'Osservatore Romano, 1-2 luglio 2002, 10. Un'analisi canonistica delle conseguenze pastorali di tale riconoscimento si trova in L. GEROSA, *Il riconoscimento del Cammino*



Di primo acchito si potrebbe semplicemente pensare che anche per il Cammino Neocatecumenale vale quanto già affermato a proposito dei problemi sollevati a livello parrocchiale dalla presenza attiva di nuove associazioni e movimenti ecclesiali, ossia che spesso la soluzione di tali problemi dipende unicamente dalla sensibilità e flessibilità pastorale di entrambe le parti nell'applicazione di alcuni criteri generali, come ad esempio quello della eucaristia domenicale<sup>30</sup>. Infatti, per lo meno nelle parrocchie di piccola o media grandezza, tale principio può essere ovunque salvaguardato attraverso disposizioni analoghe a quelle emanate dalla Conferenza dei Vescovi tedeschi: la celebrazione eucaristica domenicale dovrebbe di norma essere riservata a questo scopo, e di conseguenza le celebrazioni eucaristiche di movimenti o altre comunità dovrebbero di regola aver luogo nei giorni feriali<sup>31</sup>; tuttavia per il Cammino Neocatecumenale il discorso potrebbe essere ad un tempo più facile e più difficile.

Più facile perché il Cammino Neocatecumenale non è né un'associazione, né un movimento ecclesiale nato da un carisma originario, fonte di diritti e doveri per ogni membro della stessa aggregazione ecclesiale. Esso è un catecumenato post-battesimale e l'aggregazione in piccole comunità che esso inevitabilmente implica è paragonabile al gruppo dei catecumeni, implicato dal catecumenato vero e proprio, e dunque ad un'aggregazione non di tipo associativo, bensì scolastico, nel senso che anche gli alunni di una determinata scuola si trovano in un sistema di rapporti umanamente significativi, senza però essere necessariamente di natura giuridica.

Più difficile, per almeno due motivi. Innanzitutto, il Cammino Neocatecumenale – in quanto itinerario di riscoperta dell'iniziazione cristiana e di educazione alla fede avente come fonte e culmine l'Eucaristia – a differenza dei Movimenti ecclesiali «è attuato di norma nella parrocchia»<sup>32</sup>. Anzi, proprio come «processo di educazione permanente della fede», si propone quale possibile «via di rinnovamento della parrocchia»<sup>33</sup> ed inoltre in considerazione di specifiche esigenze formative e pastorali «la piccola comunità neocatecumenale, con l'autorizzazione del Vescovo diocesano, celebra l'Eucaristia domenicale, aperta anche ad altri fedeli, dopo i primi

---

*Neocatecumenale: una nuova chance pastorale per le Chiese particolari in Europa?*, in Nuova Umanità. Rivista bimestrale di cultura 25 (2003) 387-406.

<sup>30</sup> Tale principio è dedotto dai cann. 528 § 2 e 530, 7° del CIC.

<sup>31</sup> Cfr. DBK, *Richtlinien für Messfeiern kleiner Gruppen*, in *Nachkonziliare Dokumentation*, Bd. 31, Trier 1972, 54-64.

<sup>32</sup> STATUTO del Cammino Neocatecumenale, Art. 6 § 1; cfr. pure Art. 9, 3a.

<sup>33</sup> Cfr. *ibid.*, Art. 22 e Art. 23.



vespri»<sup>34</sup>. In secondo luogo, proprio la parrocchia è una comunità eucaristica di tipo istituzionale, o meglio la forma istituzionale, fissa e gerarchica, delle comunità eucaristiche di una Chiesa particolare. Sotto il profilo strettamente costituzionale ciò significa che la parrocchia è quella forma giuridica di *aggregatio fidelium* nata dalla specifica forza aggregante non di un carisma originario, ma dell'Eucaristia, celebrata in un dato luogo o in un dato ambiente socio-culturale. Ora, la concomitanza o meglio l'omogeneità della caratteristica di fondo delle due realtà può paradossalmente rendere più difficile, anziché semplificare, la strada della collaborazione sempre più stretta ed interagente. Infatti, il Cammino Neocatecumenale promuovendo «nuovi metodi e nuove strutture», capaci di evitare che le celebrazioni eucaristiche scadano nell'anonimato, provoca la parrocchia a riscoprire la propria identità missionaria, il suo essere una «comunità di comunità»<sup>35</sup>. E ciò non avviene senza cambiamenti, senza crisi di crescita. È comunque fuori di dubbio che l'inserimento del Cammino Neocatecumenale nella parrocchia quale innesto per il suo rinnovamento sarà tanto più fecondo quanto più tutti gli interessati, facendo propria la dinamica fondamentale della comunione e della missione, sapranno cogliere adeguatamente la realtà "parrocchia" in tutti i suoi elementi costitutivi e nel suo essere una «comunità organica»<sup>36</sup>, informata anche nei suoi aspetti giuridici dal principio conciliare della *communio*.

In particolare, i contenuti normativi del can. 517 § 2 del CIC potrebbero risultare davvero "provvidenziali" nel futuro per l'attuazione di questo rinnovamento delle parrocchie attraverso l'innesto del Cammino Neocatecumenale e la collaborazione missionaria con i Movimenti ecclesiali e le Nuove Comunità.

### 3. Il contributo di catechisti e altri fedeli laici al rinnovamento pastorale-missionario di una parrocchia

Riprendendo la *Propositio* 11 del Sinodo dei Vescovi sulla vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, in cui si sollecitava «un più deciso rinnovamento» delle parrocchie, nell'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* Giovanni Paolo II dopo aver definito «immane» il compito di rievangelizzazione a cui la Chiesa è

<sup>34</sup> *Ibid.*, Art. 13 § 3.

<sup>35</sup> GIOVANNI PAOLO II, EA *Ecclesia in America*, n. 41 (testo orig. in AAS 91 [1999] 737-815, qui 776). Cfr. anche STATUTO del Cammino Neocatecumenale, Art. 23 § 1.

<sup>36</sup> GIOVANNI PAOLO II, EA *Christifideles Laici*, n. 26.



chiamata afferma: «Molte parrocchie, sia in regioni urbanizzate sia in territorio missionario, non possono funzionare con pienezza effettiva per la mancanza di mezzi materiali o di uomini ordinati, o anche per l'eccessiva estensione geografica e per la speciale condizione di alcuni cristiani (come, per esempio, gli esuli e gli emigranti). Perché tutte queste parrocchie siano veramente comunità cristiane, le autorità locali devono favorire: a) *l'adattamento delle strutture parrocchiali* con la flessibilità ampia concessa dal Diritto Canonico, *soprattutto promuovendo la partecipazione dei laici alle responsabilità pastorali*; b) *le piccole comunità ecclesiali* di base, dette anche comunità vive, dove i fedeli possano comunicarsi a vicenda la Parola di Dio ed esprimersi nel servizio e nell'amore; queste comunità sono vere espressioni della comunione ecclesiale e *centri di evangelizzazione*, in comunione con i loro Pastori»<sup>37</sup>.

Sono dunque tre i fattori principali di un più deciso rinnovamento pastorale e missionario delle parrocchie: 1) l'adattamento delle strutture parrocchiali; 2) la promozione della partecipazione dei laici alle responsabilità pastorali; 3) la valorizzazione della forza missionaria ed evangelizzatrice delle piccole comunità. Le basi giuridiche di questo rinnovamento sono già fissate dalla normativa codiciale sulla parrocchia. Meno chiara ed efficace è la loro attuazione a livello pastorale, in particolare se si considerano le importanti novità normative introdotte dal can. 517, ossia la possibilità di affidare *in solidum* la cura pastorale di una o più parrocchie a diversi presbiteri e la possibilità di affidare la cura pastorale di una parrocchia ad un diacono o addirittura a un fedele laico, a condizione che sia designato un presbitero quale moderatore della stessa cura pastorale<sup>38</sup>.

Per un'applicazione pastoralmente chiara e missionariamente efficace di queste possibilità concesse dal legislatore ecclesiastico, occorre innanzitutto rendersi conto della loro diversità e non omogeneità, evidenziate dalle diverse clausole a cui è sottoposta la loro attuazione<sup>39</sup>. Mentre la possibilità di affidare una o più parrocchie *in*

<sup>37</sup> *Ibid.*, n. 26.

<sup>38</sup> Non a caso la letteratura canonistica in merito è sempre più copiosa e così pure l'elaborazione di nuovi modelli pastorali; cfr. ad esempio M. BOEHNEKE, *Pastoral in Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983*, Essen 1984; H. SCHMITZ, 'Gemeindeleitung' durch 'Nichtpfarrer-Priester' oder 'Nichtpriester-Pfarrer', in AfKR 161 (1992) 329-361; S. HAERING, *Die Ausübung pfarrlicher Hirten Sorge durch Diakone und Laien*, in AfKR 165 (1996) 353-372; P. STOCKMANN, *Ausserordentliche Gemeindeleitung*, Frankfurt 1999; K. HARTELT, *Von der Pfarrei zur Seelsorgeeinheit? Rahmenbedingungen und Zukunftsperspektiven aus kirchenrechtlicher Sicht*, in S. DEMEL - L. GEROSA - P. KRAEMER - L. MUELLER (Hg.), *Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Aemter*, Münster-Hamburg-London 2002, 243-248.

<sup>39</sup> A tale riguardo cfr. V. MURGANO, *I laici partecipi all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia: can.*



*solidum* a più presbiteri è subordinata alla condizione generica «quando le circostanze lo richiedono» (can. 517 § 1), la possibilità di affidare la cura pastorale di una parrocchia a un diacono, a una comunità o a un fedele laico è subordinata ad una condizione specifica, più precisa e restrittiva: «La scarsità di sacerdoti» (can. 517 § 2). Il carattere di eccezionalità di questa possibile soluzione è evidentemente più marcato nel caso di un fedele laico. Non a caso nel paragrafo che l'Esortazione apostolica *Christifideles Laici* dedica ai servizi o ministeri laicali, Giovanni Paolo II rivolge ai vescovi la seguente pressante esortazione: «È necessario allora, in primo luogo, che i pastori, nel *riconoscere* e nel *conferire* ai fedeli laici i vari ministeri, uffici e funzioni, abbiano la massima cura di istruirli sulla radice battesimale di questi compiti. È necessario poi che i pastori siano vigilanti perché si eviti un facile e abusivo ricorso a presunte "situazioni di emergenza" o di "necessaria supplenza", là dove obiettivamente non esistono o là dove è possibile ovviarvi con una programmazione pastorale più razionale»<sup>40</sup>.

La sottolineatura di questo carattere di eccezionalità è comunque da interpretare positivamente come una provocazione all'esercizio del *discernimento nella promozione dei ministeri laicali* in ordine al compito missionario e di rievangelizzazione di tutta la Chiesa. Lo conferma l'insistenza con cui Giovanni Paolo II, sempre in merito ai servizi laicali, usa a più riprese questa duplice modalità per promuovere gli stessi: *riconoscere* e *istituire*<sup>41</sup>. Dapprima ancora nell'Esortazione apostolica *Christifideles Laici*: «La missione salvifica della Chiesa nel mondo è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono *riconoscere* e *promuovere* i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio*» (ChL 23,1-2). E poi nella lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, dove il tono profetico e l'importanza data all'annuncio e alla catechesi si fanno ancora più incisivi: «È necessario... che la Chiesa del terzo millennio stimoli tutti i battezzati e cresimati a

517 § 2, in *I laici nella ministerialità della Chiesa*, a cura del Gruppo italiano docenti di diritto canonico, Milano 2000, 161-189, qui 172-173.

<sup>40</sup> GIOVANNI PAOLO II, EA *Christifideles Laici*, n. 23,8.

<sup>41</sup> Sull'importanza canonistica e pastorale dell'uso di questi verbi cfr. L. GEROSA, *Aemter und Charismen für den Gemeindeaufbau. Kirchenrechtliche Aspekte der liturgischen Laiendienste*, in IKZ Communio 31 (2002) 215-223.



prendere coscienza della propria attiva responsabilità nella vita ecclesiale. Accanto al ministero ordinato, altri ministeri, *istituiti o semplicemente riconosciuti*, possono fiorire a vantaggio di tutta la comunità, sostenendola nei suoi molteplici bisogni: dalla catechesi all'animazione liturgica, dall'educazione di giovani alle più varie espressioni della carità» (NMI 46,1).

Tutto ciò significa che non solo i laici con una formazione teologica accademica, ma anche quei fedeli laici che attraverso il dono di un *carisma* o in forza di *uno specifico itinerario formativo* sono diventati particolarmente «adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa» (LG 12,2) possono essere presi in considerazione dal Vescovo diocesano per l'affidamento, in via eccezionale e con mandato esplicito, della cura pastorale di una parrocchia. Anzi, in una prospettiva missionaria e di rievangelizzazione una simile scelta può addirittura essere particolarmente opportuna ed efficace, perché l'obbligo della testimonianza e dell'annuncio impegna maggiormente i laici proprio «in quelle situazioni in cui gli uomini non possono ascoltare l'Evangelo, né riconoscere Cristo se non per mezzo loro» (can. 225 § 1). Se nel passato ciò è stato ampiamente documentato dal ruolo, talvolta eroico, dei catechisti laici nelle cosiddette terre di missione<sup>42</sup>, non si vede per quale ragione ciò non possa essere altrettanto valido anche in futuro, soprattutto nelle regioni europee fortemente o talmente scristianizzate e per catechisti laici formati vuoi nel Cammino Neocatecumenale, vuoi nelle Nuove Comunità.

Infatti, non solo «al centro di tutto il percorso neocatecumenale vi è una sintesi tra predicazione kerigmatica, cambiamento della vita morale e liturgia», ma i *catechisti laici del Cammino Neocatecumenale* sono particolarmente adatti per un simile servizio per almeno tre ragioni fondamentali: 1) Tutta la loro formazione è incentrata sulla riscoperta del significato del Battesimo e quindi tesa a favorire la ripresa di ogni forma di vocazione cristiana ed in particolare quella presbiterale; 2) il loro itinerario formativo dura ben più di dieci anni ed è ritmato da molte verifiche della loro educazione alla fede e della loro disponibilità a svolgere gratuitamente ogni servizio ecclesiale; 3. In tutte le fasi del loro cammino formativo sono allenati ed abituati a lavorare in *équipe*<sup>43</sup>. Inoltre, lo stesso «Neocatecumenato è guidato, in

<sup>42</sup> Cfr. AG 17 e il commento di V. MURGANO, *I laici partecipi all'esercizio della cura pastorale di una parrocchia*, 177.

<sup>43</sup> Cfr. STATUTO del Cammino Neocatecumenale, Art. 8 § 3 e Art. 21 (Riscoperta del Battesimo); Art. 29 (Formazione dei catechisti); Art. 4 § 1 (Gratuità dei servizi ecclesiali); Art. 17 § 3, Art. 28 e Art. 31 (Abitudine al lavoro in *équipe* e alla collaborazione con il parroco).



comunione con il parroco e sotto la sua responsabilità pastorale, da un'équipe di catechisti»<sup>44</sup>. L'implicito obbligo stabilito dal can. 517 § 2, ossia la disponibilità del fedele laico ("catechista") incaricato della cura pastorale di una parrocchia di ricercare costantemente la collaborazione e la comunione con il presbitero che, munito dei poteri e delle facoltà di parroco, dirige la cura pastorale di questa stessa parrocchia è dunque anche statutariamente garantito. Dato poi che i dettagli di tale collaborazione sono lasciati al diritto particolare, è più che mai opportuno – sia che si tratti di un catechista formato nel Cammino Neocatecumenale, sia che si tratti di un consacrato di una nuova Comunità – fissare per iscritto mansioni, diritti e obblighi del fedele "incaricato" nel decreto vescovile di nomina. Anzi, a livello delle mansioni, che vanno dal servizio della Parola a quello liturgico, dal servizio caritativo ad alcuni compiti amministrativi, oltre alla normativa codiciale e particolare è necessario rispettare il principio che le stesse non possono essere conferite in cumulo, onde evitare l'insorgere di possibili confusioni fra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, nonché favorire la consapevolezza che la parrocchia è «una comunità organica», ossia una comunità al cui costituirsi concorrono diversi ministeri e servizi<sup>45</sup>.

Il «mandato vescovile», contenuto in questo decreto, analogamente a quanto avviene per altri ministeri laicali<sup>46</sup>, non viene concesso mediante l'ufficio ma direttamente alla persona<sup>47</sup>, il fedele prescelto in base a criteri legati alla sua preparazione o al suo essere investito di un particolare carisma. Il catechista del Cammino Neocatecumenale o il fedele (laico o consacrato) di una Nuova Comunità che riceve il mandato vescovile della cura pastorale di una parrocchia non può esercitarlo oltre i limiti fissati dal mandato stesso, che sempre e in qualunque momento può essere revocato dall'autorità ecclesiastica competente. Con l'istituto canonico del mandato vescovile è dunque possibile sia favorire un effettivo discernimento circa la soluzione pastorale scelta, sia disciplinarne il retto esercizio al servizio del bene di tutta la comunità e della crescita della comunione ecclesiale. Inoltre, vista l'eccezionalità della soluzione pastorale causata «dalla scarsità di sacerdoti», il decreto vescovile dovrebbe fissare la durata del mandato per un tale affidamento, a tutela di tutti i

<sup>44</sup> *Ibid.*, Art. 8 § 4. Sulla formazione dei catechisti e sulle modalità di esercizio della loro funzione in costante collaborazione con il parroco, cfr. Art. 29 e Art. 28 dello Statuto.

<sup>45</sup> A tale riguardo cfr. GIOVANNI PAOLO II, EA *Christifideles Laici*, n. 26,2 e SC 42.

<sup>46</sup> A tale riguardo cfr. L. GEROSA, *Il laico: "ministro" di guarigione? Aspetti canonistici*, in RTLu 6 (2001) 475-491, qui 490.

<sup>47</sup> Cfr. can. 131 § 1 del CIC.



soggetti implicati e non da ultimo per verificare concretamente alla scadenza del mandato la bontà della scelta pastorale e missionaria. In questa verifica il Vescovo diocesano deve prestare particolare attenzione anche al fatto che, per il bene di tutta la Chiesa, non sia snaturata la specificità dell'esperienza originaria e dell'itinerario formativo seguiti dal fedele incaricato di un dato ministero. Ciò mette in questione anche il metodo pedagogico-didattico delle istituzioni preposte alla formazione accademica, spirituale ed umana dei nuovi evangelizzatori.

#### 4. L'unità fra sapere ed esperienza nella formazione dei nuovi missionari

La riflessione sulla formazione dei fedeli (chierici, consacrati, laici) alla missione va collocata all'interno del nuovo orizzonte ecclesiologico aperto dal Concilio Vaticano II alla Teologia dei carismi e dei ministeri con la sua stupenda lezione sulla funzione ecclesiale del sacerdozio comune, in mutua correlazione con quello ministeriale, nell'edificazione della Chiesa come *communio*<sup>48</sup>. In questo modo diventerà sempre più chiara non solo «l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati»<sup>49</sup>, ma anche il fatto che questo comune obbligo di rendere «ovunque testimonianza di Cristo» implica un instancabile impegno a superare quel divorzio fra fede e vita, denunciato nel 1975 da Papa Paolo VI quale «dramma della nostra epoca»<sup>50</sup>; ciò può avvenire – secondo Papa Giovanni Paolo II – solo recuperando una sintesi profonda ed autentica tra fede e cultura: «Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»<sup>51</sup>.

Nel contesto attuale questo richiamo del Papa al nesso intrinseco fra fede e cultura, fra esperienza di fede e sapere teologico non è di immediata comprensione, perché da una parte il solo parlare di sapere, dottrina, ortodossia rischia di essere

<sup>48</sup> Cfr. i paragrafi “La comune origine cristologica del sacerdozio comune e ministeriale” e “La dimensione pneumatologica del sacerdozio cristiano” in L. GEROSA, *Carisma e diritto nella Chiesa*, Milano 1989, 127-155.

<sup>49</sup> GIOVANNI PAOLO II, *EA Christifideles Laici*, n. 23.

<sup>50</sup> PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 20. Il testo dell'esortazione apostolica si trova in AAS 68 (1976) 5-76.

<sup>51</sup> GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del Movimento ecclesiale di impegno culturale, in *L'Osservatore Romano*, 17 gennaio 1982, 4.



inteso come espressione di un animo angusto, rigido, potenzialmente intollerante<sup>52</sup>; dall'altra nel periodo post-conciliare proprio il sapere teologico si è così esasperatamente parcellizzato che nella stragrande maggioranza dei fedeli è diventato quasi impossibile recuperare sia l'unità organica del cosiddetto *intellectus fidei* della fede cristiana, sia il rapporto di reciprocità fra Vangelo e cultura<sup>53</sup>. Eppure se da un lato «non esiste una prassi semplicemente giusta, a prescindere da una conoscenza di ciò che è giusto», perché «la volontà senza conoscenza è cieca», dall'altro lato «la verità è concreta»<sup>54</sup>. Tra fede e vita c'è dunque una stretta relazione di reciprocità. Come è stato giustamente ed autorevolmente affermato: «Nella fede cristiana conoscenza e vita, verità ed esistenza sono intrinsecamente connesse. La verità donata nella rivelazione di Dio sorpassa evidentemente la capacità di conoscenza dell'uomo, ma non si oppone alla ragione umana. Essa piuttosto la penetra, la eleva e fa appello alla responsabilità di ciascuno (cfr. 1 Pt 3,15) ...»<sup>55</sup>.

Questa duplice convinzione, che fede e ragione non si oppongono e che sapere teologico ed esperienza di fede sono intrinsecamente legati l'uno all'altra, ha guidato l'iniziativa coraggiosa e lungimirante del Vescovo Eugenio Corecco, quando dodici anni or sono ha fondato la Facoltà di Teologia di Lugano (FTL) e ha pure ispirato e sorretto l'iniziativa – sostenuta dal Vescovo Giuseppe Torti e dalle autorità pubbliche – di trasferirla durante l'anno accademico 2001-2002 nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana (USI), garantendone integralmente l'autonomia giuridica, finanziaria ed accademica. Anche se c'è ancora molto da fare per sviluppare concretamente un nuovo modello di Università, tuttavia con questo trasferimento «un primo importante passo nella giusta direzione è stato compiuto: la realizzazione di un solo Campus universitario su cui agiscono ed interagiscono soggetti accademici distinti, autonomi e pronti a dialogare e collaborare per la crescita non solo del Paese in cui si trova, ma anche e soprattutto delle scienze e della sapienza o ricerca della verità in quanto tale»<sup>56</sup>.

Le caratteristiche specifiche e fondamentali del cammino di questa facoltà,

<sup>52</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, in *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*. *Communio* 183-184 (2002) 131-146, qui 131-132.

<sup>53</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 41-51.

<sup>54</sup> J. RATZINGER, *Eucaristia, comunione e solidarietà*, 132.

<sup>55</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum Veritatis*, in AAS 82 (1990) 1550-1570, qui 1550.

<sup>56</sup> Z. GROCHOLEWSKI, *La Facoltà di Teologia nel Campus dell'Università della Svizzera Italiana: una presenza autonoma al servizio del dialogo scientifico e culturale*, in *RTLu* VII (2/2002) 181-189, qui 186-187.



«importante e di grande interesse anche per la Chiesa Cattolica»<sup>57</sup>, sono state recentemente messe in luce dalle “Giornate delle porte aperte” e dal film del regista Manuel de Teffé: la FTL è un luogo di formazione dei nuovi evangelizzatori, dei nuovi missionari<sup>58</sup>. Infatti, fin dall’inizio non solo il dialogo ecumenico e l’apertura alle Chiese dell’Est sono stati profili forti della FTL, ma anche e soprattutto la particolare attenzione al recupero dell’unità nell’intelligenza della fede, secondo un registro teologico nuovo, quello dettato dalla pluralità di carismi e itinerari spirituali, presupposta da ogni esperienza autentica di comunione ecclesiale. Anzi, forse proprio quest’ultima caratteristica ha permesso alla FTL di segnare – anche a livello statistico, perlomeno negli ultimi tre anni<sup>59</sup> – una presenza per alcuni versi contro corrente nell’insieme delle facoltà teologiche nord-europee, in gran parte per lo più scettiche di fronte alle nuove aggregazioni ecclesiali ed in particolare alle nuove forme di vita consacrata<sup>60</sup>.

In che cosa consiste questo registro teologico nuovo grazie al quale è possibile recuperare in modo convincente l’unità nell’intelligenza della fede cristiana e formare nuovi missionari?

In una duplice convinzione di fede: innanzitutto nella convinzione che il recupero dell’unità del cosiddetto *intellectus fidei* a livello esistenziale e didattico non si dà senza il recupero simultaneo dell’unità fra fede e vita; in secondo luogo che questo reciproco legame organico fra unità nell’intelligenza della fede e la vita spirituale è messo in luce – sempre a livello esistenziale ed ecclesiale – da una sinfonia comunionale di doni e carismi. Sia al primo livello che al secondo l’unità è opera dello stesso soggetto: lo Spirito Santo. Infatti, come insegna il Catechismo della Chiesa Cattolica (= CCC), se «le parole divine crescono insieme con chi legge»<sup>61</sup> e questa crescita nell’intelligenza della fede è frutto della «assistenza dello Spirito Santo» (CCC 94), ciò è dovuto al fatto che «tra i dogmi e la nostra vita spirituale c’è un legame organico» (CCC 89) e questo legame è un riflesso del *nexus misteriorum* edifica-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>58</sup> A tale riguardo cfr. *Saluti e rassegna stampa* pubblicati nella quarta sezione “Dibattiti” della Rivista Teologica di Lugano: RTLu VII (2/2002) 265-288.

<sup>59</sup> I dati statistici dell’ultimo quadriennio sono pubblicati e commentati in RTLu VII (3/2002) 508-509.

<sup>60</sup> Nella FTL accanto ai seminaristi dei Seminari diocesani San Carlo e Redemptoris Mater sono presenti ed attivi membri di diverse nuove comunità d’origine carismatica (Fraternità francescana di Betania, Comunità delle Beatitudini, Comunità Cattolica Shalom, Palavra Viva, ecc.) e movimenti ecclesiali.

<sup>61</sup> «Divina eloquia cum legente crescunt» (SAN GREGORIO MAGNO, *Homilia in Ezechielem* 1,7,8: PCL, 834D, in CCC 94).



to e testimoniato in modo sempre nuovo dallo Spirito Santo «che conserva e fa progredire nell'unità della fede tutto il gregge di Cristo» (LG 25,3). In altri termini, come ricorda ancora il Catechismo della Chiesa Cattolica, «ciò che è opera dello Spirito Santo, non viene pienamente compreso se non sotto l'azione dello Spirito Santo»<sup>62</sup>, e ciò significa anche all'interno di un contesto ermeneutico adeguato, quello della comunione ecclesiale, essendo quest'ultima in tutte le sue svariate forme istituzionali e carismatiche l'opera specifica o *opus proprium* dello Spirito Santo<sup>63</sup>.

Alla FTL il nesso organico fra unità dell'*intellectus fidei* e della *communio*, tra verità di fede e vita ecclesiale, tra sapere teologico e formazione spirituale non solo non è disatteso nell'insegnamento e nella ricerca, ma si documenta sensibilmente attraverso un'intensità di rapporti di collaborazione, di rispetto delle reciproche autonomie e di amicizia davvero straordinaria. Al crearsi e al permanere di questa atmosfera, di questo contesto ermeneutico indispensabile per un lavoro scientifico serio, non è estraneo il fatto che nella FTL convergano seminaristi, membri di istituti di vita consacrata, preti e laici di diversa estrazione culturale e soprattutto ecclesiale. La FTL non è né un seminario, né una facoltà di un ordine religioso o di un movimento ecclesiale, bensì un luogo di insegnamento e di studio, di incontro e di dialogo per uomini e donne che hanno la loro "dimora spirituale" altrove, ma in comunicazione costante con questa palestra accademica per una comune ed appassionata ricerca della verità. In questo luogo, all'inizio del terzo millennio come già nel Medioevo, questa ricerca e questa riscoperta dell'unità intrinseca della Teologia non si dà al di fuori di una *pluralità di approcci metodologici*. Ciò che Jean Leclercq affermava nel suo bellissimo libro *L'amour des lettres et le désir de Dieu* (1957) a proposito dei due metodi principali della teologia medievale: «Le differenze tra monaci e scolastici appartengono meno all'ambito dottrinale che a quello della psicologia. Sono la conseguenza di due stati di vita diversi, entrambi legittimi nella Chiesa», dovrebbe renderci attenti al fatto che anche oggi è necessario e possibile ricercare e trovare una certa complementarità fra approcci metodologici diversi, sostenuti ed alimentati da percorsi spirituali ed itinerari educativi diversi. A condizione però che si sappia sempre coniugare la comunione ecclesiale con la pluralità, l'unità dell'obbedienza alla Verità con la libertà dell'atto di fede.

<sup>62</sup> ORIGENE, *Homiliae in Exodum*, 4,5; CCC 137.

<sup>63</sup> Sull'argomento cfr. J. RATZINGER, *Der Heilige Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223-238.



Se è vero, come ci insegna tutta la storia della teologia, che fra ricerca intellettuale ed esperienza di vita spirituale, tra speculazione e devozione, fra *scrutatio* e *admiratio*, tra “università” e “chiostro”, ci sono profondi legami di reciprocità organica, è altrettanto vero che questi legami diventano proficui per la crescita dell’uno e dell’altra, del sapere e dell’esperienza, attraverso la libertà. Non solo la Sacra Scrittura non ha mai separato la verità dalla libertà: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli, conoscerete la verità e la verità vi farà liberi» (Gv 8,31-32), ma anche la Tradizione e la vita dei missionari santi non hanno mai separato la conoscenza dall’amore<sup>64</sup>.

In altri termini, alla FTL come in altre facoltà o università la risposta alla domanda circa l’unità intrinseca della teologia, ricercata attraverso una pluralità legittima di approcci metodologici ed itinerari spirituali, presuppone un quadro comune di riferimento, un consenso sicuro su alcune categorie di fondo, senza il quale diventa difficile capirsi. Alla FTL due sono i *nomina* o comuni denominatori che accompagnano e sostengono il faticoso lavoro dei suoi docenti e studenti: il *dialogo* e l’*amicizia*.

La ricerca della verità è per sua natura un procedimento dialogico, perché «La teologia come scienza postula sempre – come afferma giustamente il Cardinale Joseph Ratzinger – un nuovo inizio nel pensare, che non è prodotto dalla nostra propria riflessione, ma dall’incontro con una Parola che ci precede»<sup>65</sup>. Proprio per questa ragione anche l’esperienza di un’amicizia vera non è qualcosa di semplicemente aggiuntivo rispetto alla teologia cristiana, perché questa è per sua natura ecclesiale, comunionale e perciò «Appetendo alla Grazia attraverso il desiderio, attivando con la comunione la sua intrinseca bontà, significa – occorre sottolinearlo – non fare qualche cosa di suppletivo, di aggiuntivo alla teologia, ma corrispondere adeguatamente e coerentemente alla sua identità di verità desiderabile»<sup>66</sup>.

L’efficacia di questi due strumenti di lavoro teologico, il dialogo e l’amicizia, è costantemente alimentata alla FTL dalla consapevolezza che per accordare la grammatica del sapere teologico con il lessico della vita spirituale occorre “comunicarsi” o alimentarsi alla comune mensa eucaristica, perché «nella liturgia lo Spirito Santo è il pedagogo della fede del Popolo di Dio» (CCC 1091).

<sup>64</sup> «L’amore stesso è conoscenza», amava affermare san Gregorio Magno, cfr. L. GEROSA, *Introduzione alla tavola rotonda “Teologia e amicizia”*, in *Sapere teologico ed esperienza di fede*, Atti del Convegno internazionale di AMATECA (Lugano, 10-11 settembre 2001), a cura di A. TOMBOLINI, Lugano 2002, 10-12.

<sup>65</sup> J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 51.

<sup>66</sup> I. BIFFI, *Grazia, Ragione e Contemplazione*, Milano 2000, 74.



Tutto questo è sintetizzato simbolicamente nel fatto che la FTL ha statutariamente due patroni, entrambi dottori della Chiesa: san Tommaso d'Aquino e santa Teresa di Lisieux, quasi a voler richiamare costantemente docenti e studenti tutti al fatto che non c'è ricerca autentica della verità senza amore alla verità, conoscenza effettiva della verità senza esperienza concreta della verità. Nel suo commento al Cantico dei Cantici, una vera e propria *summa* della teologia monastica<sup>67</sup>, san Bernardo di Chiaravalle afferma: «Mi pare che la vostra esperienza vi insegni nel vostro foro interno, quello che io vi annuncio all'esterno». Anche alla FTL *l'annuncio esterno o insegnamento accademico* rimane praticamente quasi inefficace se non è accompagnato, o perlomeno non risveglia *l'esperienza interiore o spiritualità originaria* di ogni studente, propria della comunità carismatica ispiratrice o appartenenza ecclesiale da cui proviene e che funziona da evidenziatore esistenziale dell'*unità* iscritta intrinsecamente *nell'intelligenza della fede*, fonte di missionarietà autentica.

---

<sup>67</sup> È il giudizio di A. CHIAPPINI, *Sapere teologico ed esperienza di fede: Bernardo di Chiaravalle e Gioacchino da Fiore*, in Atti del Convegno internazionale di AMATECA, cit., 95-107, qui 97.