

## LA COMUNIONE ECCLESIALE PER UN NUOVO UMANESIMO

È evidente, nel titolo assegnato al mio intervento, un richiamo al tema del prossimo Convegno Ecclesiale Nazionale, convocato a Firenze per il prossimo novembre 2015. «Nuovo umanesimo» sembrerà un'espressione nuova, eppure nel nostro linguaggio ecclesiale ha almeno cinquant'anni. Compare, infatti, nella costituzione conciliare *Gaudium et Spes* laddove si tratta delle linee emergenti nella cultura contemporanea<sup>1</sup>. In quel contesto, dopo avere rilevato che l'uomo moderno diventa sempre più consapevole di essere forgiatore di cultura, si rileva di essere «testimoni della nascita d'un *nuovo umanesimo*, in cui l'uomo si definisce anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia» (n. 55).

Per «umanesimo» qui s'intende il modo in cui l'uomo, in un dato momento storico e in determinato ambiente culturale, fa l'esperienza della propria esistenza umana e di quella degli altri uomini; come la valorizza e la esprime coi propri comportamenti, nelle sue istituzioni ed espressioni. Facciamo qualche esempio: la definizione aristotelica di uomo come *animal politicum* rimanda al modello di uomo concepito nel mondo greco, ossia quello di libero cittadino nello Stato. Nel Medioevo cristiano in genere l'uomo sarà considerato in base al suo orientamento verso Dio<sup>2</sup> e di ciò ne è altissima espressione artistica la *Divina Commedia* di Dante Alighieri<sup>3</sup>. Con Cartesio e con Pascal lo sguardo dell'uomo muterà, rivolgendosi verso se stesso: *res cogitans* (Cartesio), *roseau pensant* (Pascal). Nell'esistenzialismo l'accento sarà posto sulla libertà, che da senso alla vita e che, per quanto storicamente situata, non è legata a una situazione.

Lo sguardo del Concilio è diverso: nel *nuovo umanesimo* l'uomo è definito anzitutto per la sua *responsabilità* verso i suoi fratelli e verso la storia. Sarà, dunque, questo il mio punto di partenza: la *responsabilità*. Mi ci soffermo per arrivare a metterne il luce la valenza ecclesiologica e rimanere così nella prospettiva che mi compete.

### *La responsabilità: valore antropologico ed ecclesiologico*

Con la *responsabilità* siamo di fronte ad una categoria che nell'ultimo secolo ha assunto, soprattutto in filosofia morale, un grande rilievo. L'etica stessa, dice ad esempio E. Levinas, è responsabilità e la responsabilità verso l'altro è la condizione

---

<sup>1</sup> Siamo ovviamente nella metà degli anni '60 del secolo trascorso. La Costituzione fu approvata e promulgata il 7 dicembre 1965,

<sup>2</sup> Sul nostro *desiderium naturale videndi Deum* cfr l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino in *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 8 e nella *Contra Gentiles*, III, cc. 25, 50.

<sup>3</sup> Nella prima terzina della sua opera si richiama alla situazione generale di smarrimento dell'umanità («Nel mezzo del cammin di nostra vita»); l'ultima terzina a sua volta ci mostra un uomo – lo stesso Dante, che in principio era in una «selva oscura» - oramai arrivato alla meta della visione di Dio, definito come «L'amor che muove il sole e l'altre stelle»: ciò che muove l'uomo del Medioevo è il desiderio di conoscere Dio!

imprescindibile per la moralità di qualsivoglia azione. Di più. A suo giudizio, la possibilità che ogni essere umano ha di definire l'identità del proprio io è legata non solo alla relazione con l'altro<sup>4</sup>, ma proprio all'assunzione da parte dell'io di una responsabilità etica verso di lui<sup>5</sup>.

Sarà poi H. Jonas a sottolineare non solo quella personale, ma pure la dimensione storica di questa responsabilità, ossia responsabilità per il futuro dell'umanità stessa, a fronte di uno scientismo che non pone confini e limite alle sue possibilità: mai l'uomo deve essere posto in gioco nelle scommesse dell'agire<sup>6</sup>.

Nel 1939 Antoine de Saint-Exupéry pubblicherà un romanzo autobiografico: *Terre des hommes*, dove scrive: «Essere uomo è precisamente essere responsabile. Vuol dire vergognarsi di tutta la miseria ancora presente nel mondo, anche se a prima vista non ne portiamo alcuna colpa. Vuol dire rallegrarsi delle vittorie altrui. Significa, mettendo una pietra, essere coscienti che *si sta edificando il mondo*»<sup>7</sup>.

Questo è anche per *Gaudium et Spes l'umanità nuova*. Vi leggiamo: quando gli uomini, sia singolarmente sia in forma associata coltivano le virtù morali e sociali e le diffondono nella società, ecco che nascono *uomini nuovi*, artefici, *con il necessario aiuto della grazia divina*, di una umanità nuova (cfr n. 30). Il discorso è già implicitamente ecclesiologico. Diventa esplicito più avanti, quando si dice che l'attesa di una terra nuova non spegne l'impegno temporale del cristiano, ma stimola «la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della *umanità nuova* che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo». Qui è ormai chiaro che questo *corpo dell'umanità nuova* è proprio la Chiesa.

La conclusione è davvero ricca in questa prospettiva: «i valori, quali la dignità dell'uomo, la comunione fraterna e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre "il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace"». Qui sulla terra il regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione» (n. 39). La Chiesa, dunque, è *corpo di una umanità nuova*, dove l'indicativo potremmo chiamarlo indicativo «etico», nel

---

<sup>4</sup> Questa dimensione dell'essere-con-l'altro era già stata sottolineata da Heidegger (*Mitsein*) e da M. Buber, oltre che da pensatrici come S. Weil e E. Stein.

<sup>5</sup> Cfr E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggi sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990.

<sup>6</sup> «Sussiste [...] per l'umanità odierna, a partire dal *diritto* all'esistenza non ancora presente, ma anticipabile dei posteri, un *dovere* di paternità di cui deve rispondere, e in forza del quale noi siamo responsabili nei loro confronti di quelle azioni che possono avere così profonde ripercussioni», H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993, 52.

<sup>7</sup> Siamo, dunque, davvero agli antipodi di quelle derive antropologiche che la «traccia» per il cammino verso Firenze mette in luce in alcune pagine decisive dove ci si chiede se abbia più senso l'essere uomo: cfr *Traccia...* ed. Paoline, Milano 2014, 24-27.

senso che la costituzione di questo corpo è una vocazione; il suo «essere» è un «dover essere».

Nel contesto di tale *corpo di una umanità nuova* e di *nuovo umanesimo* dove, come dice *Gaudium et Spes*<sup>8</sup>, «l'uomo è definito anzitutto per la sua responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia», l'immagine ecclesiologicala più pertinente mi pare essere quella paolina del *corpo di Cristo*. La conosciamo bene. Non era nuova, oltretutto, nel clima culturale dell'epoca. Forse qualcun altro, oltre me, ha appreso a scuola l'apologo narrato da Menenio Agrippa nel primo «aventino» della nostra storia. Quello, però, che nella cultura greco-romana era solo una metafora sociale, per Paolo è una realtà ben concreta. Leggiamo difatti in *Rm 12,4-5*: «Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un solo corpo in Cristo e, ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri».

Con un arditissimo capovolgimento di prospettiva, per Paolo non c'è prima un corpo nel quale si considereranno le singole membra, ma ci sono membra diverse che convergono nella comunione sino a essere un corpo solo a motivo dell'unica fede in Cristo, dell'unico battesimo e dell'unica eucaristia: «un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo» (*Ef 4,4-5*).

Essere *uno* è, per l'Apostolo, non il punto d'arrivo di un coordinamento realizzato, ma un punto di partenza per una comunione da vivere. Ciò sarà da intendersi anche nel senso della responsabilità di un membro verso l'altro. San Paolo scrive che Cristo «ha dato ad alcuni di essere apostoli, ad altri di essere profeti, ad altri ancora di essere evangelisti, ad altri di essere pastori e maestri, *per preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo*» (*Ef 4, 11-12*). Intendendo la cosa in senso generale, diremo che i doni sono elargiti a ciascuno da Cristo come «responsabilità» verso l'altro, ossia con lo scopo di mettere l'altro in grado di esercitare il suo proprio ministero<sup>9</sup>. Scrive R. Penna: «c'è dunque una responsabilità primaria inerente ai ministeri portanti: quella di favorire il raggiungimento di una condizione di adulti da parte di tutti i membri della Chiesa; e adulti si è, non quando si ricevono soltanto i servizi resi da altri, ma quando si è in grado di rendere noi stessi dei servizi ad altri. La responsabilità della vita ecclesiale non è limitata a pochi, ma investe tutti i battezzati, anche se le sue manifestazioni possono variare considerevolmente»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> In quel che segue, per l'aspetto biblico cfr A. PITTA, *Per me il vivere è Cristo. Itinerario spirituale con san Paolo*, Piemme, Milano 2009, 79-93; per gli aspetti ecclesiologicali cfr M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologicala*, EDB, Bologna 2013 (5 rist.), 66-81.

<sup>9</sup> Non si dimenticherà che *Gaudium et Spes* 30 avverte circa il *necessario aiuto della grazia divina* perché ci siano uomini nuovi in grado di essere artefici di una umanità nuova.

<sup>10</sup> R. PENNA, *Lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, 193-194.

Proprio per questa mutua «responsabilità», che le membra del corpo di Cristo hanno nella Chiesa, la stessa Chiesa è realmente il corpo di una *umanità nuova*: sono uomini e donne resi «nuovi» in Cristo (cfr 2Cor 5,17) messi a loro volta in grado di essere artefici di una umanità nuova, che è l'*edificazione* del Corpo di Cristo.

### *La Chiesa diocesana, atto di mutua responsabilità*

Se noi osserviamo il nascere e il divenire della Chiesa, possiamo individuarvi una sequenza di azioni intimamente segnate dalla mutua responsabilità. Guardiamo, ad esempio al testo di 1Gv 1, 1-3 che è un classico esempio di *ecclesiogenesi*. Quello che vi troviamo subito è proprio un atto di «responsabilità», ossia di chiamata/risposta. Guardiamo più da vicino. Il primo atto dei testimoni è un atto di passività: *abbiamo udito, abbiamo veduto, contemplammo e le nostre mani toccarono* (v.1); la vita *si manifestò, noi l'abbiamo veduta* (v.2); *abbiamo veduto e udito* (v. 3). C'è in tutto questo la vocazione, la chiamata divina espressa in forme concretissime: si tratta, difatti, della esperienza storica della *carne di Cristo*. A ciò segue immediatamente una reazione, che è risposta alla chiamata: di ciò *diamo testimonianza e vi annunciamo* la vita eterna (v.2); noi *lo annunciamo* anche a voi (v.3). Ecco qui la «responsabilità», da cui germina un'umanità nuova: perché anche voi siate *in comunione con noi*. E la *nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo* (v.3).

All'origine della Chiesa, dunque, c'è un evento di recezione/comunicazione; un atto di «responsabilità» fra persone. Se non ci sono persone che si incontrano e che si comunicano l'evento-Cristo non c'è Chiesa. «Chiesa» non è un complesso di verità articolate in un simbolo di fede (il *Credo*), né un insieme di precetti articolati in dei «codici», anche se dovessero essere il Decalogo e le Beatitudini. «Chiesa» non è neppure una struttura societaria, o una organizzazione. La Chiesa non è una organizzazione burocratica, ma è una storia d'amore, disse Papa Francesco nell'Omelia del 24 aprile 2013<sup>11</sup>.

Se poi guardiamo a come il Concilio (e il Codice di Diritto Canonico) descrive una Chiesa particolare, o Diocesi troviamo esattamente la medesima indicazione. La Chiesa è incontro e comunione di persone, responsabili le une verso le altre. Leggiamo il Concilio: «La diocesi è una porzione del popolo di Dio affidata alle cure pastorali del vescovo, coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore, e da questi radunata nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e della Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa

---

<sup>11</sup> «E quando la Chiesa vuol vantarsi della sua quantità e fa delle organizzazioni, e fa uffici e diventa un po' burocratica, la Chiesa perde la sua principale sostanza e corre il pericolo di trasformarsi in una ong. E la Chiesa non è una ong. E' una storia d'amore ... tutto è necessario, gli uffici sono necessari ... Ma sono necessari fino ad un certo punto: come aiuto a questa storia d'amore», JORGE MARIO BERGOGLIO – PAPA FRANCESCO, *La verità è un incontro. Omelie da Santa Marta*, Rizzoli, Milano 2014, 94.

di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica» (*Christus Dominus* n. 11; cfr *CIC* can. 369).

Osserviamo da vicino e dalla prospettiva in cui siamo collocati questo passo conciliare. Troviamo anzitutto delle persone: un vescovo, i membri del presbiterio diocesano, un insieme di battezzati (la porzione del popolo di Dio). Troviamo, poi, atti di «responsabilità»: quelli del radunare nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia e quelli dell'adesione dei fedeli radunati attorno al pastore. È l'antica immagine della Chiesa descritta da san Cipriano come *plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens*<sup>12</sup>. È questa antica immagine, che il Concilio ha scelto per parlare della Chiesa diocesana. Il Codice di Diritto Canonico ha scelto di conseguenza.

### *Territorio diocesano come opportunità di relazioni*

Diversamente, invece, era nel Codice preconconciliare, chiamato «pio-benedettino» promulgato nel 1917. Qui la Diocesi, come è descritta dal can. 215, è anzitutto una *circostrizione territoriale* che può essere stabilita, smembrata, unita, o soppressa<sup>13</sup>. È quanto accaduto per la vostra Diocesi, la cui denominazione porta i segni di questi processi, sino al più recente decreto della Congregazione per i Vescovi *Ad Cassinum Montem* del 23 ottobre 2014 con cui sono stati fissati il mutamento dei confini dell'Abbazia Territoriale di Monte Cassino e l'annessione delle parrocchie residue coi loro Comuni alla Diocesi di Sora-Aquino-Pontecorvo, ora denominata di Sora-Cassino-Aquino-Pontecorvo<sup>14</sup>.

Mettendo in luce, come ho appena fatto, l'elemento personale (di *communio*) della costituzione di una Chiesa particolare, non vuol dire di sicuro che io ritenga la realtà territoriale di secondaria importanza. Spesso, anzi, ho avuto occasione di sottolineare che nella costituzione della fisionomia concreta di una comunità cristiana sono almeno due gli elementi da considerare: anzitutto il riferimento normativo ai fattori da cui la Chiesa è sempre edificata, cui corrispondono le sue azioni fondamentali, altrimenti indicate come: *kerygma*, *leiturgia*, *koinonia*, *diakonia* (cfr il citato *Christus Dominus* n. 11); l'altro elemento è la condizione sociostorica, in cui una comunità cristiana esiste, indagata e intesa non in chiave semplicemente sociologica, ma autenticamente teologica (*kairologia*).

Considerando questo secondo elemento, il fatto di essere territorialmente situata si svela per una Chiesa come un tratto non solo determinante (intrinsecamente) il suo

---

<sup>12</sup> *Epist.* 66, 8: *CSEL* 3,2,733. Testo evocato e citato da *Dei Verbum* 10 e nota 14. Per la formula *clerus et plebs* in Cipriano, cfr L. I. SCIPIONI, *Vescovo e popolo. L'esercizio dell'autorità nella chiesa primitiva (III secolo)*, Vita e Pensiero, Milano 1977, 60-71.

<sup>13</sup> Questo «territorio» dovrà poi essere a sua volta diviso in distinte parti territoriali, ciascuna con un determinato popolo e un rettore, o parroco *pro necessaria animarum cura* (cfr *CIC* (1917): can. 216).

<sup>14</sup> Cfr *Decreto Prot.* 862/2013 in *AAS* 106 (2014) n. 11, 920-923.

vero volto, ma anche strategicamente orientativo e operativo per la sua (auto)realizzazione nel presente. Esso rappresenta il «qui e ora» del tempo che fa *della storia e nella storia* il luogo della salvezza. *Territorio*, infatti, sta per il «qui e ora» di una comunità di fede; dice la sua vocazione ad essere *presente nella storia con amore* (come la Chiesa in Italia disse al Convegno ecclesiale nazionale di Palermo nel 1995); è *espressione concreta di una vicinanza* alla gente nei luoghi dove vive, spera, lavora e soffre. Non si tratta, dunque, di una concezione puramente «geografica» del territorio, né di una visione romantico-sacrale della “terra”. Ci si riferisce, piuttosto, a quell’*habitat* umano che è più ampio degli stessi confini geografici di una Diocesi e include quel «mondo» dove essa è inserita e che è l’umanità di cui deve farsi carico e che deve servire in quanto *chiesa-nel-mondo*.

Alla luce di ciò, possiamo dire il «territorio» può essere inteso come modalità teologica non superata del costitutivo localizzarsi della comunità cristiana. Emerge, viceversa, benché ciò possa sembrare paradossale per una realtà di per sé statica, la *valenza dinamico-missionaria* del territorio e, di conseguenza, la vocazione missionaria di una Chiesa particolare che se *ne assume la responsabilità*.

Sotto questo profilo sarebbe di certo molto utile riprendere quanto è scritto nella nota pastorale Cei del 2004 su *Il volto missionario delle parrocchie*, particolarmente al n. 10 titolato: «Segno della fecondità del Vangelo nel territorio». Qui si mette in risalto come la parrocchia sia nata e nel tempo si sia sviluppata proprio in legame molto stretto con il territorio e che proprio grazie a questo legame ininterrotto «ha potuto mantenere quella vicinanza alla vita quotidiana della gente che la qualifica rispetto ad altre realtà con cui nella Chiesa si dà forma comunitaria all’esperienza di fede».

È vero che oggi tale legame diventa sembra molto «allentato», mentre, d’altra parte, la vicenda umana si gioca oggi su più territori, non solo geografici ma soprattutto antropologici. «Proprio questo, però, impone che si trovi un *punto di riferimento unitario* perché anche la vita di fede non subisca una frammentazione o venga relegata in uno spazio marginale dell’esistenza. Il *territorio della residenza* e la *parrocchia* che lo include sono questo luogo di sintesi, in quanto l’ambito geografico conserva ancora un’indubbia valenza culturale, fornendo i riferimenti affettivi e simbolici che contribuiscono a definire l’identità personale e collettiva. Nella concretezza del legame locale si definisce e si rafforza il senso dell’appartenenza, anche ecclesiale».

D’altra parte, a partire dal fatto che la comunità nel territorio è basata sulle famiglie, sulla contiguità delle case e sul rapporto di vicinato, il riferimento al territorio ribadisce la centralità della famiglia per la Chiesa.

Presenza nel territorio, inoltre, vuol dire *sollecitudine verso i più deboli e gli ultimi*, farsi carico degli emarginati, servizio dei poveri, antichi e nuovi, premura per i malati

e per i minori in disagio; è anche capacità di *interloquire con gli altri soggetti sociali* nel territorio.

### *La Chiesa particolare luogo di relazioni reali*

La territorialità, dunque, deve essere intesa come spazio opportuno (*kairologico*) per *stabilire relazioni* reali. Sono queste ultime, tuttavia, quelle che propriamente costituiscono una Chiesa: *clerus et plebs fraternitas omnis*, per citare ancora san Cipriano<sup>15</sup>, il quale fa spesso ricorso al termine *fraternitas* per indicare la comunità cristiana nel suo complesso. La Chiesa, in effetti, è una comunità di fratelli; meglio ancora, una fraternità in Cristo, o la *fraternità di Cristo*<sup>16</sup>.

Se, arricchiti da questa terminologia, torniamo al magistero del Vaticano II troviamo in *Gaudium et Spes* un passaggio che ci riporta ai temi del *nuovo umanesimo* e della *umanità nuova* e all'immagine paolina della Chiesa Corpo di Cristo: «Primogenito tra molti fratelli, dopo la sua morte e risurrezione ha istituito attraverso il dono del suo Spirito una nuova comunione fraterna (*novam fraternam communionem*) fra tutti coloro che l'accolgono con la fede e la carità: essa si realizza nel suo corpo, che è la Chiesa. In questo corpo tutti, membri tra di loro, si debbono prestare servizi reciproci, secondo i doni diversi loro concessi. Questa solidarietà dovrà sempre essere accresciuta, fino a quel giorno in cui sarà consumata; in quel giorno gli uomini, salvati dalla grazia, renderanno gloria perfetta a Dio, come famiglia da Dio e da Cristo fratello amata (*Christo fratre dilecta*)» (n. 32).

Se poi con questa medesima terminologia rileggiamo la stessa definizione di Chiesa diocesana come porzione del popolo di Dio che aderisce al suo pastore il quale la raduna nello Spirito Santo per mezzo del Vangelo e dell'Eucaristia, troviamo testi come il seguente in *Lumen Gentium* 28: «Esercitando, secondo la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo, pastore e capo, [i vescovi] raccolgono la famiglia di Dio, quale insieme di fratelli animati da un solo spirito, per mezzo di Cristo nello Spirito li portano al Padre e in mezzo al loro gregge lo adorano in spirito e verità»; e quest'altro al n. 6 di *Presbyterorum Ordinis*: «Esercitando la funzione di Cristo capo e pastore per la parte di autorità che spetta loro, i presbiteri, in nome del vescovo, riuniscono la famiglia di Dio come fraternità viva e unita e la conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo».

Ecco: la vita della Chiesa particolare è stabilita anzitutto da queste relazioni e in queste reciproche responsabilità. Una responsabilità che non si chiude in se stessa, né si ferma ai confini della Chiesa visibile, ma si allarga all'umanità intera.

<sup>15</sup> *Epist.* 55,1: CSEL 3,2, 615. Per designare la Chiesa, il termine ricorre almeno 60 volte negli scritti di san Cipriano.

<sup>16</sup> Cfr J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005; E. DUJARIER, *Église – Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. L'Église s'appelle «Fraternité»*, du Cerf, Paris 1991 (2013 II ed.). In greco il termine che esprime la Chiesa come comunità di fratelli è *adelphotès*, mentre *philadelphia* indica la virtù della fraternità. Il latino ha, invece, per esprimere l'una e l'altra ha il solo termine di *fraternitas*.

Occorre, però, essere chiari. È a tutti noto il motto della Rivoluzione Francese, che veicolò l'idea illuministica di «fraternità»; un'idea che, alleggerita dalla sua carica ideologica e da interessi egemonici, si può oggi riconoscere nell'idea di una cittadinanza inclusiva. L'idea cristiana di «fraternità», tuttavia, non è esattamente questa. Il cristiano, infatti, riserva propriamente il titolo di «fratello» e di «sorella» solo a chi condivide con lui la vita filiale in Cristo nei riguardi dell'unico Padre del cielo. La liturgia eucaristica, del resto, è il luogo privilegiato per tale «fraternità». Tale demarcazione, però, non è nei termini dell'esclusione, bensì della «responsabilità», sicché J. Ratzinger poteva scrivere: «La delimitazione degli uni trova piuttosto il suo ultimo senso solo nell'adempiere il servizio in favore degli altri, che sono appunto nella maniera più profonda "l'altro fratello", il cui destino è affidato al primo fratello»<sup>17</sup>.

### *Fraternità missionaria*

Ogni uomo, dunque, è per il cristiano un «fratello», nella duplice accezione: il fratello con cui forma l'*unico fratello* che è Cristo (in quanto *filius in Filio*), oppure il fratello nella sua qualità di «altro fratello», del quale sono chiamato a farmi carico. Le due «fraternità», poi, debbono essere vissute nella Chiesa come missionarietà. Concludeva, pertanto, J. Ratzinger: «la Chiesa riacquisterà slancio missionario nella misura in cui comincerà di nuovo a realizzare in maniera più viva la sua fraternità interna».

Abbiamo, in questa prospettiva, la possibilità di un aggancio all'*Evangelii gaudium* ed avviarci, così alla conclusione. L'esortazione apostolica ha degli accenni alla Chiesa diocesana, richiamando la sua vocazione ad una «conversione missionaria» che la veda impegnata nell'annuncio del Vangelo nei «luoghi più bisognosi» e pure «in una costante uscita verso le periferie del proprio territorio o verso i nuovi ambiti socio-culturali. Si impegna a stare sempre lì dove maggiormente mancano la luce e la vita del Risorto» (n. 30).

Non si tratta di un compito facile. Per questo il Papa esorta «ciascuna Chiesa particolare ad entrare in un deciso processo di discernimento, purificazione e riforma» (n. 30).

Il centro prospettico da assumere per comprendere quanto il Papa ci domanda, è che *l'evangelizzazione mira all'umanizzazione*, a una presa di coscienza della dignità della persona umana in quanto immagine di Dio creatore, fonte di ogni diritto fondamentale.

L'ideologia di mercato, al contrario, ha creato una immagine della persona ridotta all'essere consumatore e produttore. Questa, scrive il Papa, è una «economia che

---

<sup>17</sup> J. RATZINGER, *La fraternità cristiana*, Queriniana, Brescia 2005, 101 (il testo risale al 1960).

uccide» (n. 53), poiché chi non produce, o consuma è considerato come uno scomodo parassita, che andrebbe ignorato e, magari, eliminato (cfr. n. 55). La conseguenza tremenda è che «quasi senza accorgercene, diventiamo incapaci di provare compassione dinanzi al grido di dolore degli altri, non piangiamo più davanti al dramma degli altri né ci interessa curarci di loro, come se tutto fosse una responsabilità a noi estranea che non ci compete. La cultura del benessere ci anestetizza e perdiamo la calma se il mercato offre qualcosa che non abbiamo ancora comprato, mentre tutte queste vite stroncate per mancanza di possibilità ci sembrano un mero spettacolo che non ci turba in alcun modo» (n. 54).

Si tratta, evidentemente, di questioni complesse, che necessitano di un discernimento, per il quale non l'apporto della teologia non può bastare. Ciò che occorre è pure l'ausilio delle scienze sociali e, non ultimo, il «protagonismo» dei fedeli laici i quali proprio per la loro «collocazione» si misurano quotidianamente con quel che significa vivere con fede nella quotidianità della realtà sociale, economica e politica<sup>18</sup>.

Perché, dunque, sia favorita nella Diocesi «una comunione dinamica, aperta e missionaria» (n. 31), il Papa incoraggia i vescovi a «stimolare e ricercare la maturazione degli organismi di partecipazione proposti dal *Codice di diritto canonico*» e le «altre forme di dialogo pastorale, con il desiderio di ascoltare tutti e non solo alcuni, sempre pronti a fargli i complimenti» (n. 31).

### *Gli organismi di partecipazione*

Sono temi rilevanti. Soprattutto il richiamo agli organismi di partecipazione ci porterebbe ad aprire un altro capitolo: cosa, però, qui non possibile. *Partecipare*, in ogni caso, vuol dire che la Chiesa, che noi amiamo e di cui siamo parte; la Chiesa di cui siamo figli e, al tempo stesso, padri ... questa Chiesa non vive senza di noi; non vive alle nostre spalle. La Chiesa è il «noi», che si fa radunare dal Padre mediante il Figlio suo nella forza dello Spirito. Questa Chiesa non ha solo il volto del vescovo, o del parroco ma, proprio perché comunione, ha i volti di tutti i discepoli di Gesù che vivono in un luogo.

Nessuno di noi è una maschera, ma ciascuno di noi è un volto. Ossia, una bocca con cui parlare, degli occhi con cui vedere, delle orecchie con cui ascoltare, una faccia per sorridere e per farsi riconoscere dagli altri. In una Chiesa dove si è tutti presenti

---

<sup>18</sup> In *Lumen Gentium* n. 31 leggiamo dei fedeli laici: «*Vivono nel secolo*, cioè implicati in tutti i diversi doveri e lavori del mondo e nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, di cui la loro esistenza è come intessuta. *Ivi sono da Dio chiamati* a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo esercitando il proprio ufficio sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a manifestare Cristo agli altri principalmente con la testimonianza della loro stessa vita e col fulgore della loro fede, della loro speranza e carità. A loro quindi particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali, alle quali sono strettamente legati, in modo che siano fatte e crescano costantemente secondo il Cristo e siano di lode al Creatore e Redentore».

c'è la voce del Papa, ma pure la voce del Vescovo e del Parroco e ci sono pure le voci di tutti i fedeli. Queste voci sono molto importanti e hanno il diritto di essere ascoltate quando, a loro volta, sono la risposta ad una Parola accolta e meditata nel cuore, come faceva la Madre di Gesù. Anche gli organismi di partecipazione (pensiamo ai Consigli pastorali) corrispondono alla logica di una Chiesa che ha «voce».

In questa prospettiva acquista rilevanza anche il «quando» e il «dove» vivono le nostre comunità, diocesane e parrocchiali. Che i nostri Consigli siano *diocesano*, o *parrocchiali* vuol dire che essi hanno come punto di riferimento non solo i «grandi problemi» della Chiesa e del mondo, ma pure quelli di un «territorio» a favore del per si deve saperli leggere, studiare, applicare. I nostri Consigli (e in essi ciascun componente) sono come le «antenne», che aiutano a captare i reali bisogni pastorali presenti sul territorio. Apprendo dalla pubblicità che, al cinema, per vedere un *film* alcuni si attrezzano con degli occhiali speciali, che permettono di avere l'effetto della tridimensionalità ... I nostri Consigli, vorrei dire, aiutano a cogliere il senso della tridimensionalità del reale, di osservare i bisogni di tutti.

D'altra parte nei Consigli parrocchiali i componenti sono in gran parte fedeli laici i quali, se non altro per la loro condizione di vita, la loro professione e i loro impegni, hanno una speciale percezione dei bisogni, delle attese e delle istanze del mondo e della comunità degli uomini.

Di tale capacità percettiva difficilmente può essere dotato il singolo vescovo e anche il singolo parroco: egli, infatti, ha avuto una formazione specifica per altri scopi e la sua stessa condizione di vita (anche celibataria) lo mette in condizione di leggere il reale con sensibilità differenti rispetto a un fedele laico e anche a una persona consacrata.

Proprio perché posti alla guida di comunità, per quanto con diversa vocazione e missione, i sacerdoti hanno bisogno di vedere integrate, completate e talvolta anche corrette le loro sensibilità e attenzioni. Con quali mani, ad esempio, potranno toccare realmente il bisogno, che sorge dell'assenza del lavoro, magari per i giovani? Il sacerdote potrà rendersene conto attraverso lo studio, la compassione, la simpatia ..., ma la sua percezione sarà diversa da quella che può averne un genitore, un operaio, un professionista. Saranno proprio questi fratelli che lo aiuteranno a vibrare di fronte alle tante urgenze temporali e a fargli dire, come San Paolo: «chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi riceve scandalo, che io non ne frema?» (2Cor 11, 29).

E sarà sempre così, specialmente in una società complessa come la nostra, per la vita della gente e dei fedeli. Tutte le storie di vita di una comunità dovrebbero rimbalzare nei Consigli pastorali e trovare lì lo spazio per l'ascolto, per il discernimento, per una risposta. Essi, infatti, sono, come dicevo, le «antenne sensibili» di una comunità diocesana, o parrocchiale, in un territorio ben preciso:

perché la propria Comunità non sia una chiesa fuori dalla storia, ma sia «incarnata», come s'incarnò l'eterno Figlio di Dio<sup>19</sup>.

Questo esige l'impegno di tutti, come ci ha ricordato Francesco nel suo discorso introduttivo alla 68° Assemblea Generale della CEI, il 18 maggio scorso. Il Papa ha spesso ripetuto l'espressione *sensibilità ecclesiale*. Fra l'altro, ha detto che «la sensibilità ecclesiale e pastorale si concretizza anche nel rinforzare l'indispensabile ruolo di laici disposti ad assumersi le responsabilità che a loro competono». È l'augurio che lascio alla vostra Chiesa, nei nuovi assetti territoriali cui la divina provvidenza la chiama a peregrinare.

*Diocesi di Sora-Cassino-Aquino e Pontecorvo  
Convegno Pastorale Diocesano – 17 giugno 2015*

✠ Marcello Semeraro

---

<sup>19</sup> Mi permetto di rimandare per queste riflessioni sui «consigli» a quanto indico alla Diocesi di Albano, cfr DIOCESI DI ALBANO - M. SEMERARO, *Per una pastorale generativa. Il cammino di rinnovamento della Iniziazione Cristiana*, MiterThev, Albano Laziale 2014, 276-283.