

LA CHIESA IN AMERICA LATINA DI FRONTE AL CAMBIAMENTO SOCIO-CULTURALE



Mario de França Miranda, sj¹

Sappiamo che l'America Latina è un continente vasto e con una enorme diversità di contesti e di culture. Per questo, ogni discorso, anche il più ampio su questa realtà, sarà sempre imperfetto e soggetto a correzioni. Più ancora se proviene da un paese di tradizione portoghese, non spagnola.

Mi permetto far notare dall'inizio che pretendere di abbracciare tutta la realtà della Chiesa latino-americana nel tempo limitato di una conferenza si rivela un compito impossibile. Motivo per cui rinunciamo a una relazione più descrittiva e optiamo per una riflessione più profonda per arrivare alle cause della situazione ecclesiale che oggi viviamo. La nostra tesi di fondo è che le trasformazioni socio-culturali, in atto nella società, si ripercuotono necessariamente all'interno della Chiesa, interrogandola sulle sue tradizioni, esigendo dei cambiamenti nelle sue teologie, nelle sue pratiche e nelle sue strutture. Non è nostro compito esaminare in profondità le cause di queste trasformazioni nella società e ciò che esse possono significare nella vita della Chiesa. Tutti sentiamo l'insufficienza delle soluzioni precedenti anche se, nei contesti ormai superati, si rivelarono certamente decisive ed efficaci. Ma siamo anche convinti che la Chiesa deve cambiare, per far fronte alle nuove sfide e poter continuare a essere ciò che dev'essere, cioè strumento della salvezza di Gesù Cristo per la società. Per questo essa deve essere significativa, in relazione, e vicina ai suoi contemporanei.

La nostra relazione si suddivide in quattro parti: le prime due sono di carattere più fondamentale; le due ultime più di ordine storico e pastorale.

Cominciamo riflettendo sulla Chiesa che, nella sua dimensione istituzionale, in passato si trovava in stretta relazione con la società in cui era inserita, influenzandola e ricevendone influenza. Tratteremo poi dell'importanza della Chiesa locale nella congiuntura attuale. Nella terza parte tratteremo in particolare della Chiesa in America Latina, cercando di capire meglio la sua situazione attuale partendo dalla sua storia, dagli effetti prodotti dal Concilio Vaticano II, dalle Assemblee Episcopali promosse dal CELAM, sottolineando in particolare alcune acquisizioni dell'ultima Assemblea generale di Aparecida.

Naturalmente non possiamo capire la Chiesa in America Latina prescindendo dalla Chiesa d'Europa, da cui essa è nata. Una quarta e ultima parte avrà come obiettivo presentare alcune conseguenze pastorali di questa esposizione, senza la pretesa di esaurire la tematica.

¹ Gesuita brasiliano, è autore di diversi libri di teologia. È attualmente docente nella Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, dove insegna *antropologia teologica, sacramento della penitenza e dell'unzione degli infermi, inculturazione della fede, teologia della vita religiosa, fede cristiana e pluralismo religioso, fede e società moderna*. Nel biennio 2001-2002, è stato professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana, dove ha insegnato *inculturazione della fede*.

I. L'interazione tra Chiesa e contesto socio-culturale

Qualcuno potrebbe chiedersi: perché è così importante per la Chiesa approfondire le trasformazioni avvenute nella società durante la storia? Perché essa deve cambiare nella sua configurazione, nella sua vita concreta, nella sua pastorale? Ma essa non dipende dalla volontà di Dio, che non è condizionata dalle circostanze umane e storiche?

Una prima risposta a questa difficoltà la troviamo proprio nel mistero dell'incarnazione. Il Concilio di Calcedonia afferma che la divinità di Cristo era senza "mescolanza" (inconfusa), ma anche senza "separazione" (indivisa) nell'umanità di Cristo. Per cui arriviamo alla conoscenza del Verbo di Dio solamente attraverso il Gesù storico. "*Colui che era dal principio, che abbiamo udito, che abbiamo visto con i nostri occhi, che abbiamo contemplato, che le nostre mani hanno toccato del Verbo della vita (...), noi ve lo annunciamo*" (1Gv 1,1-3). Arriviamo al trascendente (Figlio eterno del Padre) attraverso l'elemento storico (Gesù di Nazaret). In modo simile avviene per la Chiesa: arriviamo alla sua realtà teologica attraverso la comunità concreta e storica che sperimentiamo.

Potremmo ancora portare un altro argomento per giustificare le trasformazioni nella Chiesa. Anche se confessiamo che nella persona di Gesù risiede tutta la pienezza della verità e della salvezza, dobbiamo riconoscere che questa pienezza è percepita sempre all'interno di un contesto socio-culturale determinato, in cui Gesù Cristo è compreso, accolto e seguito dai suoi contemporanei. Altri contesti lo hanno percepito sotto nuove prospettive, con nuovi linguaggi, come lo provano le cristologie successive presenti nel Nuovo Testamento e nella storia del cristianesimo. Questo vale anche per il mistero della Chiesa. Che nessuna generazione arrivi a una *conoscenza piena e perfetta* della persona di Gesù, già ce lo ricorda san Paolo, il quale afferma che ora "*vediamo Dio in modo confuso, come in uno specchio... non faccia a faccia*" (1Cor 13,12). La tensione tra il "già" e il "non ancora" accompagna sempre la nostra comprensione della verità rivelata, per cui la stessa Chiesa "tende incessantemente alla pienezza della verità divina" (DV 8). In questo modo, attraverso la propria storia, la Chiesa si avvicina alla sua identità umano-divina. Essa conserva la sua identità nel mantenere il nucleo teologico che proviene dalla Rivelazione, che si presenta però in configurazioni storiche adatte alle società in cui si trova inserita.

Inoltre l'accoglienza della verità rivelata nella fede è parte costitutiva della Rivelazione. Senza la fede, la venuta di Dio nella nostra storia sarebbe stata ignorata e la sua *donazione* all'umanità, nella persona di Gesù, non sarebbe stata accolta. Così la risposta di fede a Dio, resa possibile da Dio stesso, appartiene allo stesso contenuto di ciò che è Parola di Dio per noi. Per questa stessa ragione dobbiamo affermare che la Rivelazione non è completa senza la Chiesa, in quanto comunità dei credenti². Più ancora: la Rivelazione non può ignorare l'orizzonte culturale in cui vive "questa" comunità di fede, rischierebbe semplicemente di non essere compresa, quindi di non essere "rivelazione". Non possiamo negare il substrato umano, sempre presente nelle espressioni dottrinali, nei precetti etici e nelle strutture giuridiche che esistono nella Chiesa. La Parola di Dio non cade in un vuoto antropologico, in un essere umano astratto o in una società indeterminata. Essa, pur essendo sempre la stessa, arriva a noi attraverso la *mediazione storica* e mutevole nella quale si fa presente.

La Chiesa è una realtà umano-divina. Essa è *divina*, perché voluta da Dio e da Lui definita con le componenti che la distinguono da qualsiasi altro gruppo sociale. Queste componenti costituiscono ciò che denominiamo *elementi teologici*: la persona di Gesù Cristo, l'azione dello Spirito Santo, la proclamazione della Parola, l'accoglienza nella fede, la celebrazione dei sacramenti, specialmente del Battesimo e dell'Eucarestia, la presenza del

² A. Dulles, *Models of Revelation*, New York 1996, p. 220.

ministero ordinato. Queste caratteristiche provengono dalla Rivelazione e ci portano a riconoscere la Chiesa come Popolo di Dio, Corpo di Cristo, Tempio dello Spirito Santo, Comunità di salvezza.

Ma la Chiesa è anche una comunità umana, che esiste in quanto distinta da altri gruppi umani. Ogni gruppo umano ha una *identità*, costituita da alcuni elementi. I membri di ogni gruppo umano sono uniti da quattro elementi comuni: innanzitutto le *esperienze* condivise da tutti, ossia situazioni esistenziali, sfide sociali, problematiche culturali che toccano tutti, plasmando una storia comune. Questi membri arrivano a *comprensioni* comuni di queste esperienze, che, a sua volta, rendono possibili *valutazioni* comuni delle stesse esperienze, e poi producano *decisioni e impegni comuni*, generando così una comunità reale ed effettiva³. In questo modo una comunità non si definisce *dallo spazio*, ma nasce e muore nella misura in cui è una comunità di esperienze, di comprensioni, di verifiche e di decisioni.

Ma questi elementi comuni non spuntano dal nulla. La Chiesa, come comunità *umana*, è una comunità di senso (*worldview*) e di valore (*ethos*), poiché si trova e si costituisce all'interno di un *linguaggio ricevuto*, di un orizzonte culturale trasmesso, di una determinata interpretazione degli eventi, che rende possibile la sua comprensione della realtà e la sua scala di valori. Perciò abitiamo sempre un *mondo sociale* creato da altri, con un suo linguaggio, simboli, ruoli e istituzioni. È all'interno di questo orizzonte culturale, storico e contestualizzato che affrontiamo, capiamo, avalliamo a nostra volta quella realtà. Questa affermazione vale anche per le comunità umane, se si costituiscono come tali.

L'evento Gesù Cristo, le sue azioni, le sue parole, la sua vita, la sua passione, la sua morte e risurrezione costituiscono la *componente trascendente* della comunità ecclesiale, che aggrega e unifica i suoi membri. Questo apre per l'umanità un *nuovo quadro interpretativo* della realtà che rende possibile esperienze comuni, comprensioni, valutazioni, impegni comuni, costituendo così la Chiesa. Si tratta dunque di una comunità con identità propria, cioè con una *espressione sociale*, una modalità di vita inaugurata da Gesù Cristo. In essa sono presenti non solo la persona di Gesù Cristo, ma anche le Scritture, la Tradizione, i dogmi, la liturgia, i Santi, ecc. Possiamo chiamare tutto questo "insieme" come la *dimensione oggettiva* della Chiesa.

Annotiamo anche che queste componenti costituiscono *di fatto* la Chiesa, se ogni generazione cristiana li riceve e se ne appropria. Solo allora acquistano vita, se entrano nella realtà sociale, se i membri sono riconosciuti dai contemporanei, nel discorso e nella pratica, come cristiani. Qui ci troviamo nella *dimensione soggettiva* della Chiesa. Questa dimensione non è mai generale, perché coloro che credono, amano, sperano, vivono sempre in contesti storici concreti, esposti alle loro stesse sfide. È a partire da questa situazione esistenziale e storica, che si dovrà dare a Dio una risposta di fede vissuta. Questo vissuto cristiano dev'essere salvifico per le sfide dell'epoca. Dev'essere pertinente e significativo per i contemporanei. In questo modo la comunità cristiana si costituisce e si comprende, secondo le categorie mentali, quelle sociali, le strutture organizzative, che sono presenti ed agiscono nel rispettivo contesto socio-culturale. Esse sono importanti e inevitabili, ma anche storiche e transitorie.

Perdere di vista questa verità può significare assolutizzare ciò che è relativo, eternizzare ciò che è storico, fissare ciò che è provvisorio, impedire nuove configurazioni ecclesiali. Se questo avviene, provoca una ripercussione dannosa e negativa all'interno della Chiesa stessa, che non riesce più a trasmettere ai contemporanei ciò che crede e vive (DV 8). Per la stessa sopravvivenza della Chiesa è necessario che i contemporanei possano scorgere la sua

³ J.A. Komonchak, *Foundations in Ecclesiology*, Boston 1995, pp. 83-88.

testimonianza e aderire al suo messaggio, diventando a loro volta Chiesa. In questo modo possiamo dire che la Chiesa genera se stessa ogni giorno⁴. Se questa auto-costituzione della Chiesa nella storia terminasse, la Chiesa finirebbe di esistere. In altre parole ciò che sostiene la Chiesa è la fede, la speranza, la carità dei suoi membri, frutto dell'azione salvifica del Dio di Gesù Cristo per mezzo del suo Spirito⁵.

Non ci deve sorprendere che la Chiesa nel corso della sua storia abbia assunto il linguaggio del tempo per proclamare il Vangelo e abbia utilizzato le strutture istituzionali correnti per organizzarsi come comunità⁶. Non pretendiamo dimostrare come questa affermazione si sia realizzata in concreto lungo la storia della Chiesa, quale ruolo abbiano avuto fattori di carattere culturale, politico e anche economico nella sua attuale comprensione. L'influenza del platonismo, la divisione del mondo negli ambiti del potere sacro e del potere politico, la figura dell'imperatore romano, il conflitto con le autorità civili nell'elaborazione della giurisprudenza ecclesiastica, il rifiuto della modernità come nemica della Chiesa, con la conseguente creazione di "spazi" cattolici nella società, sono alcuni esempi che dimostrano che la Chiesa non si è mai pensata o realizzata prescindendo dal rispettivo contesto storico. Le pubblicazioni del grande ecclesiologo domenicano Yves Congar offrono una base convincente a partire dalla storia della Chiesa⁷. Detto più sinteticamente: non possiamo negare che nella sua configurazione istituzionale la Chiesa del tempo delle catacombe fosse diversa da quella del rinascimento, o che quella dall'era patristica non fosse diversa da quella che oggi conosciamo⁸. In realtà in quanto comunità incaricata di vivere e proclamare la salvezza tracciata da Gesù Cristo, la Chiesa non poteva rifiutarsi al dialogo con il suo contesto socio-culturale e politico, poiché in esso vivevano non soltanto i cristiani, ma anche coloro che si dovevano evangelizzare. Era perciò fondamentale conoscere il linguaggio dominante, le pratiche sociali, le sfide dell'epoca per farsi capire ed essere significativi per la vita reale dei contemporanei.

Da questo possiamo capire perché la Chiesa, nella sua configurazione istituzionale, si è trasformata nel corso dei secoli a causa dei cambiamenti della società. La Chiesa cambia, deve cambiare sempre per conservare la sua identità e la sua speciale finalità. È in questo senso che si afferma che la Chiesa si è auto-istituzionalizza nel corso della storia. Questa configurazione istituzionale non si deve vedere come qualcosa di estrinseco alla realtà ecclesiale, qualcosa meramente organizzativo, da cui potrebbe prescindere mantenendo la sua verità e la sua esistenza. Le componenti teologiche costitutive della comunità di fede, sono *realtà vive* se trovano forme e strutture adeguate, per cui possano essere *vissute* dai membri della comunità. Affermare che la Chiesa è teologicamente una *comunione* senza offrire una traduzione nella dimensione istituzionale, impedirebbe a questa comunione di divenire di fatto una realtà. Senza strutture di partecipazione non ci può essere comunione⁹. Ben sappiamo ciò che è successo alla dottrina sulla collegialità, approvata dal Concilio Vaticano II, ma non applicata appieno per la mancanza di basi giuridiche e istituzionali per la sua realizzazione.

Come *strumento e segno* del Regno di Dio nella storia, la Chiesa deve vivere i valori evangelici, deve mostrare la salvezza come una realtà in se stessa. Se la sua immagine viene

⁴ Beda il Venerabile, *Nam et Ecclesia cotidie gignit Ecclesiam*, (PL 93,166d).

⁵ Tommaso d'Aquino, *Comentário aos Colossenses*, c.I,1,5: *Fides est sicut fundamentum, ex cuius firmitate tota firmatur ecclesiae structura*.

⁶ J. Ratzinger, *Demokratisierung der Kirche?*, in: J. Ratzinger - H. Maier, *Demokratie in der Kirche*, Limburg 1970, p. 9.

⁷ Vedere soprattutto la sua opera: *L'Èglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1997².

⁸ Per maggiori dettagli, cfr. M. França Miranda, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, S. Paolo 2006, pp. 135-139.

⁹ H.-J. Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion*, New York 1998, p. 130s.

contraddetta dal suo modo di vivere, per causa delle sue pratiche e strutture, allora la Chiesa soffre nella sua finalità, perché i nostri contemporanei la vedono nel suo aspetto *esterno*, e questo può impedirle di arrivare a essere ciò che essa è veramente. In conclusione possiamo dire che, dal punto di vista istituzionale, ci sarà una *crisi* nella comunità ecclesiale (come in altri gruppi sociali, come la famiglia, la scuola, la classe politica), se le esperienze, le comprensioni, le valutazioni, gli impegni comuni dei membri della comunità non sono più presenti nella istituzione concreta ricevuta in eredità; se le sue espressioni e pratiche, le sue formulazioni dottrinali e morali, i suoi dinamismi e strutture non toccano più vitalmente l'esistenza concreta dei membri della comunità. Dalla necessità di una nuova *configurazione ecclesiale* si può uscire dalla crisi. L'apparente shock tra fede e mondo può essere di fatto un'opposizione tra la fede plasmata e vissuta nel secolo XIII e quella del XX secolo¹⁰.

II. L'importanza della Chiesa locale

Non si può parlare di interazione tra Chiesa e contesto socio-culturale senza sottolineare il ruolo della *Chiesa locale* sull'argomento. Questa interazione avviene esattamente nella Chiesa situata in un contesto socio-culturale *concreto e ben determinato*. La tematica che riguarda la Chiesa locale è molto ampia, la presenteremo brevemente richiamando appena ciò che è più attinente al nostro tema. Per Chiesa locale non intendiamo soltanto una diocesi, ma anche un insieme di diocesi di una regione, con caratteristiche socio-culturali simili e perciò con uguali sfide. È l'equivalente di "Chiesa particolare", espressione più usata nel Concilio Vaticano II, ma meno accettata dalla Chiesa universale, perché di fatto in ogni Chiesa locale sussiste l'"unica e una Chiesa Cattolica"¹¹.

La storia della Chiesa ci presenta degli esempi di questo tipo di Chiesa locale. Ad es., una Chiesa principale o metropolitana, in regime sinodale, regolava questioni come consacrazione di Vescovi, divisioni di diocesi, norme canoniche e liturgiche, disciplina del clero e dei laici (LG 23). Naturalmente aveva un grande peso e dintorni culturali, che le davano una configurazione propria di Chiesa locale¹².

Il Concilio Vaticano II considera la Chiesa universale come una *comunione di Chiese*, quando afferma che "la Chiesa di Gesù Cristo è veramente presente in tutte le legittime comunità locali dei fedeli", anche se sono "piccole e povere, o disperse" (LG 26). Esse sono tutte "formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e per quali sussiste la Chiesa Cattolica una e unica" (LG 23). In esse è veramente presente la Chiesa di Cristo (CD 11). Perciò la Chiesa universale non è una somma o una confederazione di Chiese locali, che potrebbero essere considerate ripartizioni amministrative dell'unica Chiesa universale¹³; e la Chiesa locale, da parte sua, è una Chiesa *in comunione* con le altre Chiese (AG 38), considerate sincronicamente e diacronicamente¹⁴.

La cattolicità della Chiesa non si può considerare come una universalità che annulla le *caratteristiche proprie* di ogni popolo o regione, anzi ogni Chiesa locale deve offrire agli altri i suoi doni in vista di una maggior pienezza (LG 13). Per questo la Chiesa deve inserirsi nel contesto socio-culturale dove è ubicata (AG 10), approfittando della sapienza, dell'arte delle

¹⁰ J. Ratzinger, *Dogma e anúncio*, S. Paolo, 1977, p. 143.

¹¹ Su questo argomento, cfr. S. Dianich - S. Noceti, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, p. 345, nota 134.

¹² G. Greshake, *Zwischeninstanzen zwischen Papst und Ortsbischöfen*, in: H. Müller -, H.-J. Pottmeyer, (Hrsg.), *Die Bischofskonferenz: theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf, 1989, p. 98ss.

¹³ W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, p. 290.

¹⁴ M. França Miranda, *A Igreja Local como Igreja inculturada*, in *Revista Eclesiástica Brasileira* 61 (2001) pp. 333-348.

istituzioni dei popoli per dare gloria al Creatore (AG 22). La cattolicità della Chiesa non è qualcosa di formale (una costituzione teologica), è *reale*, e rappresenta configurazioni diverse delle esperienze cristiane e delle comunità di fede. La Chiesa è cattolica (universale) perché affronta tanto le sfide delle religioni in Asia, come della povertà in Africa, della critica alla modernità in Europa, e dei marginalizzati dell'America Latina.

Il ruolo della Sede romana, come segno di unità, è di rafforzare la comunione tra le Chiese locali, verificandole per garantire la loro comunione e così mantenere l'unità della Chiesa di Cristo¹⁵. La storia della Chiesa ci insegna che l'esercizio del primato può variare nel modo, nel come viene esercitato. Di conseguenza può esserci la possibilità di "trovare una forma di esercizio" che "si apra a una situazione nuova"¹⁶. Le Chiese locali sono fondamentalmente *soggetto*. Se storicamente vi sono state tensioni tra la Sede romana e alcune Chiese locali, si è visto che la missione del Primato è stata quella di rafforzare e confermare nella fede e nel vissuto della carità le Chiese locali, ciò dimostra che la forza e l'unità dell'episcopato favorisce la forza e l'efficacia del primato¹⁷.

Nei nostri giorni è urgente il ritorno a una relazione diretta tra il papa e il Vescovo locale come avveniva in passato. Il Concilio Vaticano II insegna che le Chiese patriarcali "per divina Provvidenza" si riuniscono in comunità con "leggi proprie, rito liturgico proprio, patrimonio liturgico e spirituale proprio" (LG 23). Nel passato si considerava la Chiesa come *comunione di Chiese*, unite tra sé e con la Chiesa di Roma. Ed era una realtà *sperimentata*. In seguito ci fu una fusione dell'incarico pontificio come successore di Pietro con la missione di Patriarca d'Occidente, il cui punto più alto fu nel pontificato di Innocenzo III, che considerava il mondo come una grande diocesi di cui egli era il Vescovo¹⁸. Questa evoluzione storica dovrebbe essere cambiata, permettendo la creazione di nuovi patriarcati. Come vi fu un patriarcato per le Chiese di Oriente e di Occidente, si potrebbe oggi avere i patriarcati delle Chiese dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina. Oggettivamente l'uniformità del diritto ecclesiastico, della liturgia, il controllo delle sedi episcopali da parte di Roma non provengono necessariamente dal primato in quanto tale¹⁹.

Inoltre si deve tener presente che la diversità tra le Chiese locali è prodotta anche dallo stesso *Spirito Santo*. E lo Spirito Santo, operando nella comunità dei fedeli, non solo fa mediazione e attualizza Gesù Cristo, ma fa sorgere nuove comprensioni della sua persona, nuovi modi di vivere la fede, nuove strutture ecclesiali. Con il discernimento dei segni del tempo, delle sfide esistenziali, dei carismi che risveglia, Egli non è solo principio di unità ma anche di diversità. Per molti è difficile accettare queste verità per il peso del passato (centralismo romano, unità come uniformità, nostalgia di cristianità)²⁰.

Il motivo di questa lunga riflessione sulla Chiesa locale è per illuminare il fatto che essa è quella che realizza concretamente la missione della Chiesa. L'identità "ultima" della Chiesa è essere missionaria, essere a servizio del regno di Dio²¹. Di qui la chiara affermazione del

¹⁵ Giovanni Paolo II, *Ut unum sint* 74.

¹⁶ *Ibid.* n. 95.

¹⁷ M. Buckley, *Papal Primacy and the Episcopate. Towards a relational Understanding*, New York 1998, p. 72s. Vedere anche W. Klausnitzer (*Der Primat des Bischofs von Rom*, Freiburg, 2004, p. 448 nota 338) che ricorda in questa stessa linea altri teologi come Hünermann, Henn, Pottmeyer, Neuner.

¹⁸ G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 2007, p. 424ss.

¹⁹ J. Ratzinger, *O Novo Povo de Deus*, S. Paolo, 1974, p. 138; H.-J. Pottmeyer, *Towards a Papacy in Communion*, New York 1998, pp. 133-135.

²⁰ Vedere le osservazioni realistiche di, J.A. Komonchak, *La réalisation de l'Église en un lieu*, in: G. Alberigo -, J.P. Jossua (Ed.), *La réception de Vatican II*, Paris, 1985, p. 107-126.

²¹ S. Dianich, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Torino 1987³; H.-J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie III*, Tübingen 2000², pp.159-184.

Vaticano II: “La Chiesa pellegrina è per sua natura missionaria. Poiché essa ha la sua origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre” (AG 2). Possiamo quindi concludere che vivere e proclamare il regno di Dio dev’ essere la meta di tutto il corpo ecclesiale, e che a tutto si può rinunciare in vista di questo obiettivo. Non solo le persone devono corrispondere a questa finalità, ma anche le strutture, gli incarichi, le organizzazioni, i gruppi, le teologie e le pastorali, le norme, infine tutto quello che costituisce l’aspetto istituzionale della Chiesa. Perché tutto questo è mezzo non fine.

III. L’impatto dei cambiamenti socio-culturali nella Chiesa di America Latina

Senza dubbio la radice delle trasformazioni del cattolicesimo del continente latino-americano sta nel Concilio Vaticano II. Giovanni XXIII, ottimo conoscitore della storia della Chiesa, percepì la distanza tra la Chiesa del passato e la società moderna. Questa distanza rendeva oltremodo difficile il compito della evangelizzazione. Perciò si doveva cercare una attualizzazione (*aggiornamento*) della Chiesa, per renderla più atta a proclamare il messaggio evangelico e a compiere la sua azione nel mondo. Ma per attualizzare, occorre conoscere la realtà in cui si trovava; ed ecco la seconda parola chiave per capire il Vaticano II: il *dialogo*. Entrando in dialogo con il suo interlocutore, la Chiesa non solo parla e influenza, ma anche ascolta, impara, si interroga, si modifica, si attualizza. In questo senso il Concilio Vaticano II si distingue dai precedenti Concili per non aver cercato di correggere errori dottrinali o morali, ma semplicemente per voler attualizzare il messaggio di salvezza di Gesù Cristo, conoscendo meglio e prendendo sul serio il destinatario del messaggio²².

Per meglio comprendere e valorizzare la scelta del Vaticano II nei termini della relazione Chiesa-società, ricordiamo come essa era gestita nel passato. Nei secoli passati questa relazione si identificava nella relazione Chiesa-Stato²³. Quest’ultimo era considerato il rappresentante supremo della vita sociale e politica, al di sopra di qualsiasi altra autorità e con poteri di diritto per garantire il benessere dei cittadini. Costituiva quella *società perfetta*, descritta da Aristotele e seguita dai suoi discepoli nel Medioevo. Detto in modo diverso, essi paragonavano la società a un organismo, comandato dal capo, cioè dal re, o semplicemente dal governo. Ne derivava che i cittadini e le loro possibili associazioni non erano rappresentati, ma assorbiti, dallo Stato. Questo fatto spiega perché la relazione della Chiesa con la società si limitava a grandi linee alla sua relazione con lo Stato.

Anche la Chiesa si concepiva, come lo Stato, come un’entità di diritto, autonoma e autosufficiente, indipendente da qualsiasi altra istituzione, dotata delle proprietà necessarie per raggiungere la sua finalità, in una parola, come una *società perfetta*. Questa comprensione non ha le sue radici nel Nuovo Testamento, ma è sorta nel periodo della questione delle investiture, per garantire l’autonomia e l’indipendenza della Chiesa minacciata allora dal potere politico. La Chiesa finì con l’assumere le sue caratteristiche e le sue proprietà. Di conseguenza Chiesa e Stato si affrontavano come due società perfette. Si distinguevano per le rispettive strutture, per i mezzi che utilizzavano, per le differenti finalità e i compiti corrispondenti. La Chiesa cercava la salvezza delle anime e lo Stato il benessere dei cittadini.

In realtà Chiesa e Stato si relazionavano come due *forze concorrenti*. Dovuto alla realtà di *cristianità*, la Chiesa aveva l’ultima parola nelle dispute, perché rappresentava un obiettivo

²² Ch. Theobald, *As opções teológicas do Concílio Vaticano II: em busca de um princípio interno de interpretação*, *Concilium* n. 312 (2005) p. 128.

²³ E.-W. Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Kirche*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 15*, Freiburg 1982, pp. 15-26.

superiore, la finalità ultima e più elevata dell'umanità, che è al di sopra del benessere dei cittadini. Questa concezione del Bellarmino andrà indebolendosi nel corso degli anni, per l'evento della Riforma all'interno della Chiesa, e per l'avvento della Rivoluzione francese, che distrusse il fondamento religioso dello Stato e non riconobbe la Chiesa come società perfetta.

Da questo breve excursus storico emerge un fatto che anche oggi ci tocca fortemente.

Nell'ambito politico e nell'ambito religioso, le società si esprimevano, dialogavano, entravano in conflitto, trovavano soluzioni soltanto attraverso le istituzioni della Chiesa e dello Stato. Il *cittadino cristiano*, come cittadino, non aveva nessun peso nell'area socio-politica e nessuna voce nell'area religiosa, poiché era rappresentato dalle istituzioni suddette. Queste da un lato esigevano una partecipazione attiva, cosciente e critica in occasione di conflitti civili-religiosi, ma condannavano il cristiano, dall'altro lato, a quella passività e apatia che dura fino ai nostri giorni.

A questo riguardo acquista un'importanza fondamentale la Costituzione apostolica *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. La sua finalità appare già dalla prima affermazione: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angustie degli uomini di oggi, soprattutto dei poveri e di tutti quelli che soffrono, sono anche le gioie, le speranze, le tristezze, le angosce dei discepoli di Cristo" (GS 1). Soggiacente alla Costituzione c'è la convinzione che solamente nella misura in cui la Chiesa è accettata nel suo valore umano, potrà essere accolta ed ascoltata nella sua proclamazione evangelica. In questo modo essa si apre al dialogo con tutti coloro che cercano di costruire una umanità più giusta e fraterna, anche se sono di altre credenze. E riconosce che tutti gli sforzi umani per migliorare le condizioni di vita e di convivenza sociale corrispondono al disegno di Dio (GS 34) e all'azione dello Spirito Santo (GS 38).

Secondo la *Gaudium et Spes* la Chiesa non sta *al lato* della società perché ha una finalità propria. Per la sua missione, sebbene di carattere religioso, influisce nella organizzazione e nel rafforzamento della *comunità umana* (GS 42). I laici cristiani sono stimolati ad agire nella società civile alla luce della fede e della dottrina del magistero (GS 43). Ma la Chiesa non solo collabora con la società, ma riceve dalla società (GS 40), sia per il linguaggio o la cultura di una regione, sia per le nuove forme di organizzazione sociale, più adatte per la sua missione salvifica (GS 44). È evidente il *cambiamento* nella relazione Chiesa-società, a confronto con il periodo precedente.

Tornando da Roma i Vescovi latino-americani hanno cambiato direzione: si sono rivolti alla *realtà* di questo subcontinente, hanno dato inizio, nello spirito conciliare di attualizzazione e dialogo, alle grandi Assemblee di Medellin, Puebla, Santo Domingo e Aparecida. La sequenza di queste Assemblee *si spiega* per le trasformazioni significative avvenute nella società. I Vescovi affrontano senza sotterfugi le dure condizioni di vita delle popolazioni più povere, si rivolgono ad esse, affrontano le cause delle ingiustizie sociali, rispettano e accolgono le culture regionali (Puebla 385-343).

Nella medesima linea è il testo recente di Aparecida. Descrive con alcuni tratti, la debolezza di una fede plasmata nel contesto di cristianità di fronte alla società attuale (DA 12). Afferma che alcune strutture ecclesiali contribuiscono al fatto che molti abbandonino la Chiesa e cerchino altrove delle risposte per le loro inquietudini ed aspirazioni (DA 225). I Vescovi in Aparecida propongono un'autentica *conversione pastorale*, che implica apertura alla novità, libertà di fronte al tradizionale, ricerca di "nuove forme per evangelizzare in accordo con le culture e le circostanze" (DA 369). La reciproca interazione tra Chiesa e società è stata riconosciuta dai Vescovi: "La pastorale della Chiesa non può prescindere dal contesto storico in cui vivono i suoi membri" (DA 367). E non solo la pastorale, poiché c'è

“necessità di un rinnovamento ecclesiale che implica riforme spirituali, pastorali e anche istituzionali (DA 367). O, come affermano i Vescovi, urge “abbandonare le strutture superate che non favoriscono la trasmissione della fede” (DA 365).

Voler capire la situazione della Chiesa in America Latina nella sua relazione con la società attuale richiede una *certa conoscenza della nostra storia*. Anche se abbiamo coscienza delle conquiste e delle deficienze legate al passato, questo compito si rivela molto complesso per la diversità dei contesti nazionali e delle sfide affrontate²⁴. Dovremo accontentarci di una descrizione molto generale. Possiamo distinguere un *periodo coloniale*, in cui Portogallo e Spagna cercano di conquistare e colonizzare il continente recentemente scoperto. Chiesa e Corona sono unite in una impresa comune: conquistare nuove terre e portare gli abitanti alla fede cattolica. Le due istituzioni si rinforzano e si legittimano mutuamente. I successi ottenuti dalla Chiesa nel suo compito missionario, poiché tutti dovevano essere cattolici e battezzati, e se non lo diventavano avrebbero avuto *conseguenze negative* durevoli, hanno prodotto un *discredito* per l'azione evangelizzatrice dei missionari, perché i cristiani spagnoli e portoghesi cercavano soprattutto di esplorare le ricchezze della regione e utilizzare gli abitanti come schiavi. L'unione della Chiesa e del potere civile provocò una *fragilità istituzionale*, perché la Chiesa si appoggiava alla monarchia. Appoggiata al potere, essa si sentiva abbastanza forte e così non sviluppò come avrebbe dovuto, la sua struttura interna. Inoltre da questa situazione risultò l'assenza di una pastorale di *conquista* tra i responsabili e di *impegno* tra i fedeli, poiché essere cattolico ed essere latino-americano quasi erano equivalenti. Inoltre l'influenza della Chiesa nella società coloniale avveniva attraverso la Corona, rendendo impossibile una azione propria che costituisse, per esempio, un laicato cosciente. Di fatto le priorità dello Stato erano prioritarie sulle priorità della Chiesa, come è avvenuto molto chiaramente in Brasile.

In quel tempo il cattolicesimo dominante era di segno devozionale, tracciato dal *cattolicesimo medioevale iberico*, espresso nella devozione ai santi, nelle promesse, nella comunicazione con i morti, nelle processioni, senza impegno per la dottrina e i sacramenti. Un cattolicesimo familiare, che fiorì tranquillamente senza mediazioni istituzionali o clericali. Questo rileva come fosse limitata l'influenza reale della Chiesa nella società, anche se era considerata cattolica. Spiega anche la passività del cattolico davanti al potere costituito, che agiva come fattore di stabilità e di continuità, sia per l'unità tra Chiesa e Corona imperiale e sia per questa religiosità popolare.

Con la conquista dell'indipendenza da parte dei paesi latino-americani, la Chiesa perde le regalie e conquista finalmente la sua libertà. La separazione fra Chiesa e Stato fu dura, perché la Chiesa non aveva sviluppato la sua struttura. L'arrivo del clero e dei religiosi dall'Europa coprì in parte questa lacuna. Inoltre la creazione di relazioni dirette con il Vaticano rese possibile la venuta di missionari e missionarie, e favorì l'impiantazione di una pastorale europea, orientata verso la classe media urbana, in quanto la maggioranza della popolazione nativa era rurale, sottosviluppata, costituita in molti paesi in forma maggioritaria da indigeni. Purtroppo era una pastorale che non teneva conto del contesto socio-culturale dove veniva esercitata.

I forti cambiamenti avvenuti in America Latina per la crescente *modernizzazione* e una maggior *coscienza sociale* hanno avuto ripercussione all'interno della Chiesa: hanno favorito le trasformazioni strutturali richieste, hanno fatto rivolgere l'attenzione alle zone rurali, ai contadini di quelle zone, talora con forti reazioni dei settori ecclesiali. In Brasile la conferenza episcopale (CNBB) appena fondata svolgerà un importante ruolo in quel momento, ma anche

²⁴ J.O. Beozzo, *Grandes questões da caminhada do cristianismo na América Latina e no Caribe*, in: W.L. Sanchez (ed.), *Cristianismo na América Latina e no Caribe*, Ed. Paulinas, São Paulo, 2003, p. 21-136.

in altri paesi preminenti figure di Vescovi difenderanno la medesima causa. Le dittature militari in America Latina diedero inizio a una pagina sanguinosa nel continente: abuso di potere, violenze arbitrarie, torture, assassinii, anche per opera di laici cattolici, e persino di sacerdoti e Vescovi, giustificate come difesa dall'ordine stabilito, e condussero la Chiesa a una critica forte del regime vigente.

Il pontificato di Giovanni Paolo II avrà importanti conseguenze per la Chiesa in America Latina. La sua apertura ad altre religioni, la sua sensibilità per le diversità culturali nel mondo rappresenteranno passi decisivi e coraggiosi per la Chiesa cattolica. Ma la preoccupazione della Santa Sede per placare il movimento postconciliare, l'insistenza nella centralizzazione romana, il controllo sulla riflessione teologica, i suoi criteri per le nomine dei nuovi Vescovi, hanno avuto ripercussioni negative sulla nostra Chiesa. Anche se una gran parte delle diocesi continua a essere vicina ai poveri, si può notare un cambiamento nell'enfasi dei pronunciamenti, una diminuzione dell'importanza data all'apostolato sociale, un maggior silenzio sulle comunità di base, una maggior attenzione ai movimenti della classe media. L'avanzamento del pentecostalismo e della società secolarizzata sono oggi le nuove sfide per la Chiesa di Latino-America e condizioneranno fortemente le opzioni fatte dall'episcopato in Aparecida.

IV. Priorità pastorali

In quest'ultima parte della nostra riflessione cercheremo di indicare le *priorità pastorali* che corrispondono meglio agli ardenti desideri dei Vescovi, espressi o impliciti, presenti nel Documento di Aparecida. Diamo la priorità a questo documento, perché è l'espressione più attuale dell'episcopato latino-americano; fu un evento ecclesiale in cui i pronunciamenti dei partecipanti hanno superato i tentativi di manipolazione da parte di alcuni.

Siamo convinti che il risveglio di una Chiesa in America Latina che valorizzi sempre più la realtà di questo continente è senza dubbio opera di tutti i cristiani che costituiscono questa comunità ecclesiale. Perciò dovrà avvenire dall'interno. Indicheremo appena alcuni tratti più evidenti, partendo dal documento di Aparecida, omettendone e altri, anche presenti nel testo, ma subordinandoli inevitabilmente a quelli che scegliamo come principali.

Il tema della missione che scorre durante tutto il documento e dimostra una preoccupazione comune in Aparecida, non sarà oggetto delle riflessioni che seguono. Il motivo è semplice: comporterebbe la critica della configurazione ecclesiale del passato e le proposte di cambiamento. Poiché la missione è una caratteristica essenziale della comunità cristiana non può essere oggetto di scelta personale. La Chiesa cattolica o è missionaria o fallisce nella sua stessa identità. Lo zelo missionario è il fattore che dinamizza e motiva i desideri di cambiamento. Più ancora: fu lo stesso zelo che ci orientò nella scelta di alcune caratteristiche come basi. In una formulazione semplificata, che riceverà successive esplicitazioni, potremmo dire che la Chiesa dovrà essere una comunità cristiana di mistici, di cristiani missionari, di poveri.

A. Una Chiesa di mistici

Il cristianesimo è nato da una *esperienza salvifica* fatta dai primi discepoli con Gesù Cristo. Un'esperienza che suscitò la risposta di fede e la sequela della vita itinerante del Maestro di Nazaret, esperienza che li portò a testimoniare con parole e con la vita la forza salvifica di Dio per mezzo del suo Spirito. La trasmissione della fede lungo i secoli consiste nel testimoniare quest'esperienza alle altre generazioni, affinché anch'esse possano sentire e

identificare la forza di Dio e sperimentare la sua salvezza. L'autentica tradizione non consiste in parole ma innanzitutto in una *realtà viva*, ossia nella trasmissione ad altre generazioni, dello stesso Dio, che si è donato a noi nel Figlio e nello Spirito per salvarci.

In una società di cristianità questa esperienza si supposeva: la stessa società offriva un quadro religioso che favoriva l'esperienza di salvezza e la propria identificazione come cristiani. Allora era più importante illuminare e rafforzare per mezzo della catechesi e della formazione religiosa. Al contrario di oggi. La società pluralista e socializzata non offre più il medesimo orizzonte religioso di allora²⁵. L'insistenza della predicazione e dell'insegnamento teorico non risolve la questione. I nostri contemporanei sono scettici in relazione ai discorsi e alla ideologie, sono sazi dal bombardamento di parole nei mezzi di comunicazione, sono affamati di riferimenti solidi ed esistenziali a cui ancorare la vita²⁶. Il fascino delle religioni orientali, la stessa irruzione ambigua del pentecostalismo, la ricerca del silenzio, della conoscenza di sé, sono fenomeni che questionano un cattolicesimo troppo razionalizzato, inquadrato giuridicamente, governato autoritariamente.

Questa situazione non è stata disattesa dai Vescovi, come consta dal Documento di Aparecida: "Nella nostra Chiesa dobbiamo offrire ai fedeli un incontro personale con Gesù Cristo, una esperienza religiosa profonda e intensa" (DA 226). Qui sta l'inizio della stessa esperienza cristiana già confermata nel Nuovo Testamento (DA 243s) ed enfatizzata in Aparecida (DA 278a). L'annuncio salvifico (*kerigma*) deve portare "a un incontro personale sempre maggiore con Gesù Cristo (DA 289). Per cui questa esperienza è anche la finalità della iniziazione cristiana, in modo tale che non può essere assente in tutto il processo di formazione, come avveniva nella tradizione più antica della Chiesa, quando allora non si separava la dottrina dall'esperienza" (DA 290).

Lamentiamo che la *crisologia* presente nel capitolo IV, che tratta dell'identità del discepolo missionario, presenti una certa carenza, per non aver sottolineato a sufficienza lo stretto vincolo tra la persona di Cristo e la sua missione per il regno di Dio. In questo modo l'unione con Cristo può creare una falsa impressione di intimismo, alieno dalla realtà che ci circonda (DA 131-134;136;140), anche se una correzione (parziale) di questa comprensione è avvenuta parlando della risposta a Gesù Cristo, "dell'imperativo di farci prossimi, specialmente con chi soffre, e creare una società senza esclusi" (DA 135). Di fatto per molti, l'esperienza di Dio avviene proprio nel servizio ai più poveri e nell'amore che si sacrifica per essi, frutto indiscutibile dell'azione dello Spirito di Cristo. La mistica dell'incontro di Gesù nei poveri (Mt 25,40) abitualmente è più *vissuta* che tematizzata, ed è confermata dalla vita di tanti cristiani e cristiane.

Il confronto tra ciò che chiede il Documento di Aparecida e la realtà della Chiesa vista come in un sorvolare (dato che essa presenta diversità locali significative secondo i vari paesi, regioni, diocesi, parrocchie) ci fa prendere coscienza dell'enorme *compito* da realizzare nei prossimi anni. La Chiesa come istituzione si sviluppò lungo i secoli, e per ragioni storiche plausibili, nel garantire la sua unità con la sua formulazione dottrinale e la sua struttura giuridica, a detrimento del vissuto di fede e della fedeltà allo Spirito. Naturalmente non esiste opposizione di principio tra queste realtà, perché sia la retta dottrina come la norma canonica devono essere *a servizio della fede salvifica*, perciò dell'esperienza personale con Dio. Ma la Chiesa si può deformare e trovarsi *super-istituzionalizzata*, con conseguenze negative nella coscienza dell'individuo: "essere cristiano significherebbe allora semplicemente far parte di

²⁵ J. Moingt, *La transmission de la foi*, Paris 1976; Id., *Transmettre un avenir de foi, Recherches de Sciences Religieuses* 81 (1993) pp. 11-27.

²⁶ A. Álvarez Bolado, *Mística y secularización. En medio y a las afueras de la ciudad secularizada*, Bilbao 1992.

un grande apparato e avere l'idea che esistono innumerevoli norme morali e dogmi complessi"²⁷.

Il *tradizionalismo*, insieme al giuridismo, colloca l'ordine di fronte alla vita, il risultato sopra le motivazioni, la norma esteriore al disopra del rispetto della soggettività, valorizza troppo la tradizione a danno delle attualizzazioni necessarie, sostiene il rubricismo liturgico senza tenere conto del contesto culturale ed esistenziale. Senza dubbio i Vescovi avrebbero potuto essere più incisivi in Aparecida, nonostante l'abituale controllo esercitato da certe autorità durante l'evento. Diversi intensi desideri di alcune Conferenze Episcopali non furono menzionati nel testo finale. Tra questi, il tema della *ordinazione di laici idonei (viri probati)* affinché la celebrazione eucaristica potesse diventare di fatto il cuore della comunità ecclesiale per la maggioranza dei cattolici latino-americani. Ugualmente, nonostante i lenti progressi, rimane molto da fare per il riconoscimento effettivo delle *donne* nella Chiesa. Perché non possono le Chiese di una regione avere caratteristiche proprie nelle celebrazioni liturgiche o nella organizzazione ecclesiale, come è stato nel passato? La perspicacia di san Tommaso d'Aquino osservava che la nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che agisce internamente e che gli altri elementi esterni (Scrittura, sacramenti, leggi, organizzazioni) sono secondari davanti all'azione dello Spirito, perché esistono soltanto per disporre la persona a riconoscere e accogliere tale azione²⁸.

La pastorale di oggi non può più essere *impositiva o proibitiva*. Essa dev'essere un invito alla libertà di ognuno per ottenere un'esperienza salvifica con Gesù Cristo, presentando in forma positiva e attraente il messaggio del Maestro di Nazaret, come sta facendo Benedetto XVI nelle sue encicliche. L'incontro personale con Gesù Cristo può superare le mentalità e le pratiche tradizionali che lo rendono innocuo. Compete alla pastorale valorizzare l'opzione libera della fede e non nascondere il suo rischio, offrire una pedagogia di preghiera personale attraverso un contatto diretto con la Parola di Dio, aprire momenti di silenzio e di interiorizzazione nelle nostre celebrazioni, insegnare ai cristiani a percepire lo Spirito Santo presente nelle loro vite e nel servizio ai più poveri.

B. Una Chiesa di cristiani missionari

Tutta la ragione d'essere della Chiesa sta nella *proclamazione e nella realizzazione del Regno di Dio*. "La Chiesa (...) ha ricevuto la missione di annunciare il regno di Cristo e di Dio, di instaurarlo fra tutte le genti, e di essere di questo Regno costituito in terra, il germe e l'inizio (LG 5). Ne deriva che essa è caratterizzata come "sacramento universale di salvezza" (LG 48). Ma non dobbiamo dare una interpretazione meramente giuridico-istituzionale a questa affermazione. Così come Gesù Cristo con la sua persona, parole, vita, incluso con la sua passione, morte e risurrezione, fu il *sacramento del Padre*, in quanto manifestò e realizzò il Regno di Dio, così i suoi discepoli dovranno assumere l'esistenza di Cristo. Perciò il Vaticano II afferma che la Chiesa sarà segno innalzato sul mondo, luce del mondo e sale della terra, nella misura in cui vivrà "profondamente la vita cristiana" (AG 36).

Così la Chiesa è in Cristo come un segno o sacramento e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (LG 1). La *comunione con Dio* è ugualmente fondamentale per l'essere della Chiesa. Appare chiaramente nel Nuovo Testamento, caratterizzando una comunità che partecipa in comune a determinati beni, come la dottrina, lo spezzare il pane e la preghiera (At 4,34s), che ha in comune la partecipazione in Cristo e la

²⁷ J. Ratzinger, *O Sal da Terra*, Rio de Janeiro 1997, p. 100.

²⁸ *Summa Theologiae I-II*, q. 106, 1 e 2; q. 107, 1 e 4; q. 108, 1 e 3.

sua salvezza (1Cor 1,4s), la partecipazione al medesimo Spirito di Cristo (Fil 2,1-5), reso visibile nella celebrazione dell'Eucaristia (1Cor 11,16s). Questa comunione è con il Padre e il Figlio nello Spirito Santo (1Gv 4,12s) e si fonda, in ultima istanza, nella stessa essenza di Dio, che esiste come comunione. Teniamo presente che questa ecclesiologia di comunione era molto diffusa nella Chiesa primitiva, poi fu repressa in favore di una ecclesiologia unitaria, come abbiamo considerato anteriormente, ma oggi felicemente assunta nuovamente dal Concilio Vaticano II²⁹.

Se il fine ultimo della Chiesa consiste nella missione di portare l'umanità al Regno di Dio e se questa Chiesa è costituita da una comunità di discepoli di Cristo, di conseguenza la comunità ecclesiale dev'essere *tutta missionaria*. È tutto il popolo di Dio che è chiamato a testimoniare e celebrare i valori evangelici nel culto e nella carità vissuta, nella proclamazione della Parola e nel servizio agli altri. L'affermazione conciliare del "sacerdozio comune dei fedeli" (LG 10) implica una concezione del sacerdozio, diversa da quella dell'Antico Testamento. Gesù Cristo fu il sacerdote della Nuova Alleanza, non per l'offerta di sacrifici di animali, ma per il sacrificio della sua stessa vita (Eb 5,10; 7,11). Secondo questa nuova visione tutta la comunità cristiana è sacerdotale (1Pt 2,9; Ap 1,6) e il vero culto consiste nella offerta della propria vita a Dio (Rm 12,1) e nel fare il bene agli altri (Eb 13,16).

La partenza da una *comunità sacerdotale missionaria* corregge la prospettiva tradizionale di considerare il laico cristiano a partire dal sacerdozio ordinato, responsabile della poca valorizzazione, del silenzio, della passività della grande maggioranza dei membri della Chiesa, e del consolidamento di una classe clericale, unica protagonista dell'attività missionaria e dotata di poteri propri. Non dimentichiamo: ciò che è fondamentale nella comunità cristiana è la fede vissuta e celebrata nel battesimo. Perciò, *tutti siamo* "fratelli in Cristo", *tutti* costituiamo la comunità, *tutti* siamo responsabili, *tutti* siamo attivi nella propagazione del Regno, *tutti* devono partecipare nel modo loro proprio agli orientamenti e alle decisioni della Chiesa. Naturalmente recepire questa ecclesiologia e farla divenire effettiva richiede non solo un cambio nella *mentalità* di molte autorità, ma anche delle *trasformazioni istituzionali*.

Questa concezione teologica è stata accolta dai Vescovi latino-americani. Il documento di Aparecida riconosce che i laici, come seguaci di Cristo, partecipano anche alla sua missione di propagare il Regno di Dio. Per cui "compiere questa missione non è un compito opzionale, è parte integrante dell'identità cristiana" (DA 144). Questa missione consiste nel partecipare l'esperienza salvifica con Gesù Cristo, testimoniandolo e annunciandolo ad altri (DA 145); essa si riferisce innanzitutto al mondo (DA 210), a anche all'interno della Chiesa (DA 211). Tanto in un ambito come nell'altro, i Vescovi riconobbero che il laico ha bisogno di *maggior autonomia e partecipazione*. All'invitare i laici ad assumere la responsabilità di essere presenti nella vita pubblica (DA 508) i Vescovi insistono da una parte sulla necessità di una migliore formazione religiosa (DA 212) e culturale (DA 492) degli stessi laici, e dall'altra nel riconoscere che essi sono *veri soggetti ecclesiali* e competenti interlocutori tra Chiesa e società (DA 497^a). Infelicemente il documento non specifica più concretamente ciò che intende per "veri soggetti ecclesiali".

Un maggiore spazio è dedicato alla partecipazione dei laici all'interno della Chiesa "nel campo dell'evangelizzazione, della vita liturgica e di altre forme di apostolato. I Vescovi devono concedere ad essi un maggior spazio di partecipazione, affidando loro ministeri e responsabilità, affinché possano vivere in modo responsabile la loro fede" (DA 211). E "devono essere parte attiva e creativa nella elaborazione ed esecuzione di progetti pastorali a

²⁹ W. Kasper, *Unité ecclésiale et communion ecclésiale dans une perspective catholique*, *Révue des Sciences Religieuses* 75 (2001) p. 12s.

favore della comunità” (DA 371). Un’importante affermazione riassume bene questa duplice attuazione dei laici nella società e nella Chiesa: “La costruzione della cittadinanza, nel senso più ampio, e la costruzione della ecclesialità per i laici costituisce un solo ed unico movimento” (DA 215). Se vogliamo che siano adulti nella società, devono anche poter esserlo nella Chiesa.

L’obiettivo previsto dai Vescovi difficilmente diventerà una realtà, se non avverrà un serio e profondo *cambiamento di mentalità nel clero* e una maggior creatività nelle istituzioni ecclesiali. Il primo presupposto è stato recepito nel testo nella richiesta ai Pastori di “maggior apertura di mentalità perché si intenda l’essere e il fare del laico nella Chiesa” (DA 213). Purtroppo infelicemente quando si tratta della formazione del clero (DA 314-327) non si dice nulla sulla preparazione dei seminaristi affinché imparino a collaborare con i laici in una ecclesiologia di comunione e non di dominio: vi è appena una breve allusione a questo (DA 324). La medesima omissione appare quando si tratta dei presbiteri (DA 191-200)³⁰. La comunità è in prima linea della *Lumen gentium* e i ministri sono membri della medesima al suo servizio, come altrove appare ben descritto trattando dei Vescovi (DA 186).

La storia della Chiesa ricorda che vi furono secoli di centralizzazione clericale, di coscienza di superiorità, di concentrazione di potere, di regalie e privilegi: sono realtà che non possono scomparire dalla notte al giorno³¹. Anche settori non propriamente clericali divennero monopolio dei ministri ordinati, come l’amministrazione ecclesiastica, l’economia, l’insegnamento teologico, l’ambito giudiziario. Anche nella loro *missione nella società*: nel campo dei media, della scienza, della politica, della cultura, i laici devono godere di una certa autonomia per poter essere autentici interlocutori tra Chiesa e società, come desidera il testo di Aparecida. Viviamo oggi in una *società complessa, plurale, diversificata*, senza poterla abbracciare nella sua totalità. Siamo ben lontani dall’epoca della cristianità quando la gerarchia tutto dominava e decideva. Oggi le compete convocare, animare, orientare i laici affinché possano prendere decisioni pratiche in modo libero, responsabile, dentro la loro competenza. Il pluralismo regnante nella società attuale si rifletterà naturalmente all’interno della Chiesa, ma non ci deve spaventare. L’importante è che vi sia spazio libero affinché i laici discutano, approfondiscano, facciano maturare alcune questioni prima che siano oggetto di attenzione della gerarchia.

Ma non è necessario solo un cambio di mentalità, occorrono anche *strutture confacenti* con l’ecclesiologia di comunione. Non avremo laici missionari, se non ripensiamo le istituzioni e le forme di esercizio dell’autorità. È importante prendere sul serio ciò che chiedono i Vescovi in Aparecida sulla creazione di ministeri laicali (DA 202), di nuove strutture pastorali con immaginazione e creatività (DA 173). *L’autorità della Chiesa locale* deve diventare una realtà, questi orientamenti di Aparecida nascono da una profonda coscienza della missione della Chiesa che, in un determinato contesto socio-culturale, può richiedere istituzioni e strutture adeguate in mezzo alla comunità umana nella quale è presente. Si devono compiere passi concreti. Nessuno può assicurare una completa garanzia: ma occorre confidare nello Spirito Santo che guida la Chiesa e si è manifestato in Aparecida.

C. Una Chiesa dei poveri

³⁰ Sintomo di una certa mentalità: nel testo votato e approvato in Aparecida vi era un’affermazione che il presbitero era anzitutto “un fratello degli altri”, venne soppressa nel testo ufficiale (DA 193). Immaginare la reazione di sant’Agostino!

L'importanza dei poveri nella configurazione ecclesiale ha il suo fondamento nella *propria rivelazione*. Le ragioni offerte dalle scienze sociali, lo shock provocato dall'esperienza diretta, la compassione che spinge all'azione sono corrette, ma non sufficienti. Nemmeno le qualità o virtù che molti affermano trovarsi nei poveri, come la solidarietà, la condivisione, la religiosità. Già nell'Antico Testamento l'amore universale di Dio per l'umanità rivela una cura particolare per coloro che sono più bisognosi e indifesi nella società. Per cui l'opzione per i poveri si radica *in Dio stesso*, nel suo modo di agire, nel suo rivelarsi, nel suo proprio essere.

Gesù Cristo è la rivelazione di Dio non solo attraverso le sue parole, ma soprattutto nelle sue azioni e nelle sue scelte. Durante la sua esistenza terrena ha vissuto *una vita povera in mezzo ai poveri*, assumendo tutte le conseguenze di una tale modalità di vita. La salvezza del genere umano si è realizzata per mezzo di un *Messia povero*, sprovvisto di potere, di un Salvatore che ha sperimentato la *kenosi* che porta alla gloria, la morte che porta alla risurrezione. Questo punto dev'essere enfatizzato. L'economia salvifica, voluta da Dio, si è realizzata in Gesù Cristo povero, manifestazione e sacramento del Padre nella storia umana.

Alla Chiesa corrisponde portare avanti nella storia la missione salvifica di Gesù Cristo, come comunità che segue Cristo. Come in Gesù Cristo non possiamo separare la missione dalla sua persona, anche la Chiesa, in quanto mediazione salvifica, riceve la sua identità dal suo fine. Il modo come il Figlio eterno del Padre proclamò e realizzò la salvezza, dev'essere il medesimo con cui la Chiesa proclama e realizza la salvezza di Dio. Il Concilio Vaticano II esprime questa verità affermando che "la Chiesa è chiamata a seguire lo stesso cammino per comunicare agli uomini i frutti della salvezza" (LG 8), "percorrendo la stessa strada di Cristo, cioè la strada di povertà, obbedienza, servizio" (AG 5)³². Non affrontiamo qui il tema "appartenenza" alla missione salvifica della Chiesa come "potenziale evangelizzatore dei poveri (Puebla 1147) e nella esperienza originale e feconda delle CEB"³³.

Il Documento di Aparecida riprende le parole di Benedetto XVI nel suo discorso inaugurale (DL 3): "L'opzione preferenziale per i poveri è implicita nella fede cristologica, in cui Dio si è fatto povero per noi, per arricchirci con la sua povertà (DA 392). Questa verità viene più esplicitata quando si presenta la scena del giudizio finale, in cui vi è una identificazione di Gesù Cristo in ogni essere umano in necessità (Mt 25,40). Si afferma allora che "tutto ciò che ha relazione con Cristo ha relazione con i poveri, e tutto ciò che ha relazione con i poveri richiama Gesù Cristo (DA 393). "I poveri sono i destinatari privilegiati del Vangelo" (DA 550).

La conseguenza ecclesiologica di questa affermazione venne enfatizzata dai Vescovi in Aparecida "La Chiesa deve compiere la missione seguendo i passi di Gesù e adottando i suoi atteggiamenti (cf. Mt 9,35s). Egli (...) essendo ricco si fece povero per noi (cf. 2Cor 8,9), insegnandoci la strada della nostra vocazione di discepoli e di missionari" (DA 31). Il testo non parla come altri della necessità di un cambiamento di mentalità, perché la "conversione pastorale" oggi si applica anche ad altri settori dell'attività ecclesiale (DA 365-368), ma li previene tutti su un'opzione teorica e senza compromessi, nel raccomandare una maggior vicinanza con i poveri sia come opzione, sia come gesti concreti (DA 397). Perciò i discepoli missionari, in opposizione alla cultura dominante, devono "assumere con serietà la virtù della povertà, cioè uno stile di vita sobrio "per aiutare coloro che vivono nell'indigenza" (DA 540).

³² Sul desiderio di Giovanni XXIII e di un gruppo di Vescovi durante il Concilio, vedere G. Gutiérrez, *Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique Latine*, in: G. Alberigo - J.P. Jossua (ed.), *La réception de Vatican II*, Paris 1985, pp. 229-257.

³³ Considerata già da 20 anni circa come una possibilità reale di vivere in comune l'alternativa evangelica. Vedere J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique*, Paris 1985, p. 334.

Quando si parla del cambiamento nella *configurazione istituzionale*, dice che l'opzione preferenziale per i poveri, fatta nelle Conferenze precedenti, deve attraversare tutte le strutture e le priorità pastorali. Nella frase seguente esprime brevemente la ragione teologica di fondo: "La Chiesa latino-americana è chiamata a essere sacramento di amore, solidarietà e giustizia tra i nostri popoli (396). In una parola: a essere o dover essere un *segno salvifico* nella storia, che non avverrà senza una configurazione adeguata, significativa e pertinente per la realtà nella quale esiste. La grande maggioranza dei cattolici di America Latina è povera: essa costituisce in modo massiccio la nostra comunità ecclesiale. È importante che questa comunità di fedeli possa essere "dimora dei poveri" e casa dei poveri di Dio" (DA 524).

Senza dubbio notiamo oggi un certo *raffreddamento* della mistica di impegno per i poveri, mistica che ha alimentato le giovani generazioni del passato. Senza voler discutere le cause di questo declino, constatiamo con preoccupazione che, unito al crescente dominio del fattore economico nella società, è entrata nella Chiesa una mentalità, che cerca il progresso sociale il quale offre incarichi e potere, vi è una diminuzione di zelo apostolico, una condiscendenza interessata che tocca una certa parte dei giovani e dei futuri presbiteri, penetrando anche nella vita religiosa, nei movimenti e organizzazioni laicali. Mentre ci consola la vita di molti Vescovi, sacerdoti, religiosi e religiose, laici e laiche dedicati al servizio dei più bisognosi della società. Essi vivono la fede cristiana in modo autentico, modesto, umile e povero; sono carenti di grandi mezzi materiali, o non dispongono di sufficienti agenti pastorali. Realizzano la propria missione con sacrificio e anche con eroismo, nel nascondimento, lontani da riconoscimenti ufficiali. E paradossalmente è lì che si trova la più *autentica* comunità cristiana, perché lì troviamo più amore, più fede, più speranza, più abnegazione e maggior aiuto per il prossimo. Lì essa è veramente sacramento di salvezza, segno dell'amore attivo di Dio. Il *vero centro della Chiesa* è qualcosa di diverso dal suo centro di governo e amministrazione³⁴. Ed è esattamente lì, perché vi sono cristiani più liberi che lo Spirito Santo può agire e creare qualcosa di nuovo.

Prima di finire vorrei enumerare alcune tensioni che affronta oggi la Chiesa in America Latina. Il suo "gregge" è costituito da cattolici pre-moderni, moderni e post-moderni. I due fronti principali di battaglia sono le ingiustizie sociali e la cultura secolarizzata che si alimentano reciprocamente. La tentazione di cercare rifugio nel culto per timore della società pluralista è presente nel clero più giovane. La scarsità di Vescovi competenti e coraggiosi per impiantare autentiche Chiese locali e diminuire il peso del centralismo romano. L'insufficiente formazione teologica del clero e degli agenti pastorali di fronte al pluralismo culturale e religioso. La tensione tra il laicato missionario e il clericalismo tuttora vigente. La proclamazione del valore della persona e del kerigma in mezzo a un cattolicesimo devozionale, dottrinale e morale (peccato). L'assenza di una autentica esperienza di comunità ecclesiale dovuta alla mancanza di sacerdoti e il sorgere di comunità minori. La relazione tra Chiesa locale e movimenti. Il luogo e l'azione evangelizzatrice in una società emancipata e pluralista in tensione con una nostalgia di cristianità. La vita religiosa tra il pericolo di essere "funzionalizzata" dalle autorità e la fedeltà al carisma originale profetico e mistico.

Questa riflessione presenta certamente delle lacune e richiede di essere sfumata, perché tratta un tema tanto vasto. Il cambiamento nella Chiesa è lento per la diversità delle mentalità e delle pratiche, delle generazioni e delle etnie presenti in essa, che devono essere rispettate. Ma la nostra fede confessa che è lo Spirito colui che "ringiovanisce la Chiesa e la rinnova continuamente" (LG 4). Perciò la nostra preoccupazione per la Chiesa non perde la speranza, perché si appoggia in Dio. Così essa non si esaurisce in una riflessione, ma ci invita alla preghiera allo Spirito Santo, primo protagonista di tutta la pastorale.

³⁴ J. Ratzinger, *O Novo Povo de Deus*, p. 230, citando Urs von Balthasar.