

LA PASTORALE DELLA CHIESA IN ITALIA TRA ANNUNCIO, CELEBRAZIONE, CARITÀ E AMBITI DI VITA DELLA PERSONA

La formulazione del titolo della riflessione di apertura di questo Seminario si riferisce espressamente a due elementi concreti: da un lato, la scelta del Convegno di Verona di privilegiare cinque ambiti antropologici come luoghi per “dire” la speranza cristiana; e, dall’altro, il rimando a una citazione esplicita della relazione conclusiva al Convegno del cardinale Ruini dove proponeva una singolare lettura del guadagno ottenuto da questo sguardo rinnovato. Ascoltiamola:

«Per parte mia vorrei solo confermare che il nostro Convegno, con la sua articolazione in cinque ambiti di esercizio della testimonianza, ognuno dei quali assai rilevante nell’esperienza umana e tutti insieme confluenti nell’unità della persona e della sua coscienza, ci ha offerto un’impostazione della vita e della pastorale della Chiesa particolarmente favorevole al lavoro educativo e formativo. Si tratta di un notevole passo in avanti rispetto all’impostazione prevalente ancora al Convegno di Palermo, che *a sua volta puntava sull’unità della pastorale ma era meno in grado di ricondurla all’unità della persona* perché si concentrava solo sul legame, pur giusto e prezioso, tra i tre compiti o uffici della Chiesa: l’annuncio e l’insegnamento della parola di Dio, la preghiera e la liturgia, la testimonianza della carità» (*corsivo mio*)

Una settimana dopo la conclusione del Convegno scrivevo, in un articolo poi pubblicato su Rivista del Clero, il seguente commento a caldo: «Mi sembra utile riflettere sulle prospettive che qui si aprono. Forse potrebbe essere il frutto più promettente del Convegno. Occorre ripensare l’unità della pastorale, articolata nelle funzioni e/o uffici della Chiesa (Parola, Sacramento, Carità/comunione e Carità/servizio), incentrandola maggiormente sull’unità della persona, sulla rilevanza educativa e formativa che queste funzioni possono avere. Credo che si debba aggiungere: non si tratta di sostituire al criterio ecclesiologico la rilevanza antropologica nel disegnare l’unità e l’articolazione della missione della Chiesa, quanto invece di mostrare che la pastorale in prospettiva missionaria deve sapere in ogni caso condurre l’uomo all’incontro con la speranza viva del Risorto. Diversa è, infatti, la funzione del criterio ecclesiologico e della rilevanza antropologica: lo schema dei *tria munera* dice l’unità della missione della Chiesa negli elementi che la costituiscono come dono dall’alto, ne dice l’eccedenza irriducibile a ogni cosiddetto umanesimo; il rilievo antropologico dell’azione pastorale della chiesa, destinato all’unità della persona e alla figura buona della vita che vuole suscitare, dice l’insonne compito dell’agire missionario della Chiesa di dirsi dentro le forme universali dell’esperienza, che sono sempre connotate dall’*ethos* culturale e dalle forme civili di un’epoca. Saper mostrare la qualità antropologica dei gesti della chiesa è oggi un’urgenza non solo dettata dal momento culturale moderno e post, ma è un’istanza imprescindibile per dire che il Vangelo è per l’uomo e per la pienezza della vita personale» («Partenza da Verona», *Rivista del Clero Italiano* 87 [2006] 721-737).

Questa riflessione a caldo è rimasta lì come un compito ancora inevaso. Credo che il Seminario di oggi voglia riprendere la provocazione di «questo notevole passo in avanti», perché sia compiuto nella direzione giusta: non si tratta di abbandonare lo schema ecclesiologico del *triplex munus* in favore di una non meglio identificata “attenzione antropologica”, emblematicamente declinata nei cinque ambiti di Verona, ma di articolare correttamente le due istanze, con il loro rispettivo funzionamento teologico. Di qui le due parti della mia relazione: 1) Breve ricostruzione della storia e del significato dello schema dei *tria munera* e del suo funzionamento pastorale; 2) Osservazioni sintetiche sull’“attenzione antropologica” e sulle ricadute degli ambiti di Verona sull’agire pastorale.

1. STORIA E FUNZIONAMENTO PASTORALE DELLO SCHEMA DEI *TRIA MUNERA*

Lo schema dei *tria munera* ha una lunga e controversa storia, che forse converrà brevemente ricordare, per non cadere nella trappola di sovradeterminare lo schema e – in positivo – per conoscerne la funzione in ordine alla pastorale.

1.1. La funzione originaria dello schema non è ecclesiologica, ma cristologica, anzi soteriologica, ed è di origine protestante. Esso è nato nella polemica tra Calvino e Osiandro. Il secondo ha tentato di collegare le tre caratteristiche che Paolo attribuisce a Cristo («nostra sapienza, giustizia, santificazione») all'affermazione del triplice ufficio di Gesù, leggendola nell'ottica protestante per cui in Cristo si realizza una partecipazione “mistica” di Dio a noi, con un tratto quasi monofisita perché Cristo è il *modo* con cui Dio si partecipa a noi. Calvino gli ribatterà dicendo che Cristo è mediatore in quanto uomo-Dio: né semplicemente per il suo essere Dio, né per il suo essere uomo egli è Mediatore, ma in quanto Dio-uomo. I tre uffici sistematizzano la funzione salvifica di Cristo, ma la loro funzione sintetica è quella di correggere l'unilaterale visione scolastica della “mediazione” di Cristo che la riferisce alla sua umanità, in particolare al valore “soddisfattorio” della morte che Cristo rende al Padre. C'è però un elemento comune nei due autori (che ha la sua giustificazione “metaforica” nel far derivare le tre funzioni come declinazioni del titolo *Christós*, presupponendo che i tre uffici nell'AT avessero all'origine un'unzione), che porterà al successo in seguito lo schema nella sua valenza soteriologica ed esigerà di proporre retroattivamente un tentativo di giustificazione patristica e biblica. In particolare, verrà utilizzato per la sua capacità di unificare l'azione salvifica di Cristo descrivendone insieme l'*unità* e la *pluralità* delle dimensioni: profetica, regale e sacerdotale. Questa è la funzione dell'uso sistematico del *triplex munus*: dire insieme la profonda unità della missione di Cristo attraverso la pluralità delle sue funzioni.

1.2 Proprio questa fissazione “sistematica” dello schema dei *tria munera* ha richiesto, mentre passava dalla soteriologia all'ecclesiologia, di trovare una giustificazione biblica e patristica. Ora, su questo punto gli studi sono molto controversi.

Anzitutto sul versante *biblico*. Da un lato, non si può non ritrovare già a partire dall'AT la presenza dei titoli di mediazione (re, sacerdote e profeta), ma non si può dire che tutti i titoli di mediazione salvifica siano riconducibili a questo schema ternario e che soprattutto siano derivabili da un'unica missione collegata al termine “Christós” e al comun denominatore di una “unzione”. I titoli sono molto più ampi e la loro logica nell'AT è duplice: essi, per un verso, sono il nome di una elezione in vista di una missione (profeta, maestro, pastore, giudice, figlio di Dio, re, servo, sacerdote, redentore); per l'altro, sono mediazioni di un'autopresenza di Dio (angelo, spirito, parola, legge, sapienza, logos). Tra le due linee si colloca la complessa categoria di “Figlio dell'uomo”. Dall'altro lato, la prospettiva globale del NT rappresenta la linea di convergenza delle mediazioni umane e divine, che nell'AT corrono su due assi che non sembrano mai raggiungere l'unità. Tutti i titoli dell'AT nella tradizione confessante del NT sembrano come attratti nella missione e nella persona di Gesù, attraverso un processo di catalizzazione e di risignificazione: Gesù è il mediatore “storico” e “trascendente” che, mentre porta a *compimento* le promesse, sembra condurle alla loro definitiva *verità* nella sua stessa *persona* (concentrandole nel titolo di *figlio di Dio* o, forse meglio, di *Figlio*). Esse sembrano esaurire la loro funzione nell'indicare la ricchezza e l'unità di *missione* e *persona* in Gesù. Così che ogni successiva ripresa nella Chiesa dei titoli (in quanto sono diventati cristo-logici) non potrà avvenire che *nello Spirito*: essi propriamente non “prolungano” la missione di Gesù, ma rappresentano la via per “accedere” a lui, come evento della “memoria spirituale” della Chiesa e dei credenti. Profeti, re e sacerdoti nel NT lo si è in modo del tutto singolare: non si può andare “oltre” e dire/dare “altro” da Cristo, ma bisogna ricondurre “nello Spirito” gli uo-

mini a Cristo. Dentro una paradossale storicità: quella che ci fa contemporanei di Lui, dentro un evento di discernimento spirituale del proprio tempo.

Sul versante *patristico*. Qui la documentazione non sembra giustificare una presentazione sistematica dello schema del *triplex munus*, anche se la conoscenza dei testi si è andata via via arricchendo: v'è chi contesta chiaramente come I. de la Potterie (*NRTh* 80 [1958] 225-250) la possibilità di derivare in epoca patristica lo schema dei tre uffici dal senso del termine *Christós* e dalla "unzione" da cui originerebbero; v'è chi legge la frammentarietà della documentazione patristico-medievale in prospettiva storica, come fanno J. Fuchs (*RSPTh* 53 [1969] 185-211) e Y. Congar (*RSPTh* 67 [1983] 97-115), e ci vede il lento formarsi di una prospettiva simbolica che legge la continuità della missione di Cristo nella Chiesa. Anche per questi – credo – non si può parlare a livello patristico di un uso sistematico dello schema, ma in prospettiva storica Fuchs ricorda che le testimonianze di Egesippo ed Eusebio di Cesarea sono accompagnate da molti altri come Crisostomo, Afraate, Pietro Crisologo, Faustino, a cui Congar aggiunge i nomi prestigiosi di Ilario, Gerolamo e Agostino. La discussione si articola tra chi nega la possibilità di rintracciare nei Padri l'uso sistematico dello schema nella sua riconduzione a un'unzione, mentre gli storici (Fuchs, Congar a cui bisogna aggiungere L. Schick) sottolineano la funzione descrittiva dei tre uffici (anche se non ancora un uso sistematico), nella prospettiva dell'unità/pluralità della missione di Cristo, della Chiesa e del cristiano.

1.3 È proprio per questa ragione che lo schema sistematico trapassa a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, all'epoca della teologia razionalista protestante, nell'ecclesiologia cattolica. La ragione è molto interessante, ed è descritta ampiamente nel decisivo contributo di J. Fuchs del 1969 che riprende, su invito dello stesso Congar, una dissertazione del 1941 rimasta non pubblicata. La ragione è la seguente: nell'ecclesiologia cattolica dell'inizio dell'Ottocento, soprattutto i canonisti sono in difficoltà a giustificare l'enfasi posttridentina sul magistero *dottrinale* (prima contro i protestanti, poi contro le successive correnti riformatrici: gianesimismo, gallicanesimo, febronianesimo, giuseppinismo, ecc) all'interno della tradizionale divisione dei due "poteri" nella Chiesa (la *potestas ordinis* e *jurisdictionis*). Sarebbero stati due canonisti (F. Walter e G. Phillips), che hanno ripreso la tripartizione protestante nell'ecclesiologia cattolica, a mettere in evidenza la funzione dottrinale, insieme a quella sacramentale e a quella disciplinare (*magisterium, ministerium, regimen*), certo ancora nell'ottica delle *potestates* (*magisterii, ordinis, jurisdictionis*). Questa ripresa della teologia all'epoca del razionalismo in Germania deriva, da un lato, dall'ammirazione un po' timorosa del carattere riformatore di questa teologia e, dall'altro, dalla funzionalità di questa teologia alla sistemazione dei nuovi problemi ecclesiologici (in particolare la messa in evidenza del magistero dottrinale). Tre sono i luoghi in cui Fuchs vede l'influsso della teologia protestante sull'ecclesiologia cattolica (dei canonisti). Il *primo*: la divisione protestante dei poteri nella chiesa serviva a superare il silenzio dello schema dei due poteri (ordine e giurisdizione) sul ministero della parola e/o dottrinale che era spiegato in quel tempo all'interno della *potestas ordinis*. Il *secondo*: è stato lo schema (calvinista) delle tre funzioni di Cristo che è passato nella ecclesiologia cattolica, perché questa era interessata a presentare la Chiesa come continuazione (visibile) del regno di Cristo (cfr in Fuchs la storia dei *tria munera* da Calvino fino all'Ottocento, pp. 197-200). Il *terzo*: infine, la dottrina protestante del Regno di Dio in prospettiva etico-religiosa consente di utilizzare lo schema del triplice ufficio in un'ottica ecclesiologica dove la chiesa è concepita come istituzione educatrice morale e religiosa: sarebbe questa concezione che ha consentito l'acclimatarsi in ecclesiologia dello schema sistematico del *triplex munus*, perché permetteva di pensare alla missione della chiesa in una prospettiva pedagogica, presentandola come istituzione per l'educazione religiosa per quanto nella versione riduttiva razionalista (*schola publica, institutum liturgicum, politia publica*), cosa che peraltro serviva anche ad incanalare le spinte riformatrici cattoliche (Fuchs, 205-210).

Accolto nell'ecclesiologia cattolica riformatrice dell'Ottocento lo schema passa nel Novecento. Nella sua opera L. Schick ne descrive (cap. 9-10) il passaggio attraverso il Vaticano I e i Papi seguenti fino al suo uso nel Vaticano II. L'originalità dell'ultimo Concilio consiste nel superamento dell'interpretazione gerarchica dei *tria munera*: si passa dalla successione Cristo-Chiesa gerarchica-cristiani alla sequenza missione di Cristo - missione della Chiesa (in cui si inseriscono diversi livelli di partecipazione all'agire di Cristo) nella prospettiva della missione pastorale nel mondo. La ripresa da parte di Congar (*RSPTh* 67 [1983] 97-115) dell'opera di Schick, rivendica la paternità (*Jalons pour une théologie du laïcat*, 1953) dell'uso dello schema dei *tria munera* nel passaggio da una ecclesiologia gerarcologica dei poteri a una ecclesiologia comunionale della missione: è in questa ottica che il Vaticano II la consacra e così si spiega la fortuna dello schema nell'ecclesiologia postconciliare.

1.4 A partire da qui il *triplex munus* ha influenzato l'impianto con cui è stato pensato l'*agire pastorale* della Chiesa e la stessa *teologia pastorale*. La scansione delle funzioni della Chiesa, vista nella sua autorealizzazione, e le conseguenti declinazioni della teologia pastorale si sono articolate nei percorsi con cui si è cercato di dare svolgimento agli orientamenti del Concilio. Essi hanno imposto il termine "pastorale" come orizzonte sintetico per leggere la missione della Chiesa e hanno cercato variamente di articolarsi in schemi che si richiamano al *triplex munus*: il trittico annuncio, celebrazione, comunione/carità (*kerygma*, *leiturgia*, *koinonia/diakonia*; a cui viene talvolta aggiunto un ulteriore aspetto: *martyria*. Qui si è aperta una riflessione interminabile, e spesso anche pletorica, sul senso del termine "pastorale" (come azione ecclesiale e come scienza di questo agire) e sulle sue "articolazioni" interne seguendo lo schema sistematico dei *tria munera*. Soprattutto in modo quasi automatico si sono disegnate attorno a questa scansione, nonostante la produzione sofisticata del primo ventennio dopo il Concilio (si pensi solo all'*Handbuch der Pastoraltheologie*, ispirato fortemente da Rahner), le strutture della Chiesa con i suoi strumenti pastorali. In ogni caso, al di là di uno schema tripartito o quadripartito, oggi ormai appartiene al luogo comune l'articolazione dei settori pastorali della Chiesa in annuncio, celebrazione e carità: è l'eredità che il cammino storico ci consegna.

Potremmo concludere che il livello di consapevolezza con cui lo schema dei tre uffici della Chiesa è giunto a noi può essere espresso nel seguente modo. Sul piano *critico*: 1) superamento della prospettiva dei poteri e di una visione gerarcologica della Chiesa, che divide l'agire della Chiesa in potere di ordine e giurisdizione; 2) recupero della dimensione di evangelizzazione, che superi (senza negarla!) l'enfasi dottrinalista dell'annuncio, in tensione feconda con la dimensione sacramentale e comunionale (fraterna e caritativa) della Chiesa. Sul piano *positivo*: la funzione dei *tria munera* è di 1) esprimere senza riduzioni la ricchezza (unità, pluralità e complementarità) delle armoniche della missione della Chiesa; 2) comprendere l'inseparabilità e il rimando della missione della Chiesa (e in essa dei cristiani con la diversità di carismi e ministeri) alla missione di Cristo; 3) attuare la missione della Chiesa (e dei cristiani) portando Cristo agli uomini e gli uomini a Cristo, attraverso una vera apertura della Chiesa al mondo e una reale assunzione del mondo nell'agire della Chiesa.

Accanto a questo occorre riconoscere i pericoli dello schema: a) la tendenza alla compartimentazione dei *munera* e alla parcellizzazione delle azioni pastorali che ne derivano; b) l'ulteriore suddivisione all'interno dei *tria munera* e la moltiplicazione degli strumenti dedicati ad essi (uffici, iniziative, percorsi, ecc.). È soprattutto a questo livello che la trilogia di annuncio, celebrazione, comunione non è stata capace non solo di realizzare l'unità dell'agire pastorale attraverso la pluralità degli aspetti che la articolano, ma di mostrare la profonda complementarità di Parola, Liturgia e Carità, in ordine a costruire l'identità della vita cristiana di fronte alla sfida della storia e del mondo.

2. L'“ATTENZIONE ANTROPOLOGICA” DEGLI AMBITI DI VERONA E LA PASTORALE

Al termine del contributo sul dopo Verona così scrivevo a proposito degli ambiti antropologici, nei quali era stata articolata la riflessione sulla speranza cristiana: «Ciò rappresenta effettivamente una sfida nuova. Occorrerà immaginare che cosa significhi questo per lo *stile pastorale* dei ministri del vangelo e prima ancora per la *testimonianza del credente*. Questi devono saper dire e comunicare, attraverso ogni loro gesto, quella sapienza evangelica che è creatrice di umanità nuova, di speranza viva, di crescita della persona. Bisognerà ridare scioltezza a quei *settori della vita pastorale* e alla loro organizzazione pratica (dai livelli più alti degli uffici centrali alle singole comunità, passando per le diocesi e le strutture intermedie), rimescolando i compartimenti in cui si sono sovente cristallizzati. Occorrerà ripensare i gesti pastorali che spesso non intercettano quelli degli altri settori, rivedere i programmi che hanno un forte carattere autoreferenziale. Soprattutto bisogna mostrare in modo chiaro che si tratta di pensare e vivere una pastorale per l'uomo e con l'uomo, perché egli sappia di nuovo accedere alla speranza della vita risorta. La pastorale della chiesa – soprattutto quella che vuole ripensarsi in prospettiva missionaria e sta qui la “conversione” di cui tanto si parla – è tutta protesa a dar *forma cristiana alla vita quotidiana*».

Ora, come ho ricordato all'inizio a commento della citazione del card. Ruini, bisognerà ripensare l'agire pastorale, e gli strumenti messi in opera per realizzarlo, non sostituendo semplicemente allo schema ecclesiologicalo l'attenzione antropologica. Infatti, lo schema dei *tria munera* dice l'unità e pluralità della missione della Chiesa come dono dall'alto irriducibile a ogni umanesimo; il rilievo antropologico dell'azione pastorale della Chiesa è destinato all'unità della persona e alla figura buona della vita che vuole educare. La funzione *personalista* ed *educativa* degli ambiti antropologici, più che costruire un percorso che sostituisca la complessa funzione ecclesiologicala dei *tria munera*, tende a correggerne il limite: quello di sottrarre la missione della Chiesa al suo destinatario, pensandosi e realizzandosi in modo autoreferenziale. Purtroppo questo è abbondantemente accaduto negli anni postconciliari, quando si è perso di vista che annuncio, celebrazione e comunione/carità avevano di mira la trasmissione del Vangelo agli uomini d'oggi e dovevano consentire la possibilità di ricondurre l'identità umana alla sua “forma” cristiana, come un evento personale ed ecclesiale.

Per questo non basta neppure la pur creativa pista degli ambiti disegnati a Verona. La loro funzione è quella di declinare la difficile attenzione pastorale all'identità della persona, compresa dentro la trama delle relazioni reali che la costruiscono nella storia (vita affettiva, lavoro e festa, fragilità personale e sociale, trasmissione educativa e comunicativa, cittadinanza). Questi ambiti devono mantenere viva l'“attenzione antropologica” e devono temere un accostamento troppo materiale agli ambiti stessi, perché la loro trattazione può cadere in un errore simile a quello in cui è rimasta impigliata la vicenda della traduzione pastorale dei *tria munera*. Per di più con un limite ancora più grave: quello di una “riduzione” antropologica del cristianesimo. Pertanto – in positivo – mi sembra che si possa declinare questa attenzione antropologica attorno a tre piste di ricerca, che offro qui di seguito e che potrebbero diventare una vera sfida per il ripensamento dell'azione pastorale dei servizi della Chiesa, *in capite* e *in membris*. Tre indicazioni mi sembrano emergere dall'indicazione autorevole del card. Ruini: infatti i «cinque ambiti di esercizio della testimonianza, ognuno dei quali assai rilevante nell'esperienza umana e tutti insieme confluenti *nell'unità della persona e della sua coscienza*, ci ha[nno] offerto un'impostazione della vita e della pastorale della Chiesa particolarmente favorevole al *lavoro educativo e formativo*» (*corsivo mio*).

2.1 *Una pastorale dell'identità.* Anzitutto l'attenzione antropologica deve focalizzarsi su una concezione integrale della persona. Su questo punto deve avvenire il discernimento critico con la modernità e le caratteristiche del postmoderno. Sul moderno non può essere trascurato assolutamente il *punto di vista della coscienza*: essa rimane un guadagno indimenticabile. Tuttavia, deve essere fatto un discernimento critico proprio sul punto che costituisce il sigillo della modernità: la coscienza non può pensarsi senza relazioni, in modo autarchico, soggettivistico e individualistico, come presenza im-mediata a sé stessa a prescindere da ogni relazione. Questa immagine autotrasparente della coscienza va sottoposta a critica proprio per salvare il punto di vista della coscienza libera. E il punto essenziale della critica è che l'identità della persona si costruisce in una trama di relazioni "mediate" (col corpo, il mondo, gli altri, il noi sociale). Così che anche la questione dell'*unità della persona* non può essere svolta, seguendo le suggestioni del postmoderno, semplicemente proponendo strategie di armonia psico-corporea della vita frammentaria e dispersa, ma solo attraverso una prospettiva etico-religiosa che realizzi l'unità dell'esperienza personale come il cammino esaltante e faticoso di identità nella relazione ad altri. Un'identità che costruisce non solo strategie di benessere individuale e sociale, ma deve proporre percorsi di vita buona, che possano aprirsi alla dimensione vocazionale della vita. Se la formula proposta a Verona era di «imparare l'alfabeto della vita umana per dire in esso la parola cristiana», allora si comprende come i cinque ambiti rappresentino una rete di dimensioni per realizzare la coscienza dell'identità personale dentro le relazioni affettive, nel tempo del lavoro e della festa, attraverso le esperienze di fragilità, sostenendo i processi di trasmissione della vita e della fede, nel vasto campo della cittadinanza. Che cosa significa questa "attenzione antropologica" come dimensione che attraversa tutti gli uffici, i convegni, le iniziative, i percorsi e gli strumenti? Non si esige una vera "competenza antropologica" nei linguaggi, nelle relazioni, nelle azioni pastorali? Non è questo che rappresenta la vera sfida dei prossimi anni?

2.2 *Una pastorale formativa.* In secondo luogo, la prospettiva formativa e pedagogica è il punto di vista specifico e la scelta storica di questo decennio che si è appena aperto per costruire l'identità e l'unità della coscienza. Qui il discorso si fa esplicitamente pastorale, ma diventa anche insidioso, di fronte alle concezioni più diffuse del rapporto di trasmissione delle forme buone della vita e della possibilità di dare "forma cristiana" a questi cammini. Le due concezioni più diffuse del rapporto formativo suggeriscono, da un lato, una pedagogia ottimistica che svilupperebbe semplicemente ciò che è già virtualmente iscritto nella vita delle persone, in particolare di chi deve crescere, senza trasmettere nulla, perché si tratterebbe di una pedagogia impositiva; e, dall'altro, domina una pedagogia intesa come trasmissione di saperi e linguaggi che consentano di socializzarsi nel gruppo di appartenenza o nel circo della comunicazione sociale, senza dimensione critica e autocritica. In ambedue i modi di vedere nel processo formativo viene a mancare la relazione ad altri, in particolare la testimonianza autorevole presente nelle forme di trasmissione della vita e della fede. Il modello paternalista di molta pedagogia dell'Ottocento ha creato un secolo XX senza padri e senza figure guida, sconsigliando un rapporto pedagogico di testimonianza. Occorre, invece, una pedagogia (famiglia, scuola, comunità, associazioni, ecc) che trasmette forme di vita buona liberando il soggetto dentro una relazione ricca e plurale, in cui si donano valori, comportamenti, saperi, decisioni e si abilita la persona riceverli, ad assumerli personalmente, a farne esperienza stabili e vitale, a condividerli responsabilmente con altri. È possibile una forma di trasmissione senza un'originaria connotazione etica e religiosa? Che cosa significa questo per i cinque ambiti di Verona? Come si possono immaginare nella comunità cristiana i percorsi di introduzione alla vita e alla fede? Come parola, liturgia e carità (e tutti i luoghi/strumenti in cui si realizzano) devono corrispondere al fondamentale compito educativo così inteso?

2.3 *Una pastorale integrata.* Infine, tutto ciò propone chiaramente il ripensamento delle azioni, dei progetti, delle iniziative e dei soggetti pastorali della Chiesa in modo integrato e corale non solo tra di loro, ma anche con le forze educative presenti sul territorio. Pastorale “integrata” e/o pastorale “d’insieme” indicano l’urgenza del momento, non tanto perché insieme è bello, ma perché l’azione comune e convergente consente di costruire cammini identitari forti e aperti. Per questa fondamentale “motivazione antropologica” – per non meno di questa – occorre la convergenza sugli elementi essenziali dell’agire pastorale. Bisogna che tutti gli interessati siano capaci di ascoltare, immaginare, pensare e agire ascoltando ciò che manca al loro cammino: la parola deve aprirsi al sacramento, la liturgia deve alimentarsi all’evangelizzazione, annuncio e celebrazione devono edificare la comunione e la carità, la vita cristiana non può non aprirsi al mondo. C’è un’immanenza reciproca dei *tria munera*, che ne fanno un sistema a vasi comunicanti, perché nell’uno deve circolare la linfa vitale dell’altro. Invertire coraggiosamente la logica della parcellazione di uffici e strumenti, ma prima ancora delle iniziative e delle riflessioni, superare la pratica di settori pastorali che si pensano come ambiti di vita totalizzanti, dove tutti fanno tutto, senza mai intercettare le altre dimensioni della pastorale, questa è la grande correzione (e conversione!) che una pastorale con “attenzione antropologica” deve favorire. Che cosa significa tutto questo nel ridisegnare le “funzioni” della Chiesa, degli uffici e servizi che le mediano, da Roma fino alle diocesi più lontane, dalle parrocchie, alle associazioni e movimenti? Non bisognerà pensare ad un’opera di snellimento e convergenza almeno dei settori/uffici più vicini per area e, in ogni caso, non dovrà diventare prassi consueta lo scambio e l’azione comune? Che ne è dell’accesso del laicato a questa immaginazione del futuro del volto della Chiesa? L’attenzione antropologica non ha questi stessi come protagonisti, come portatori di una competenza singolare? Con queste e simili domande bisognerà confrontarsi coraggiosamente.

Già da queste osservazioni introduttive al dibattito è possibile intuire la lunga strada che ci sta davanti: non si tratta di un cambiamento congiunturale di superficie, ma di un mutamento strutturale di profondità. Cambiare le forme istituite è rischioso, ma necessario: perché esse sono come le forme con cui la nostra libertà di capire, amare e sperare può intuire strade nuove e trovare pensieri che ci consentano di dare “forma cristiana” alla vita e alla storia nostra e di molti fratelli. Perché l’attenzione antropologica non altro può significare: che il Signore ad ogni generazione chiama sempre da capo l’uomo e la donna, dentro la vita comune, per fargli risuonare l’appello: “Vieni e seguimi!”.

Franco Giulio Brambilla

BIBLIOGRAFIA: Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat*, Cerf, Paris 1953; I. DE LA POTTERIE, «L’onction du Christ», *NRTh* 80 (1958) 225-250; J. LÉCUYER, «Il triplice ufficio del vescovo», in G. BARAÚNA, *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi Editore, Firenze 1965, 851-871; L. HÖDL, «Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils “Über die Kirche”», in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Schönöng. München-Paderborn-Wien 1967, vol. 2, 1785-1806; J. FUCHS, «Origines d’une trilogie ecclésiologique à l’époque rationaliste de la théologie», *RSPHTh* 53 (1969) 185-211; L. SCHICK, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche*, Lang, Frankfurt am Main 1982; A. FERNÁNDEZ, *Munera Christi et munera Ecclesiae. Historia de una teoría*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1982; Y. CONGAR, «Sur la trilogie Prophète-Roi-Prêtre», in *RSPHTh* 67 (1983) 97-115; P.G. DRILLING, «The Priest, Prophet and King Trilogy: Elements of its Meaning in LG and Today», in *Église et Théologie* 18 (1988) 179-206; L. ULLRICH, «Ämter Christi», in *LThK*³, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993-2001, I, 561-563.