

PREVENTIVARE NELLA PROGETTAZIONE PASTORALE. ASPETTI TEOLOGICI

ROBERTO REPOLE

SOMMARIO: I. *Senso del preventivo e natura della Chiesa*. II. *Preventivo e finalità della Chiesa*. III. *Soggetto del preventivare*.

Se – a quanto mi è dato di comprendere – il tema del preventivo non è così diffuso a livello di diritto canonico occidentale, ancor meno esso è comunemente oggetto di riflessione teologica. Anche solo uno sguardo agli indici dei più comuni manuali o ai titoli dei diversi saggi o monografie di carattere ecclesiologicalo sarebbe sufficiente ad affermare che si tratta, probabilmente, di un tema inedito.

Nella misura in cui, tuttavia, il preventivare è un aspetto che rientra nel fatto che la Chiesa ha una chiara e concreta dimensione sociale, anch'esso può (e forse deve) diventare oggetto di una speculazione teologica. La dimensione sociale della Chiesa, infatti, vive della singolarità di essere il luogo del darsi e del manifestarsi della presenza stessa del Dio uni-trino: anche la prassi del preventivo dovrà quindi essere espressione della singolarità della comunità cristiana.¹

Sulla base di questa premessa fondamentale, può pertanto essere utile provare a scandagliare: il senso del preventivare alla luce della natura misterica della Chiesa; i criteri che debbono guidare il preventivo in relazione al fine della stessa Chiesa e al suo esistere in un orizzonte di attesa escatologica; e, infine, chi sia il soggetto ultimo del preventivare nella Chiesa.

Sono fondamentalmente queste le tappe del discorso che si vuole provare a svolgere qui di seguito.

I. SENSO DEL PREVENTIVO E NATURA DELLA CHIESA

Una visione meramente “immanentista” della Chiesa potrebbe indurre a ritenere che l'atto del preventivare sia semplicemente omologabile a quello di una qualunque altra società umana. In tal caso, con esso si tratterebbe di garantire il futuro di una data comunità umana, come se questo non fosse altro che il frutto del solo intervento, della sola intelligenza, della sola capacità anticipatoria e

¹ Cfr. S. DIANICH-S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Queriniana, Brescia 2002, 11-68; cfr. anche quanto viene enunciato da Kehl nel suo manuale circa il “fenomeno Chiesa”: M. KEHL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 49-50.

della sola volontà umana. È fin troppo evidente come, in tal caso, il prevenire nella Chiesa non potrebbe essere fatto oggetto, in partenza, di alcuna riflessione teologica.

Forse non è inutile ricordare, tuttavia, come una tale visione non sia certo facilmente rintracciabile sul piano teorico, benché possa essere decisamente viva su quello pratico. Essa si accompagna, in genere, ad una forte proclamazione formale della relazione al Dio di cui vivrebbe la Chiesa, incorrendo perciò nel pericolo del misticismo: il rischio, cioè, di programmare l'uso delle risorse e di fare una previsione di entrata e di spesa, escludendo di fatto Dio, ma avallando le scelte e la programmazione effettuate con un forte richiamo alla referenza a Lui.

Più comune pare essere l'antitetica visione "soprannaturalista" della Chiesa, in base alla quale, in forza del fatto che la Chiesa è mistero e dell'idea che Dio provveda, in qualche modo, ai bisogni di quanti si affidano a Lui, si può essere indotti a svalutare o a sottovalutare il compito di programmare le spese e le uscite per il buon andamento della comunità cristiana, ai suoi vari livelli. Una tale visione potrebbe giungere addirittura a giudicare tale istituto come un vero e proprio attentato e una smentita della fede che sia Dio a guidare la sua Chiesa. Fare una programmazione anche economica dell'azione pastorale della Chiesa, ipotizzando quali possano essere le entrate e quali dovrebbero essere le uscite, non rappresenterebbe, infatti, la negazione della fiducia che sia Dio il Signore della Chiesa, che Lui provveda e che Lui dia ciò di cui essa sempre abbisogna?

Proprio al fine di evitare, da un lato, la Scilla della visione "immanentista" e, dall'altro lato, la Cariddi di quella "soprannaturalista", sembra di fondamentale importanza investigare che cosa significhi che ci sia una natura misterica della Chiesa: per meglio cogliere come il senso del prevenire nella progettazione pastorale si radichi precisamente in una visione corretta del suo essere mistero.

A questo scopo, può essere quanto mai proficuo riferirsi ad uno dei guadagni maggiori cui è pervenuto il magistero del Concilio Vaticano II, nel noto primo capitolo della *Lumen gentium* (da adesso LG). Come si sa, a dispetto di una visione sostanzialmente societaria di Chiesa, il principale rinnovamento ecclesio-logico offerto dal Vaticano II va nella considerazione del suo essere mistero.² Un rinnovamento che supera, di gran lunga, quello già avvenuto con la *Mystici corporis* (1943) di Pio XII. Il primo schema *de Ecclesia* recepiva già il meglio di quella importante enciclica; ne conservava, tuttavia, anche i grandi limiti. Esso partiva, infatti, dalla missione di Cristo per giungere a una visione ancora corporativa del Corpo mistico di Cristo, per la quale Cristo appariva come il fondatore della Chiesa, che aveva dotato il corpo soprattutto dei suoi organi gerarchici e per cui questo era visto come organismo in cui erano evidenziate, in particola-

² Cfr. quanto già messo in evidenza alcuni decenni or sono dal padre Antón: A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive 25 anni dopo (1962-1987)*, I, Cittadella, Assisi 1988², 365; cfr. anche quanto poco dopo il Concilio notava de Lubac: H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1997³, 37-42.

re, le diverse funzioni.³ Rispetto a tale schema si apprezza già la grande novità rappresentata dal primo capitolo del secondo schema che, arricchendosi di tutto il travaglio dell'iter conciliare, diventerà il primo capitolo della costituzione conciliare. In esso, la Chiesa appare come mistero, ovvero come frutto del disegno salvifico di Dio che si è manifestato sommamente in Cristo, la cui missione sboccia nell'invio dello Spirito. E' in questo preciso senso, chiaramente debitore delle prospettive e del linguaggio paolini, che la Chiesa è mistero, strettamente congiunto e relativo al mistero stesso e per eccellenza che è Cristo. Come chiarifica opportunamente la *Relatio* al terzo schema, con tale lemma non si intende perciò – in senso razionalistico e moderno – una realtà inconoscibile o astratta, ma «una realtà divina, trascendente e salvifica, che si è rivelata e manifestata in un qualche modo visibile».⁴

In ordine al nostro tema, è tuttavia indispensabile comprendere secondo quale precisa logica – essendo la Chiesa mistero – tale realtà divina si riveli e si manifesti in un qualche modo visibile. A tale scopo, è indispensabile riferirsi alle due analogie con il mistero cristologico contenute in LG 8.⁵ La prima è più nota o comunque più citata, anche in ambito canonistico; la seconda – a quanto consta – è più facilmente ignorata. In entrambi i casi, l'intento è di mostrare che la Chiesa sia una sola realtà, benché complessa, in quanto divina e umana insieme.

Per spiegare tale unità singolare, LG 8,1 ricorre ad una prima analogia con il mistero del Verbo incarnato, con cui si vogliono evitare due pericoli paventati anche in sede di dibattito conciliare: quello di un “dualismo ecclesiologico”, che finisce per pensare alla struttura sociale della Chiesa come giustapposta alla dimensione divina; e quello di un “apollinarismo ecclesiologico”, per cui si toglie consistenza alla dimensione umana della stessa. LG 8,1 afferma, come noto, che «per una non debole analogia» la Chiesa è «*incarnati Verbi mysterio assimilatur*». L'analogia presenta delle chiare dissomiglianze tra Cristo e la Chiesa: la prima e più evidente è data dalla differenza del soggetto divino, nel caso del Verbo incarnato e nel caso della Chiesa. Mentre nel caso di Cristo, infatti, soggetto è l'ipostasi del Verbo, nel caso della Chiesa il soggetto divino è lo Spirito di Cristo. La Chiesa non può essere, dunque, pensata come la continuazione dell'incarnazione del Verbo, secondo quanto il Möhler della *Simbolica* prospettava. Inoltre, mentre il testo conciliare riserva il linguaggio dell'unione per indicare la singolarità dell'unione ipostatica, nel caso della Chiesa ricorre all'idea di vivificazione: lo Spirito non si unisce all'organismo sociale della Chiesa, ma lo vivifica.

³ Cfr. R. REPOLE, *Capitolo I. Il mistero della Chiesa*, in S. NOCETI-R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Vol. 2, *Lumen gentium*, Dehoniane, Bologna 2015, 79-81. Per quanto concerne l'iter conciliare si può utilmente consultare nel medesimo testo, il saggio introduttivo: G. ROUTHIER, *Introduzione alla costituzione dogmatica Lumen gentium*, 25-52.

⁴ *Acta Synodalia III/1*, 170.

⁵ Per un commento a tutto il numero mi permetto di rimandare, ancora una volta, al commentario già citato: cfr. REPOLE, *Capitolo I. Il mistero*, 129-142.

Nel contempo esiste pure, come in ogni analogia, una somiglianza, data dal fatto che l'opera di vivificazione compiuta dallo Spirito deve essere vista, anche alla luce del guadagno pneumatologico rintracciabile in LG 4,⁶ nell'unione che lo Spirito fa della *compago socialis* della Chiesa a Cristo e di Cristo ad essa, in modo tale che sul volto della Chiesa risplenda davvero il *lumen gentium* che è Cristo (cfr. LG 1). In tal senso non si può dire che lo Spirito diventi Chiesa, ma che si serva di essa affinché splenda della luce di Cristo: non in modo meramente strumentale – come se la Chiesa esistesse antecedentemente all'esternarsi dello Spirito – ma quale luogo dell'espressione e del concretizzarsi dello Spirito stesso nell'altro da Sè.

Per cogliere in che maniera la Chiesa sia una sola complessa realtà è tuttavia indispensabile integrare questa prima analogia con la seconda, offerta al paragrafo 3 dello stesso numero 8 di LG. Vale la pena riportare l'intero passo conciliare, per poterne coglierne tutta la portata in ordine al nostro tema:

Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza. Gesù Cristo «che era di condizione divina... spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo» (Fil 2,6-7) e per noi «da ricco che era si fece povero» (2Cor 8,9): così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l'umiltà e l'abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre «ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito» (Lc 4,18), «a cercare e salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo. Ma mentre Cristo, «santo, innocente, immacolato» (Eb 7,26), non conobbe il peccato (cfr. 2Cor 5,21) e venne solo allo scopo di espiare i peccati del popolo (cfr. Eb 2,17), la Chiesa, che comprende nel suo seno peccatori ed è perciò santa e insieme sempre bisognosa di purificazione, avanza continuamente per il cammino della penitenza e del rinnovamento.

L'intenzione di mostrare che la Chiesa sia una complessa realtà, umana e divina insieme, fa dunque sì che l'analogia con il Verbo incarnato presentata nella prima parte di LG 8 venga, di fatto, completata e sviluppata nel passo appena citato. Anche in questo caso, infatti, si ha a che fare con un'analogia, non meno importante della precedente al fine di penetrare il mistero della Chiesa. All'inizio del terzo capoverso, infatti, viene espressa per tre volte una somiglianza tra Cristo e la Chiesa (*Sicut autem Christus... ita Ecclesia; Christus Iesus... ita Ecclesia; Christus... similiter Ecclesia*) e riconosciuto un tratto di dissomiglianza (*Dum vero Christus... Ecclesia*).

⁶ Molto utile per la comprensione di LG 4 e per il guadagno pneumatologico che esso apporta è: V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 303-339.

Quanto del mistero della Chiesa viene in tal modo evidenziato è chiarificato nel riassunto che di questo paragrafo offre la *Relatio*, nel quale si asserisce che la «manifestazione del mistero nella Chiesa cattolica avviene insieme *in virtute et debilitate*, cioè insieme in condizione di povertà e persecuzione, di peccato e di purificazione, *ut Ecclesia assimiletur Christo (...)*».⁷

Attraverso tale indicazione si evidenzia come il mistero si manifesti anche nel fatto che la Chiesa viene assimilata a Cristo e, dunque, deve crescere nella conformazione a Lui. Essa è realizzazione stessa dello Spirito di Cristo, secondo quanto espresso dalla prima analogia; ma è, nel contempo, in cammino verso la piena unità a Lui. In essa Dio si manifesta e si lascia incontrare, perciò, anche nella parzialità della sua conformazione a Cristo e, addirittura, nella sua stessa condizione di peccato e di purificazione.

Si tratta di un elemento assai istruttivo in ordine al senso del preventivare nella Chiesa. Perché un tale istituto è sensato e forse essenziale non malgrado, ma proprio in quanto la Chiesa è mistero? Perché non esiste altro modo in cui Cristo manifesti nella Chiesa la sua luce se non nell'autonomia e nel realismo di una *compago socialis* che, vivificata dallo Spirito che lavora per unirla a Lui, cammina verso la piena unificazione a Cristo. Tale realismo è così profondo che persino il peccato diviene luogo di manifestazione di un amore divino più grande di ogni 'no' umano. In altri termini, la mistericità della Chiesa non significa affatto che il Dio unitrino agisca nella Chiesa e provveda ad essa in maniera estranea ed esterna al modo in cui la *compago socialis* della stessa risponde ed è trasparente alla voce dello Spirito. Al contrario, essa è già il corpo di Cristo, in quanto cammina però per divenirlo in pienezza, come mostra anche un'analisi puntuale di LG 7;⁸ essa è riflesso della luce di Cristo (LG 1), ma nel suo camminare verso il giorno in cui tale lume possa risplendere in pienezza (LG 8,4). Il che significa che l'amore indefettibile di Dio si presenta sempre nella debolezza con cui quella porzione concreta di umanità che compone la Chiesa si lascia unire a Cristo dall'agire dello Spirito.

In questo pare risiedere il senso più profondo del fatto che non solo sia possibile ma sia indispensabile il preventivo nella Chiesa, a tutti i livelli. Il modo in cui Dio provvede ad essa è strettamente correlato alla modalità con cui la porzione dell'umanità che la compone mette in campo intelligenza, discernimento, sapienza, competenza, lungimiranza nel preventivare, quale azione in cui si esprime la risposta umana all'agire salvifico di Dio. Ciò comporta che il non preventivare rappresenta un ostacolo posto alla guida e al provvedere di Dio; ed implica

⁷ *Acta Synodalia* III/1, 176.

⁸ Cfr. S. ALBERTO, *Corpus suum mystice constituit* (LG 7). *La Chiesa corpo mistico di Cristo nel primo capitolo della Lumen gentium*, Friedrich Pustet, Ratisbona 1996, 556-561. Per inquadrare il testo conciliare (e apprezzarne anche la novità) rispetto all'uso della nozione lungo la storia del pensiero teologico, cfr. Y. CONGAR, *Lumen gentium n. 7, l'Église, corps mystique du Christ vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du corps mystique*, in Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Beauchesne, Parigi 1984, 137-161.

anche, però, che si è alle prese con un preventivare autenticamente ecclesiale laddove esso non risponda a fini estrinseci alla natura e alla missione della Chiesa che, nello stesso testo di LG, al n. 1, vengono sinteticamente riassunti nell'unità dell'umanità in Cristo. Non solo: proprio l'analogia svolta da LG 8,3 esprime molto bene come il preventivare, nella pastorale della Chiesa a tutti i suoi livelli, non possa seguire una logica diversa da quella che è rintracciabile nella ricerca di una sempre maggiore conformazione a Cristo povero, che si è preso cura dei poveri e sofferenti.⁹ Si tratta cioè del fatto di fare dei preventivi che permettano alla Chiesa di svolgere la sua missione; e ciò non può realmente essere fatto se, anche con la gestione delle sue finanze, non si esprima che è costituito Signore della Chiesa e del mondo proprio quel Gesù che è vissuto povero e indifeso.

II. PREVENTIVO E FINALITÀ DELLA CHIESA

Le considerazioni fatte inducono a riflettere sul secondo aspetto accennato, ovvero quello dei criteri che debbono guidare il preventivare nella Chiesa

Anche alla luce di quanto già evidenziato, dovrebbe apparire evidente come essi non possano venire desunti se non da uno sguardo attento a quello che è il fine stesso della Chiesa. Del resto, si tratta di qualcosa che viene recepito ed espresso dallo stesso Codice, nella misura in cui si consideri che il paragrafo 3 del canone 1284 nel quale «si raccomanda vivamente agli amministratori di redigere ogni anno il preventivo delle entrate e delle uscite» deve essere contestualizzato non solo in relazione al canone 493 – come notano i commentatori nel Commento al Codice offerto dalla Redazione dei *Quaderni di diritto ecclesiale*¹⁰ –, ma anche in connessione al canone 1254 in cui si afferma che «la Chiesa cattolica ha il diritto nativo, indipendentemente dal potere civile, di acquistare, possedere, amministrare ed alienare i beni temporali per conseguire *i fini che le sono propri*».

⁹ Per l'importanza di tale passo conciliare, così spesso dimenticato (salvo eccezioni offerte da alcune Conferenze episcopali, quali quelle latino-americane) nella recezione magisteriale post-conciliare, cfr. J. DUPONT, *La Chiesa e la povertà*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen gentium*, Vallecchi, Firenze 1965, 387-418. L'Autore sottolineava, sin dall'apertura del contributo, come rispetto ai dibattiti conciliari il tema della povertà avesse trovato in LG 8,3 un posto modesto, aggiungendo tuttavia: «la brevità del passo che noi dobbiamo commentare non gli impedisce di avere molta importanza e di presentare, sull'argomento di cui si tratta, l'essenziale del messaggio rivelato» (386). Dupont metteva altresì in evidenza, molto opportunamente, l'importanza della lettura cristologica del tema: «Ciò che colpisce nel testo – affermava – e ciò che mette in rilievo anche la storia della sua elaborazione, è la sua prospettiva essenzialmente cristologica. Si poteva affrontare la questione dal punto di vista della opportunità, sottolineando l'urgenza attuale della testimonianza della povertà e della missione di evangelizzare i poveri. (...) Invece la Costituzione parla di Cristo, di ciò che la Scrittura insegna della sua povertà e della sua sollecitudine verso i poveri. Il problema della povertà è affrontato unicamente dal punto di vista cristologico» (389). Cfr. anche G. RUGGIERI, *Evangelizzazione e stili ecclesiali: Lumen gentium 8,3*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Annuncio del Vangelo*, forma Ecclesiae, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 225-256. Non vi è dubbio che il tema abbia ripreso ad essere centrale, sul piano magisteriale, nell'insegnamento di papa Francesco: cfr., a titolo di esempio, la Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*.

¹⁰ Cfr. REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di Diritto canonico commentato*, Ancora, Milano 2001, 1014-1015.

Anche in questo caso, ci si può richiamare sinteticamente al rinnovamento ecclesiologicalo offerto dall'ultimo Concilio per meglio esplicitare la finalità della Chiesa. L'aver evidenziato che essa è frutto della doppia missione divina ha, infatti, permesso di mettere in luce come la missione connoti la sua stessa natura. La Chiesa è, infatti, il realizzarsi incipiente del disegno salvifico del Padre, rivelatosi nell'invio del Figlio e dello Spirito, di unificare in Cristo tutta l'umanità. Essa non potrà dunque essere fedele a se stessa, se non esistendo in una strutturale estroversione, essendo anch'essa missionaria e vivendo per null'altro se non per annunciare il Vangelo, per permettere l'incontro di ogni essere umano con Cristo e perché tutti vengano unificati in Lui. Da questo punto di vista il recente invito di papa Francesco ad una Chiesa in uscita missionaria appare del tutto tradizionale.¹¹ Nella maniera più icastica ciò è infatti già espresso da *Ad gentes* 2, laddove si afferma che «la chiesa peregrinante è per natura missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il disegno di Dio Padre». Ciò verrà confermato da alcuni significativi documenti magisteriali post-conciliari: nel 1975, Paolo VI scriverà nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* al n. 14 che «evangelizzare (...) è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare (...)».¹² Nel 1990, a distanza di 15 anni, l'importante lettera enciclica di Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, scritta in occasione del XXV anniversario del Decreto conciliare *Ad Gentes*, sin dal n. 1 asserirà che «l'impulso missionario (...) appartiene all'intima natura della vita cristiana (...)»; e, a conclusione della introduzione, al n. 11, dichiarerà che la missione «oltre che dal mandato formale del Signore, deriva dall'esigenza profonda della vita di Dio in noi».¹³

Nella misura in cui con l'evangelizzazione (assunta in tutta la sua ampiezza e non, dunque, come semplice comunicazione formale o intellettuale della fede, ma quale atto con cui si mette Cristo a contatto con la vita di altre donne e uomini e si permette loro di entrare nella *communio*, in tutte le sue dimensioni) si esprime, pertanto, il fine specifico della Chiesa, è evidente che esso divenga anche il criterio sommo per orientare l'atto del preventivare nella comunità dei credenti in Cristo, a qualunque suo livello.

Non è, dunque, sufficiente perché si tratti di un autentico preventivare ecclesiale, che si faccia un prospetto di entrate e di uscite. Questo potrebbe, infatti, seguire delle logiche, forse legittime in altre compagini sociali, ma estranee se non antitetiche a quanto la Chiesa è ed al fine singolare che essa deve perseguire. Si potrebbe, infatti, fare un preventivo facendosi orientare da esigenze di profitto

¹¹ Può essere citato quale esempio della seria riassunzione del tema al centro dell'ecclesiologia tutta l'opera di Severino Dianich, nel contesto italiano. Si veda, in particolare, S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987².

¹² PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, EV 5 (1979) n. 1061. Per una lettura della esortazione apostolica cfr. G. COLZANI, *Missiologia contemporanea. Il cammino evangelico delle Chiese: 1945-2007*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 91-116.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, EV 12 (1992) n. 549.

economico, di espansione del capitale, di perseguimento dell'interesse di una comunità ecclesiale anche se a discapito di altre comunità ecclesiali con cui si è invece strutturalmente in comunione, di bisogno di visibilità e pubblicità, ecc. L'atto del preventivare risulta invece ecclesiale, nella misura in cui è uno strumento a servizio dell'evangelizzazione, in tutti i suoi aspetti. Esso è ecclesialmente sensato, solo se e nella misura in cui serve a garantire e favorire l'evangelizzazione.

Proprio per questo, uno dei criteri di fondo da cui deve essere orientato tale atto è la priorità che, agli occhi del Dio di Gesù Cristo, hanno i poveri e i più deboli. Non si tratta di una questione moralistica, ma profondamente teologica. Il ruolo privilegiato che, agli occhi di Gesù hanno avuto i poveri e il fatto che il lieto annunzio sia stato portato anzitutto a loro, esprime infatti la volontà salvifica universale del Dio annunciato e rivelato in Cristo: soltanto iniziando dagli ultimi, il Vangelo può realmente mostrarsi come la buona novella di una vita divina offerta a tutti e non, invece, esclusiva. In tal senso, si deve concordare con quelle proposte teologiche in cui si è evidenziato come per comprendere appieno la realtà del Regno rivelato da Cristo occorra anche riferirsi ai primi destinatari di tale Regno.¹⁴ Ora, ciò ha come effetto che il preventivo, a qualunque livello della vita ecclesiale, debba essere guidato dalla consapevolezza di dover salvaguardare e far crescere, nella comunità cristiana, il posto privilegiato di quanti nella vita di altre società rischiano di divenire invece "scarto", secondo l'espressione pregnante di papa Francesco; e dalla consapevolezza che non si fa una previsione davvero ecclesiale se, in una qualche forma, essa non risulta a servizio dell'unità di tutta l'umanità in Cristo.

Questo discorso induce a concretizzare in una doppia direzione le osservazioni sin qui esposte.

Se è vero, infatti, che il fine della Chiesa è l'incontro delle persone con Cristo e la loro entrata nella comunione (in tutte le sue dimensioni), è altrettanto vero che tale fine viene perseguito dalla comunità dei cristiani in modi differenti. Già a livello neotestamentario appare diverso il tenore dell'insegnamento apostolico quando si tratti di annunciare Cristo per la prima volta – cosa di cui, ad esempio, gli Atti ci danno testimonianza – o qualora l'annuncio venga fatto a comunità cristiane già esistenti (cosa di cui ci offrono testimonianza diverse epistole apostoliche). Nell'uno e nell'altro caso, ci si trova dinanzi ad atti di annuncio del Vangelo; ma il contesto diverso obbliga a porre accenti diversificati e ad annunciare in modalità differenti.

Alla luce di duemila anni di storia, una tale differenziazione è andata evidentemente accentuandosi. La già citata *Ad gentes*, al n. 6, mentre richiama il fatto

¹⁴ Può essere istruttiva al riguardo la proposta cristologica di J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995. Uno degli aspetti più interessanti della sua proposta sembra quella in cui il teologo invita a seguire anche la via dei destinatari (accanto a quella nozionale) cui si rivolge l'annuncio del Regno da parte di Gesù per poterne comprendere la realtà: cfr. 141.

che il compito missionario è connaturale all'esserci della Chiesa, afferma che esso si esplicita poi in termini diversi a seconda che si tratti di un contesto di prima evangelizzazione o di luogo antropologico in cui la Chiesa è già esistente.¹⁵ Alla luce di ciò, si può anche desumerne, che l'unico criterio dell'evangelizzazione che dovrebbe sottostare ad ogni atto del preventivare nella Chiesa, si concretizzi e si espliciti in modi differenti a seconda del contesto concreto in cui una data comunità cristiana si trova a vivere.

Portando il discorso al nostro occidente, in cui si vive ormai nella cornice della fine della cristianità, ciò significherà, ad esempio, che quando si faccia un preventivo (soprattutto di spesa), non si possa fingere che tutti siano già normalmente cristiani e che l'evangelizzazione consista soltanto nel custodire e nell'incrementare la fede di chi è già credente. Si tratta, al contrario, di mettere in conto che le risorse economiche dovranno forse servire in prima battuta per favorire il primo incontro tra le persone e Cristo: nella consapevolezza, oltre tutto, che questo primo incontro sarà realizzabile solo se si tiene opportunamente conto del fatto che si proviene da due millenni di cristianesimo e che esiste, dunque – che lo si voglia o no – una pre-comprensione del Vangelo. Fare dei preventivi di entrata come di spesa, senza tenere conto di questa situazione inedita ma oltremodo concreta, vuol dire non fare in modo che questo atto sia fino in fondo a servizio di quel che la Chiesa è.

Una seconda concretizzazione, strettamente congiunta e dipendente dalla precedente, induce a riconoscere come, in un tale contesto, il preventivo debba implicare anche un chiaro e sapiente atto di discernimento di quanto del patrimonio, frutto del grande passato di una Chiesa in regime di cristianità, dovrà essere alienato e quanto invece è indispensabile trattenere e trasmettere. Preventivare dovrà significare anche discernere quanto, di tale patrimonio ereditato, si debba conservare perché indispensabile per una Chiesa che voglia continuare ad annunciare il Vangelo; e quanto, al contrario, risulti invece una zavorra in ordine al perseguimento, nella concretezza di questa storia e di questo tempo, delle finalità della Chiesa. E non si deve essere dotati di molto spirito profetico per divinare come, in un tale contesto, preventivare di mantenere sempre e comunque tutto significhi, *ipso facto*, ostacolare fortemente, invece che favorire, il motivo per cui la Chiesa c'è ed esiste.

Nell'ambito di una riflessione circa i criteri che debbono orientare l'atto del preventivare va, infine, messo in luce un ultimo aspetto. La Chiesa, sacramento del disegno salvifico universale e finalizzata per questo all'evangelizzazione, vive nell'attesa della venuta definitiva di Cristo. Il Cristo che annuncia è Colui che essa attende, nella manifestazione della sua universale signoria. Il preventivare nella Chiesa non potrà mai essere conforme alle sue autentiche finalità, se non è espressione di tale attesa escatologica. Ciò induce, mi pare, a focalizzare un

¹⁵ Cfr. G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996, 105-109.

doppio criterio, semplice e molto concreto: bisogna preventivare, non pensando di essere “gli ultimi cristiani”; bisogna preventivare, non pensando di essere una società destinata a questo mondo e in esso rinchiusa.

Ignorare il primo criterio può portare a non mettere in conto di dover lasciare alla generazione cristiana successiva delle risorse affinché l’annuncio evangelico possa essere ancora offerto. Ignorare, nei fatti, il secondo criterio può invece portare la Chiesa a riporre l’attesa, non più nel Signore che viene ma nelle ricchezze di cui dispone e che potrebbe addirittura, anche a mezzo dell’istituto del preventivo, far crescere. Non si può in tale contesto obliare come il grande invito a vivere la povertà e a guardarsi dal pericolo della ricchezza che l’evangelista Luca rivolge alla primitiva comunità cristiana degli anni 80 d. C., abbia la sua ragione profonda proprio nella volontà di scongiurare un tale pericolo. Quella a cui egli si rivolge è, infatti, una comunità cristiana che sta smarrendo l’attesa escatologica, finendo per riporre la propria speranza nelle ricchezze e snaturando, così, se stessa.¹⁶

III. SOGGETTO DEL PREVENTIVARE

Un ultimo ambito di ricerca concernente il preventivare nella progettazione pastorale non può che implicare, ovviamente, una riflessione sul soggetto ultimo di tale atto. Il paragrafo 3 del canone 1284 del CIC indica quale soggetto immediato dell’azione gli amministratori. E’ dunque evidente che a compiere una tale azione sia qualche cristiano specifico deputato a ciò. Nella *mens* del Codice, a quanto sembra, la sua responsabilità all’interno di una Chiesa locale è poi da collegarsi a quella dell’Ordinario, a cui compete la responsabilità ultima sull’amministrazione (CIC 1277).¹⁷

Anche stando all’interno di questo orizzonte canonico e del suo linguaggio, mi pare assai significativo da un punto di vista ecclesiologico, che si faccia ricorso al termine “amministratore”. Chi è chiamato a preventivare è un amministratore. Il punto nevralgico, sul piano ecclesiologico, è determinare chi debba essere un tale amministratore; e di chi egli sia amministratore o, in altri termini, a nome di chi egli amministri.

Quanto al primo aspetto, mi pare che si debba riflettere sul fatto che in una Chiesa pensata come abitata dallo Spirito che effonde i suoi carismi, in quanto determina in senso teologico ed ecclesiale le qualità e le competenze di cui un cristiano è detentore, amministratore dovrebbe essere chi ha qualità e competenza per farlo. Non ogni cristiano, per il fatto di essere cristiano o di aver ricevuto, ad esempio, il sacramento dell’ordine, potrà essere amministratore.

¹⁶ Cfr. M. LACONI, *S. Luca e la sua Chiesa*, Gribaudi, Torino 1986, 40-49.

¹⁷ Cfr. REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di Diritto canonico commentato*, 1011; 1009-1010.

In ordine alla seconda questione, ponendomi nell'orizzonte di quanto sin qui espresso (ovvero che la sensatezza del preventivare è data dal mistero stesso della Chiesa e che i criteri vadano desunti dalle finalità della Chiesa) pare abbastanza evidente che la risposta non possa che essere una: la Chiesa stessa, ovvero il popolo di Dio, o quella determinata porzione di popolo di Dio in cui il mistero si incarna. Chi amministra – e, dunque, è chiamato a offrire la propria competenza, intelligenza e il servizio del proprio discernimento al fine di preventivare entrate e uscite – lo fa in nome del popolo di Dio o di una determinata porzione di esso, sulla cui totalità sono effusi i doni dello Spirito di Cristo.

Proprio per questo, mi pare che egli non possa agire in maniera autarchica. Affinché il suo preventivo risponda realmente alle esigenze di un progetto pastorale (che vede coinvolta la totalità dei componenti la comunità cristiana), l'amministratore non potrà esprimere quella che è, per così dire, "l'immaginazione" della Chiesa o di una porzione di essa in ordine alle risorse economiche, senza coinvolgere diversi cristiani che mettono la loro intelligenza e competenza a servizio dell'essere stesso della Chiesa. Che l'amministrazione, anche sul piano (e forse soprattutto su quello) di un preventivo, sia fatta nel modo più collegiale possibile, è esigenza che deriva dal soggetto ultimo di questo preventivare e dalle finalità che debbono guidarlo.

Si tratta di una esigenza così profonda e così connaturale a questo specifico atto, che un tale coinvolgimento non può ridursi soltanto ad una pratica per così dire collegiale del preventivo. Il preventivo dovrà anche essere in un qualche modo soggetto alla visione, all'attenzione e al giudizio di tutti i componenti del popolo di Dio. Se è vero, infatti, che i criteri del preventivare vanno rintracciati nelle finalità della Chiesa stessa, ovvero di tutto il popolo di Dio, è evidente che questo dovrà in qualche modo essere coinvolto e messo a parte delle scelte che, sul piano prettamente economico, si stanno prendendo e prospettando: affinché, al peggio, ci possa essere una verifica del fatto che si stia realmente preventivando in modo conforme a quelle che sono le finalità della Chiesa; e in maniera che, al meglio, cresca la corresponsabilità (anche sul piano economico) dei progetti che si intendono realizzare e delle scelte economiche che si vogliono compiere.

L'intero popolo di Dio non è, tuttavia, informe e indistinto. Poiché infatti, esso è tale non in forza della semplice volontà umana di unirsi, ma in ragione della missione del Figlio e dello Spirito ad opera del Padre, il ministro ordinato e nella fattispecie il vescovo nella pienezza del ministero, esprime e realizza con la sua presenza nella Chiesa, il fatto che essa provenga dalla elezione e dalla presenza divina.

Proprio perché, dunque, l'amministratore amministra a nome del popolo di Dio, che è il soggetto ultimo del preventivare, come è tenuto a rendere partecipe in qualche modo la più grande parte dei fedeli, così è tenuto a sottoporre il suo operato all'autorità di chi, nella Chiesa, esprime e realizza il fatto che essa ha la sua ultima ragion d'essere in Dio stesso.

I due versanti del suo “rendere conto” e “coinvolgere” non sono, in realtà, che l’espressione del soggetto ultimo dell’azione ecclesiale e, dunque, del preventivare nella Chiesa: il popolo di Dio, il quale non può essere tale, però, se non in forza dell’agire trascendente del Dio di Gesù Cristo, espresso anche attraverso l’agire del vescovo.

ABSTRACT

Il preventivare nell’azione pastorale deve corrispondere alla realtà della Chiesa, ovvero al suo essere misterico: ciò fa prendere le distanze tanto da una tentazione “immanentista” quanto da una “soprannaturalista” nell’amministrazione economica. Il preventivare ha un senso, nella vita ecclesiale, proprio in ordine al fatto che la provvidenza divina non vi agisce al margine dell’agire libero e responsabile degli uomini. La finalità evangelizzatrice della Chiesa, come realtà che include oltre ad una ortodossia anche una ortoprassi, offre poi i criteri in base ai quali preventivare e gestire i beni economici della Chiesa. Il fatto che la Chiesa sia, poi, il popolo di Dio nella differenza dei diversi carismi invita a riflettere sulla necessità di valorizzare le competenze economiche dei cristiani che ne sono in possesso: sapendo che il loro lavoro amministrativo dovrà essere riferito all’intero popolo di Dio e al vescovo quale garante che la Chiesa sia tale in quanto si riceva da Dio.

Budgeting, as part of pastoral care, needs to correspond to the reality of the Church, that is, to her mysteric being and thus avoiding the temptation of both the “immanentist” or “supernaturalist” approach towards economic administration. Budgeting is meaningful in the life of the Church exactly because divine providence does not operate outside of free and responsible human actions. The evangelizing finality of the Church, then, as a reality which includes not only orthodoxy but also orthopraxy, offers the criteria on the basis of which to budget and manage the economic goods of the Church. The fact that the Church is the people of God diversified in various charisms, invites reflection on the necessity of drawing the most value from the economic competencies of the Christian faithful, knowing that their administrative work must be referred to the entire people of God and to the Bishop as guarantor that the Church be in accordance with all she receives from God.