

I FONDAMENTI TEOLOGICI DELLA MISSIONE DELLA CHIESA

Premessa

Premetto che non intendo far da maestro a nessuno, ma comunicarvi con semplicità alcune riflessioni capaci di mettere in moto il nostro pensare e il nostro operare.

Suppongo noti i principali testi magisteriali relativi al nostro tema (Vaticano II, *Evangelii Nuntiandi*, *Redemptoris Missio*, *Novo millennio adveniente*, il documento CEI per il prossimo decennio, la lettera dell'Arcivescovo *Costruire insieme*).

Ho intenzionalmente fatto una scelta di campo relativamente ad alcune questioni che mi sembrano a) teologicamente importanti (e forse un po' neglette) e b) pastoralmente urgenti.

Potrei dire ciò che mi sta a cuore condensandolo in due affermazioni : 1) la missione della Chiesa è il riflesso storico della comunione divina intratrinitaria ; 2) la missione della Chiesa consiste nel'aiutare gli uomini a incontrarsi con Gesù Cristo e, tramite lui e il suo Spirito, a partecipare della vita divina, entrando nel disegno trinitario sulla creazione e sulla storia. Questo è l'essenziale. Il resto è commento!

Affrontare il tema della missione della Chiesa, o meglio, della Chiesa come missione (comunione e missione, come vedremo, sono le due facce di una stessa realtà dinamica) significa confrontarsi con due serie di questioni, le une più direttamente teologiche, le altre maggiormente orientate alla prassi. Ben sapendo che le due serie di questioni sono distinte, ma non separate (una prassi valida dovrebbe scaturire da una buona impostazione teoretica), la mia trattazione verterà prevalentemente su alcune questioni teologiche (cf. la prima parte della lettera pastorale *Costruire insieme*). Sono ben consapevole del fatto che pastoralmente ci troviamo, e ci troveremo sempre di più, di fronte a grandi problemi, imprimis a quello della trasmissione della fede in un mondo in rapido e profondo cambiamento da ogni punto di vista. Anche senza aver letto i dotti volumi dei sociologi, degli storici e dei futurologi, basta aver gli occhi aperti, girare un po' il mondo, guardare la TV, parlare con giovani, ecc. per restare a volte letteralmente smarriti. Il superdimenticato Sinodo della Chiesa torinese disse delle cose interessanti al riguardo che non sarebbe male riprendere anche per ovviare a quel *deficit* di memoria storica che sovente imputiamo alla società contemporanea, e che invece regna anche nella Chiesa, dove si ha talora l'impressione di correre dietro all'ultimo documento, che sarà ben presto messo nel dimenticatoio col sopraggiungere di quello seguente. Ciò non è propriamente un segno di saggezza! Certamente non è facile leggere la situazione odierna nella quale sono chiamati a portare il fermento evangelico. Non voglio imbarcarmi nel difficile compito di interpretare il tempo in cui vivo. Mi preme tuttavia far notare l'emergenza di alcuni fattori dei quali non si può non tenere conto, quali l'autonomia e la libertà, la soggettività, la coscienza, il mondo degli affetti, i cambiamenti di paradigma in diversi settori della ricerca, la storicità, la visione della realtà determinata dalla pratica della scienza e dall'uso della tecnologia, ecc. Sono fattori che in sé sono positivi, e che rischiano di far apparire obsoleti o fuori del

tempo principi, norme, comportamenti legati ad una visione statica del mondo, ad una filosofia delle essenze che non ha integrato la componente storica con tutto ciò che essa comporta. Qualche tempo fa il sociologo francese E.Poulat parlava della teologia (ma potremmo parlare anche delle espressioni storiche della fede) “trois fois destabilisée” offrendo una diagnosi di grande interesse.

Tutti sperimentiamo la difficoltà di comunicare con le persone più sensibili culturalmente, non per una banale crisi di linguaggio, ma perché sembrano fronteggiarsi due visioni incomunicabili della realtà stessa. E' quasi banale evocare il rapporto tra natura e cultura, eppure c'è qui un nodo fondamentale che ha fatto sì che in passato la Chiesa perdesse diversi appuntamenti col proprio tempo (cf. B.Lonergan, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001), e che bollasse come relativismo e storicismo ciò che era semplicemente un cambiamento di paradigma culturale interpretativo. Bisognerebbe ascoltare molto prima di parlare! Dal punto di vista più strettamente religioso noto la tendenza verso un autocentrismo religioso non vincolante. Interessa ciò che ciascuno ritiene personalmente vero o verosimile. Si accetta ciò che privatamente si ritiene di poter assumere o credere come autentico. Si è per così dire sospesi tra il sì e il no, come formulava la questione il sociologo M.E.Ebertz ricorrendo a questa domanda: “Perché l'uomo moderno non può dire sì e perché non vuole dire no?”. E' un fenomeno questo, che riguarda l'intera società e tutti i settori della vita sociale posti di fronte al pluralismo, verso il quale si assume un atteggiamento flessibile che, in campo religioso, può configurarsi come indifferenza e addirittura come ateismo pratico.

Le urgenze pastorali tuttavia e la ricerca di efficienza non debbono impedirci di riflettere teologicamente affinché la nostra prassi non sia solo efficiente, ma anche e soprattutto evangelica, e la missione sia concepita non secondo moduli mondani, ma sia sorretta da criteri che attingono dalla vicenda di Gesù Cristo e dalla nostra comprensione del disegno del Dio trinitario sulla vicenda umana. L'anno di riflessione indetto per la nostra diocesi dovrebbe essere un'occasione per approfondire non tanto tattiche e strategie, ma piuttosto il concetto di chiesa e di missione. A tale scopo offro alcuni elementi di riflessione.

I. Chiesa: comunione-missione

a) Evitare un prospettiva propagandistica ed estrinsecista.

L'argomento viene talora affrontato in una maniera alquanto esteriore, direi giuridico-istituzionale, evocando due elementi interconnessi: Gesù Cristo, dopo aver istituito la Chiesa, le affidò la missione di portare l'annuncio evangelico a tutte le genti. Questa impostazione va qualificata come “esteriore” in quanto non rende sufficientemente conto né del processo storico che portò all'esistenza della Chiesa né della profondità del suo mistero e della sua missione, rischiando di considerare quest'ultima come un'attività di tipo propagandistico da attuare ricorrendo alle migliori strategie di marketing. Si potrebbero addurre degli esempi al riguardo. La missione non è propaganda, lo ripeterò ancora, intendendo per propaganda ciò che

avviene nell'odierna società dei consumi. Bisogna avere il coraggio di elevarsi al di sopra delle urgenze quotidiane e di cercare dei punti di vista maggiormente promettenti. Significativo potrebbe essere riflettere sull'origine della missione ecclesiale. Il Gesù terreno, è stato detto, non fu propriamente un missionario. L'impegno missionario a raggio universale è una categoria propria della Chiesa post-pasquale, e la teorizzazione della missione, oltre che la pratica, è propria del paolinismo. La missione è la conseguenza della chiara percezione dell'identità di Gesù e della sua opera dopo la sua risurrezione. Si vide che in Gesù era coinvolta l'intera umanità. Ha scritto R.Penna: "La missione, dunque, comincia quando la fede si pone ad una certa distanza dal Gesù terreno e, saldandolo con il Risorto, scopre in lui una dimensione e una salvezza talmente eccedenti rispetto a ogni altro personaggio storico, da tradursi nel bisogno di annunciarlo a raggio universale e quindi nella necessità della evangelizzazione... [Il Cristianesimo delle origini] si lanciò alla conquista del mondo partendo da un'idea forte di Gesù Cristo. E più l'idea era forte, tanto più diventava possibile accogliere e integrare elementi culturali diversi o, al contrario, farne la critica" (R.Penna, in "Ecclesia Mater" 2001, 83.86). Significativamente S.Paolo dichiara di essere "spinto dall'agape di Cristo" (cf. 2 Cor 5,14), poiché "in Cristo è stato Dio stesso a riconciliare con sé il mondo intero" (5,19).

b) Partire da un punto di vista superiore.

Mettendo da parte tutte le possibili banalizzazioni e superficiali rappresentazioni oggi circolanti circa la Chiesa (e quindi la missione), è necessario partire da un punto di vista superiore che ci consenta di cogliere la realtà-Chiesa e la missione nelle loro vere profondità. Tale punto di vista superiore non è offerto né dalle analisi sociologiche, per quanto importanti esse possano essere e nient'affatto da trascurare, né dai nostri eventuali disagi nei confronti della Chiesa empirica, per quanto giustificati possano essere. Il punto di vista superiore può essere unicamente quello che ci consente di intravedere il posto e il significato della Chiesa nel disegno di Dio. Il punto di vista superiore dal quale guardare la Chiesa è la rivelazione di Dio, attestata nelle Scritture, e riproposta alla nostra attenzione soprattutto dall'ultimo Concilio che segna, o perlomeno dovrebbe segnare, una cesura nei confronti di una unilaterale concezione di Chiesa che in quasi tutti i manuali del secolo XIX e in quelli della prima metà del XX aveva trovato la sua cifra sintetica nelle parole: *societas perfecta hierarchica inequalis*.

Come dovrebbe cambiare la prospettiva, nel senso del ritorno alla sensibilità cristiana originaria, documentata dalla Bibbia e dagli scritti dell'antica letteratura cristiana, lo illustrano, ad esempio, soprattutto i primi due capitoli della *Lumen Gentium*, col loro solenne incipit trinitario (*De unitate Patris et Filii et Spiritus Sanctus plebs adunata*) (n.4) che spiana la strada alla reintroduzione e alla piena valorizzazione, nient'affatto retorica, della categoria biblica del popolo di Dio, il soggetto storico nel quale il disegno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo prende corpo in una configurazione visibile e percettibile.

Un teologo tedesco contemporaneo incomincia la sua trattazione sul ministero con un capitolo sulla Chiesa che egli intitola così: Chiesa - l'idea originaria [primordiale] di Dio (G.Greshake, *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg i. B. 2000, 57-64). L'espressione è efficace, anche se si potrebbe prestare a discutibili interpretazioni dal momento che l'idea originaria di Dio è il suo regno, annunciato e instaurato da Gesù, è la sua volontà di fare alleanza e di autoparteciparsi. La Chiesa tuttavia è qui in terra "germe e inizio del regno" (LG, n.5), e quindi, in quanto tale essa potrebbe anche essere chiamata l'idea originaria di Dio.

Non bisogna aver paura di partire da quello che ho chiamato il punto di vista superiore per diverse ragioni. Innanzitutto perché così facendo rimettiamo in luce un aspetto fondamentale della fede cristiana e della Chiesa, che oggi rischia di andare smarrita e cioè la sua irrinunciabile dimensione "mistica". In secondo luogo perché il punto di vista superiore ci consente una serena libertà nei confronti di una tendenza crescente che fa sì che nella Chiesa di oggi si torni a parlare soprattutto col linguaggio delle istruzioni e degli imperativi, dei decreti, dei formalismi e dei ritualismi autoreferenziali col rischio di dare delle risposte a domande che nessuno o pochi pongono, e di non rispondere a domande che sono presenti nella maggior parte delle persone e le spingono ad interrogarsi sul senso della vita e della storia (cf. E.Biser, *Introduzione al Cristianesimo*, Borla, Roma 2001, 13).

c) La componente mistica del Cristianesimo e della Chiesa.

Mi permetto di insistere un po' su queste considerazioni preliminari, che io ritengo della massima importanza e attualità. E' importante, dicevo, ritrovare la fondamentale componente mistica del Cristianesimo e della Chiesa. A nulla o a poco servono l'irrigidimento delle strutture ecclesiali o i discorsi sulla pastorale di tipo tattico-strategico, se si dimentica il centro ispiratore di ogni progetto, che è il progetto del Dio di Gesù Cristo. Da questo punto di vista io scorgo alcune necessità, che mi paiono talora disattese, e che si concretizzano nelle seguenti urgenze:

Urge ritornare ("conversione") innanzitutto a Dio, al primo comandamento. Ma non al Dio del deismo e delle religiosità ondiveghe dei nostri giorni, bensì al Dio di Gesù Cristo. Ciò non va dato per scontato. Circolano anche nelle Chiese discorsi su Dio non cristologicamente fondati. E' a volte presente un monoteismo precristiano, cioè pretrinitario, da cui potrebbe derivare un modello arcaicamente patriarcale e paternalistico di vedere la Chiesa, le relazioni, l'autorità, ecc. Un autore contemporaneo, attento osservatore della nostra epoca, dopo aver indagato a lungo la crisi di identità del Cristianesimo e della Chiesa, la colloca nell'oblio del centro, nella perdita del centro effettivo costituito dalla specifica visione del mistero di Dio dischiusa da Gesù Cristo: il Padre che ama incondizionatamente.

Infiltrazioni pre-cristiane o non cristiane hanno talora foggato un Dio ambivalente modellato su quello delle religioni o di archetipi arcaici, per cui, dice E.Biser, all'uomo lacerato del nostro tempo "andò incontro più un certo «Dio per tutte le stagioni», oscillante tra bontà e collera, che il Dio dell'amore incondizionato, che

esige un autosuperamento” (E.Biser, o.c., p.64). Ritornare al Dio di Gesù Cristo è lasciarsi dire da Gesù chi sia e che cosa voglia Dio. La missione della Chiesa deve promuovere questo incontro (cf. E.Biser, o.c., 223). Lo ha ricordato al Giubileo dei catechisti il Card. Ratzinger in un lucidissimo discorso sulla nuova evangelizzazione affermando: “la nuova evangelizzazione deve innanzitutto parlare di Dio, annunciare l’unico vero Dio...Dio non si può far conoscere con le sole parole. Non si conosce una persona, se di questa persona si sa solo qualcosa di seconda mano. Annunciare Dio è introdurre nella relazione con Dio; insegnare a pregare. La preghiera è fede in atto” (J.Ratzinger, *La nuova evangelizzazione*, in AA.VV., *Divinarum Rerum Notitia*. Studi in onore del Card.Walter Kasper, Studium, Roma 2001, 512).

Non si dimentichi che da un punto di vista religionistico, uno dei contributi specifici di Gesù è consistito nel superamento della tradizionale ambivalenza del divino o del sacro (cf. E.Biser, 69). Sembra però, come diceva il pastore e psicoanalista Oskar Pfister, che i cristiani non abbiano mai potuto sostenere a lungo, nel proprio ambito e in tutta la sua freschezza, l’amore incondizionato di Dio, scoperto da Gesù e da lui annunciato mettendo a rischio la propria vita (cf. O.Pfister, *Das Christentum und die Angst*, Frankfurt 1985, cit. E.Biser, o.c., 73s. Cf. anche quanto scrive K.Frielingsdorf,...*Ma Dio non è così*, S.Paolo, Cinisello B.1995).

Dalla concezione di Dio dipende se abbiamo a che fare più con una religione dei servi che non degli amici (cf. Gv 15,5), se una religione mobilita di più le ansie e le paure oppure le proprie risorse terapeutiche, orientate alla guarigione dell’uomo (cf. E.Biser, 106, 116; 128).

Il Card. Karl Lehmann ha dato ad un suo recente libro-intervista il titolo significativo: *Es ist Zeit, an Gott zu denken* (Herder, Freiburg i.B. 2000). Il Cardinale si intrattiene su diversi argomenti etici, politici, di attualità, ma ad un certo punto egli si sofferma sulla questione decisiva che egli chiama la passione per Dio. Egli avverte però innanzitutto la necessità di esprimere con chiarezza che cosa intendiamo per Dio poiché noi “abbiamo talora fatto di Dio uno dei nostri idoli” (p.71). Egli parla della necessità di ripulire di continuo la nostra immagine di Dio, e di domandarci: “quale Dio annunciamo”? (p.71).

- Urge ritrovare l’anima mistica del Cristianesimo e della Chiesa. Sono consapevole che la parola “mistica” si può prestare ad equivoci: ci sono infatti mistiche fusionali, ad es. nelle religioni orientali, e mistiche dell’alterità. Solo queste ultime sono compatibili col Cristianesimo. C’è la mistica dagli occhi chiusi, come quella del Buddha, e c’è la mistica dagli occhi aperti, come quella di Cristo, dei santi, dei seguaci autentici di Cristo. C’è la mistica dei fenomeni straordinari e paranormali, e c’è la mistica alla quale ogni credente è chiamato, la mistica dell’«essere in Cristo» e del «Cristo in noi/voi» delle lettere paoline. Ai miei allievi del corso di ecclesiologia, prima di delineare la teologia della Chiesa degli scritti paolini, ho sempre illustrato in precedenza il senso della mistica paolina, un concetto non molto gradito agli esegeti protestanti, perché mi sembrava una chiave indispensabile per accedere alla sua visione profonda della Chiesa. Ritrovare la visione mistica del Cristianesimo e della

Chiesa significa anzitutto spostare il suo baricentro dall'etica e dalla morale al centro di gravità costituito appunto dalla mistica. Nella storia del pensiero moderno furono soprattutto Lessing e Kant a promuovere una concezione etica del Cristianesimo, con una serie di seguaci lungo tutto l'Ottocento e il primo Novecento, soprattutto nella cosiddetta teologia liberale. Si deve soprattutto a Kirkegaard, sempre all'interno della storia del pensiero moderno, la riscoperta del centro mistico del Cristianesimo grazie al suo concetto di contemporaneità con Gesù Cristo ("Questa contemporaneità è la condizione della fede o più esattamente essa è la definizione della fede", *Esercizio del Cristianesimo, Opere*, Firenze 1972, 695). Senza questa contemporaneità non si può oltrepassare il largo fossato di cui parlava Lessing. Per la fede cristiana tale contemporaneità è un evento reso possibile grazie allo Spirito di Cristo. Qualche autore contemporaneo fa giustamente osservare che là dove la mistica viene meno, la morale prende il sopravvento (P.M.Zulehner). Proprio per questo è necessario operare una "inversione mistica", che potrebbe essere caratterizzata a grandi linee come una presentazione di "tutti gli atti e le esperienze religiose quali conseguenze d'un previo essere conosciuti ed amati" (E.Biser, o.c., 431). A scanso di equivoci, può essere istruttivo un confronto con l'Ebraismo e con l'Islam. Queste ultime tendono all'ammaestramento morale, come bene vide Lessing nella sua opera del 1777, *L'educazione del genere umano*. Ma egli ebbe il torto di assimilare del tutto ad esse il Cristianesimo, concepito anch'esso come religione morale. L'ebraismo, come l'Islam, hanno una mistica, il Cristianesimo, invece, a partire dalla volontà salvifica di Gesù e dalla sua autorappresentazione neotestamentaria, è esso stesso una religione mistica" (E.Biser, o.c., 105). Ciò dipende, in ultima analisi, dal fatto che, a differenza delle religioni orientate alla morale, il Cristianesimo "non ha a che fare con la guida e l'educazione [morale], ma soprattutto con l'elevazione dell'uomo". (E.Biser, o.c., 139s.). Se vogliamo accostare un testimone non sospetto della mistica cristiana, questi è senza dubbio S.Paolo, come bene mise in luce nel 1930 Albert Schweitzer (*Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930). Originata con ogni probabilità dall'incontro col Risorto sulla via di Damasco, la mistica di S.Paolo, la quale conosce diversi moduli espressivi, non ultimo quello del soggiogamento da parte di Cristo (cf. Fil 3,12), ha il suo centro nell'esperienza fondamentale della sua "identificazione" con Cristo, che egli esprime in modo particolarmente efficace mediante la mistica della croce, come risulta, tra l'altro, da Gal 2,20: "Sono stato crocifisso con Cristo e non son più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me". Non c'è da temere che la mistica dell'apostolo delle genti si estenui in uno spiritualismo narcisisticamente introverso. La mistica infatti dischiuse il cuore di Paolo per la missione, per il suo "farsi tutto a tutti, per guadagnarne il maggior numero" (1Cor 9,10). Bene lo aveva compreso Kirkegaard il quale, riferendosi alla frase posta sulla bocca di Cristo concernente il giogo soave e il peso leggero (cf. Mt 11,28), osservava che tale dolcezza e leggerezza possono darsi solo perché lui, insieme ai suoi doni e alle sue richieste,

offre se stesso e pone pure se stesso sotto il peso delle richieste fatte agli altri (cf. E.Biser, o.c.,155). Ciò però presuppone che la fede in lui si attui nel modo della contemporaneità o, se vogliamo dirla con linguaggio paolino, nell'unità di vita con lui. La questione della mistica cristiana ha la sua importanza anche per comprendere alcune incomprensioni del Cristianesimo presenti nel mondo occidentale. E' risaputo, ad esempio, che Nietzsche lottò contro un Cristianesimo equiparato alla sua morale, alla morale degli schiavi. E' chiaro allora che "la replica a Nietzsche concerne in definitiva la questione se il cristianesimo sia da considerare una religione morale oppure una religione mistica" (E.Biser, o.c.,155). A questo proposito può essere citata la nota affermazione di Karl Rahner secondo la quale "il cristiano di domani sarà un mistico, cioè uno che ha sperimentato qualcosa! Oppure non esisterà più". Con questa celebre espressione Rahner intendeva dire che il cristiano del futuro sarebbe stato un ricercatore dell'esperienza di Dio, uno che avrebbe cercato di sperimentare dall'interno ciò che significa credere, in perfetta sintonia con quanto afferma un celebre passo degli Esercizi spirituali di S.Ignazio sulla necessità di gustare le cose di Dio. Si tratta, al di là delle pur necessarie strutture e mediazioni, di un'ultima immediatezza con Dio. Ciò deve farci pensare. Il Cattolicesimo attribuisce un grande peso alle strutture di mediazione, ai riti, alle leggi, ecc. Attenzione però a che i mezzi non diventino dei fini, attenzione ad una fede che si formalizza in atti esteriori (professione retta della fede, culto solenne, impegno magisteriale ad oltranza), e non si radica nel profondo, nell'incontro personale col Signore, là dove il cuore può diventare ardente come nel caso dei due discepoli di Emmaus, là dove si può sperimentare la gioia di credere. Oggi - come fa osservare Biser - assistiamo ad una svolta della storia della fede che può essere caratterizzata con questi termini: "dalla fede basata sull'autorità e l'ubbidienza, a quella basata sulla comprensione; dalla fede basata sull'asserzione e la professione, a quella basata sull'esperienza; dalla fede basata sulla prestazione, a quella basata sulla responsabilità" (E.Biser, o.c.,98). E' il problema del rapporto tra la *fides quae* e la *fides qua* sulla quale ha recentemente scritto delle cose molto belle il collega P.A.Sequeri (*Interrogazioni sul Cristianesimo*, Ed.Lavoro-Ed.Esperienze, 2000).

Ricorrendo ad una parola di Gesù, potremmo parlare dello spostamento di accento dall'atteggiamento del servo che non sa, a quella dell'amico che condivide la conoscenza (cf. Gv 15,15). La disattenzione all'essenziale elemento mistico della fede cristiana può spiegare, almeno in parte la lamentata povertà spirituale delle nostre Chiese. Né si dovrebbe considerare con troppa autosufficienza l'ondata di nuove forme di religiosità e il messaggio di cui essa è confusamente portatrice nei confronti delle Chiese istituzionali. Scrive E.Biser: "Intanto, l'inquietante e spumeggiante ondata esoterica presenta il carattere di un grido di dolore, che richiede alle chiese il ritorno al loro centro spirituale e l'esplicitazione della loro ricchezza mistica. Nello stesso tempo richiede un'autocorrezione nel senso di una rimozione del sovraccarico morale che appesantisce i pronunciamenti del magistero

ecclesiale...” (p.97). Anche qui ci può essere di aiuto una parola di Ratzinger nel discorso già citato ai catechisti. Riassumendo in quattro lemmi i contenuti della nuova evangelizzazione (conversione, il regno di Dio, Gesù Cristo, la vita eterna), così commenta il primo: “cercare un nuovo stile di vita, una vita nuova. Tutto questo non implica un moralismo; la riduzione del Cristianesimo alla moralità perde di vista l’essenza del messaggio di Cristo: il dono di una nuova amicizia, il dono della comunione con Gesù e quindi con Dio...La vita non convertita è autogiustificazione (io non sono peggiore degli altri); la conversione è l’umiltà dell’affidamento all’amore dell’Altro, amore che diventa misura e criterio della propria vita” (J.Ratzinger, o.c.,54).

Il Cristianesimo, come già s’è detto, non dovrebbe essere considerato, come ritennero alcuni illuministi, come l’educatore del genere umano poiché esso in realtà persegue o dovrebbe perseguire l’elevazione dell’uomo e la sua trasformazione filiale nei confronti di Dio (cf. E.Biser,154). La morale ha il suo posto nel Cristianesimo. Essa scaturisce dalla fede e dalla sua componente mistica. La morale, per quanto importante, da sola non basta e non salva come non bastava e non salvava la conoscenza della legge secondo S.Paolo. La morale dev’essere situata nel contesto rivelativo, lì dove ci viene disvelato chi è Dio, e il fatto che egli ci ama di un amore incondizionato. Se, rivelandosi in Gesù Cristo, Iddio ha voluto identificarsi coi poveri e con gli umili, le conseguenze morali sono enormi. Se il Figlio di Dio ha voluto seguire la via dell’umiltà, della kenosi, ecc.; ciò è gravido di conseguenze morali. E così via.

2. La Chiesa a partire dalla trinità delle persone divine

a) Gli inconvenienti di un monoteismo pretrinitario.

Ho precedentemente messo in guardia nei confronti del monoteismo pretrinitario perché, oltre a precluderci l’accesso al Dio cristiano, esso getta la sua ombra tutt’altro che benefica anche sul modo di concepire la Chiesa. Trattando della Chiesa e della sua missione mi riferirò quindi sempre al Dio Trinitario e al suo disegno nei confronti dell’umanità. Precisiamo questo disegno con le parole indovinate di un teologo dei nostri giorni il quale scrive: “L’opera della salvezza si è verificata affinché gli uomini isolati a causa del peccato oppure non riconciliati e concorrenti tra di loro venissero nuovamente raccolti in quella comunione che sin dall’inizio è la meta di tutto l’agire divino: le creature devono raffigurare in maniera finita la *communio* del *Dio trinitario* e conseguire la capacità di entrare una volta per tutte nella vita del Dio comunione. Questa comunione voluta sin dall’inizio ed ora realizzata in maniera nuova e definitiva dall’azione di Dio unitrino è la Chiesa” (G.Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 430).

In sintesi troviamo qui indicati alcuni elementi essenziali per il nostro tema:

- il fine dell'agire divino è raccogliere e accogliere nella comunione gli uomini isolati, peccatori, non riconciliati (cf. Gesù che muore per radunare i dispersi, cit.da LG 13);
- la comunione non è un fatto puramente esteriore, quale potrebbe essere la fondazione di una società o di qualche altra modalità aggregativa, bensì è l'ingresso nella vita divina, nella vita di Dio che sin dall'inizio desidera parteciparsi agli uomini, fare comunione con gli uomini (ecco la essenziale componente mistica!);
- la vita divina è una vita di comunione perché Dio stesso è comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La vita divina che si comunica mira a ciò che Greshake chiama "il processo di trinitarizzazione della realtà, il divenir-communio di tutto l'essere creato" (G.Greshake, o.c.,369);
- la Chiesa, popolo di Dio radunato e riconciliato nella nuova e definitiva alleanza, è una realtà comunionale, che raffigura, certo in maniera finita, la comunio del Dio Trinitario: essa però non va detta *tout court* comunio, come spesso si sente ripetere oggi con un linguaggio indifferenziato, ambiguo e con inflessioni moralistiche. Essa è piuttosto segno e strumento della comunio trinitaria. Ritengo opportuno, per uscire dall'ambiguità e dalla genericità, apporre sempre al sostantivo "comunio" l'aggettivo "trinitaria" proprio per sottolineare che non di una comunione qualsiasi si tratta;

b) L'opera delle persone divine nella costruzione della Chiesa-icona della Trinità

In questa prospettiva la Chiesa, in quanto popolo di Dio itinerante nella storia, può essere designata come icona creata (finita) della Trinità, nel senso indicato da UR 2 secondo il quale il "supremo modello e principio [della Chiesa]...è nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo". In questa prospettiva va collocata anche l'espressione già citata di Cipriano che si legge in LG,4. Cercando di chiarire ulteriormente il rapporto Chiesa-Trinità, essenziale in vista della comprensione della Chiesa stessa e della missione, possiamo dire: "La Chiesa è immagine, frutto ed ambito dell'agire trinitario nella misura in cui è popolo di Dio, del Padre, che mediante Cristo e lo Spirito riunisce gli uomini facendone il suo popolo" (G.Greshake, *Il Dio unitrino*, o.c., p.431). Non posso qui indulgiare in lunghe spiegazioni sulle due funzioni diverse del Figlio e dello Spirito all'interno dell'agire divino trinitario verso la Chiesa, e rendere attenti al pericolo, tipico della teologia occidentale, di funzionalizzare il discorso sullo Spirito Santo alla cristologia (cf. Vl.Lossky, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, 103, cit.da G.Greshake, o.c.,433, n.426). Basti ricordare quanto segue: "La figura «cristologica» obiettiva ed esterna [della Chiesa, *creatura Verbi*] comunica e porta la presenza dello Spirito, e lo Spirito spinge a che nel vivente venga impressa in tutta la sua pienezza e ampiezza di variazioni la figura di Cristo. La figura vuol farsi vita e la vita vuol prendere figura" (G.Greshake, o.c.,433). Lo Spirito è dunque colui che, all'interno del compatto Corpo di Cristo, unisce e differenzia (vari doni e vocazioni all'interno dell'unico corpo), e garantisce il rapporto personale immediato con Dio (cf.

dimensione mistica, che prima di essere un fatto ecclesiale, è un fatto eminentemente personale). “Affinché nel «collettivo» del corpo di Cristo la persona non venga sottomessa ed equiparata, riducendosi ad una «copia» («imitazione») di Cristo, occorre l’azione dello Spirito, che tutela proprio la *diversità personale* come tale e la porta a pienezza...E’ così che mediante il diverso agire del Figlio e dello Spirito avviene che l’uomo sia una *persona in comunione*; e solo così è possibile la Chiesa” (G.Greshake, o.c.,433,n.426). Ciò che è importante recepire è che, essendo creatura del Dio trinitario, la Chiesa si trova al centro del grande dinamismo trinitario, dal quale riceve alcune connotazioni che non possono essere messe da parte, pena la perdita di alcuni suoi aspetti vitali. Lo esprime molto bene il teologo Hermann Josef Pottmeyer scrivendo: “Se uno di questi riferimenti trinitari viene sottovalutato oppure dimenticato, il circuito oscillatorio della Chiesa risulta profondamente turbato. Se si dimentica il riferimento al Padre, si perde di vista la comune dignità e missione, che è la base della *communio*. Se la Chiesa non viene più intesa come corpo di Cristo, la *communio* dei fedeli...si infrange nella realtà dei molti che pretendono l’uno contro l’altro di avere lo Spirito. Se infine ci si dimentica che la Chiesa è tempio dello Spirito Santo, essa si irrigidisce in una ierocrazia, immagine opposta a quella della *communio*” (cit.da G.Greshake, 433s.). Il riferimento trinitario della Chiesa è tutt’altra cosa che un gioco innocuo e devoto perché la Trinità è sì oceano di pace, ma è anche soprattutto dinamismo di vita (gli oceani sono molto mossi!) che si attua nell’unità e nella molteplicità. Non solo. Dal momento che la Trinità ha voluto liberamente entrare nella storia, farsi coinvolgere nella storia stessa, assumendo pertanto dei tratti che non hanno nulla da spartire col Dio del deismo, impassibile nei confronti del mondo (cf. l’assioma dell’apatia divina nel mondo antico), ne deriva, ad esempio, che “la chiesa può rappresentare la Trinità solo nella misura in cui condivide con il suo Dio la com-passione verso gli uomini come pure la povertà del suo amore e solidarietà e la volontaria «discreta» impotenza, che non si impone con potere e violenza sulla libertà dell’uomo” (G.Greshake, 434). Concepire la Chiesa come icona della Trinità non è, per così dire, un elegante e moderno estetismo.

c. L’onnipotenza di un Amore che assume i tratti dell’impotenza e della kenosi.

La Chiesa collocata nel dinamismo trinitario è situata nell’essere divino che è amore, che si realizza nel mutuo donarsi e riceversi delle persone divine. Quello divino è un amore la cui onnipotenza può assumere i tratti dell’impotenza, “ovvero come *potere dell’amore*, che non si perde nemmeno nel dare e ricevere kenotici ma piuttosto consegue se stessa” (G.Greshake, o.c.,369). Bella l’espressione che si legge nel libro recentemente tradotto in italiano di Ratzinger: “La fede cristiana ci offre la consolazione che Dio è talmente grande da potersi fare piccolo. E questo è per me davvero l’inaspettata e non preventivabile grandezza di Dio” (*Dio e il mondo*, San Paolo, Cinisello B.2001, 24-25). Il medesimo Card.Ratzinger, nel discorso già citato ai catechisti, cerca di smascherare la tentazione ecclesiale dell’impazienza, caratterizzata come “la tentazione di cercare subito il grande successo, di cercare i

grandi numeri. E questo non è il metodo di Dio. Per il regno di Dio e così per l'evangelizzazione...vale sempre la parabola del grano di senape (cf. Mc 4,31-32). Nuova evangelizzazione non può voler dire: attirare subito con nuovi metodi più raffinati le grandi masse allontanatesi dalla Chiesa. No, questa non è la promessa della nuova evangelizzazione. Nuova evangelizzazione vuol dire:...osare di nuovo con l'umiltà del piccolo granello lasciando a Dio, quando e come crescerà... Le grandi cose cominciano sempre dal granello piccolo ed i movimenti di massa sono sempre effimeri... Le realtà grandi cominciano in umiltà... La nuova evangelizzazione deve sottomettersi al mistero del grano di senape e non pretendere di produrre subito il grande albero” (J.Ratzinger, o.c., 506s. Cf. anche Card.S.Poletto, *Costruire insieme*, 21-24).

Il processo di “trinitarizzazione della realtà, il divenir-*communio* di tutto l'essere creato” coinvolge la Chiesa anche nel suo aspetto drammatico dal momento che, in seguito al peccato, la storia diviene dramma, un dramma tra l'uomo e il Dio trinitario: Dio entra in un mondo che gli si oppone, che in gran parte rifiuta di lasciarsi guarire dalle sue ferite e di entrare nella *communio* con Dio e con le altre creature. Il rifiuto di trovare il centro della propria vita nella comunione con Dio e coi fratelli, conduce l'uomo all'isolamento, all'attaccamento al proprio io autoreferenziale, con le inevitabili conseguenze connesse col *cor incurvatum in seipsum* (Ag.): paura, mancanza di senso e di gioia, e morte. “La povertà più profonda è l'incapacità di gioia, il tedio della vita considerata assurda e contraddittoria... L'incapacità di gioia suppone e produce l'incapacità di amore, produce l'invidia, l'avarizia...Perciò abbiamo bisogno di una nuova evangelizzazione, se l'arte di vivere rimane sconosciuta, tutto il resto non funziona più” (J.Ratzinger, o.c. p.505). Anche la Chiesa, icona della Trinità, segno e strumento della *communio* trinitaria, è toccata e ferita dal peccato all'interno e all'esterno. Forze disgregatrici interne, scandali, incomunicabilità, irrigidimenti, ecc. Ma anche dall'esterno, rifiuto, disprezzo, ecc. Qui ci può soccorrere solo il Dio trinitario che, anche di fronte al rifiuto, continua ad amare, continua a donarsi! Difficile misura, per noi, esseri finiti e peccatori, quella del Dio trinitario! Léon Bloy, in una lettera del 1870, scrisse: “La sofferenza della Chiesa è la sua parte di eredità, il suo bene incorruttibile, il suo vero scrigno”. Léon Bloy era scandalizzato dalla Chiesa del suo tempo, incline ai compromessi, alle comodità borghesi, al tenersi al sicuro a tutti i costi, invece di stare coi poveri e coi sofferenti. Egli sperava che l'intervento dello Spirito santo, oppure una qualche catastrofe, avrebbero finito per assegnare alla Chiesa il posto che le competeva. Nel periodo post-conciliare si è fatta un po' di retorica sulla Chiesa per i poveri, dei poveri, povera coi poveri, ecc. Tuttavia la posta in gioco è molto seria anche dal punto di vista teologico perché, come qualcuno ha giustamente detto, “se il mistero della Chiesa si fonda nel mistero della Trinità, la *kénosis* appartiene alla sua permanente determinazione essenziale fino al beato compimento finale, quando «Dio sarà tutto in tutti»” (G.Greshake,435).

d) La missione della Chiesa comincia dall'esser ciò che essa dev'essere, sacramento della communio trinitaria.

La missione della chiesa comincia (ma non si esaurisce) dall'essere della Chiesa stessa, dall'essere ciò che essa dev'essere. Col fatto della sua esistenza essa dovrebbe raffigurare in modo incoativo la meta della storia secondo il disegno divino: un'umanità radunata, dove la molteplicità non danneggia, ma arricchisce l'unità, un'umanità riconciliata che vive del perdono di Dio e della donazione di Cristo attualizzata nell'eucarestia, un'umanità dove è possibile la convivenza e la comunicazione perché le differenze e i conflitti perdono il loro potere distruttivo e disgregante. Per dirla in breve: la realizzazione del precetto dell'amore è il compendio del modo concreto di realizzare la Trinità e di raffigurarla nell'ambito del creato. L'ecclesiologia della comunione trinitaria è stata per molto tempo negletta nella Chiesa occidentale, soprattutto nel secondo millennio. Una comprensione prevalentemente cristologica del "corpo di Cristo" e prevalentemente sociologica del "popolo cristiano" hanno prodotto una visione della Chiesa di tipo prevalentemente istituzionale, clericale-gerarchico, giuridico, per non dire monarchico, con un notevole *deficit* pneumatologico e trinitario. E' la cosiddetta "riduzione cristomonistica" della Chiesa che, a partire dal Verbo incarnato, evidenzia gli aspetti visibili, istituzional-gerarchici. Rare sono le eccezioni rispetto a questo modello prevalentemente di ecclesiologia. Il malcapitato di una simile concezione è lo Spirito Santo, quasi del tutto funzionalizzato cristologicamente. "Egli - scrive Greshake - serve in sostanza solo a garantire che riesca la mediazione cristologica della salvezza e della verità, ma non ha una funzione autonoma" (G.Greshake, o.c.,442). Dobbiamo al Vaticano II la riproposizione dell'ecclesiologia della *communio* fondata in senso trinitario, ma è probabilmente una pia e strumentale bugia ciò che affermò il sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 secondo il quale "la *communio* sarebbe stata l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio". Se questa affermazione è in parte spiegabile a partire dalla volontà di sedare le diverse e contrastanti ermeneutiche del Vaticano II, essa però non è inattaccabile dalla critica di seri studiosi i quali hanno rilevato che :

- al Vaticano II il concetto di *communio* non è messo a fuoco del tutto ;
- il Vaticano II giustappone paratatticamente due visioni ecclesiologiche, o due ecclesiologie, per dirla con l'espressione diventata internazionalmente famosa di A.Acerbi. Sicuramente la giustapposizione è già un progresso rispetto alla monolitica concezione unilaterale precedente, ma essa non ha favorito la chiarezza e probabilmente ha anch'essa contribuito al formarsi delle ben note polarizzazioni ecclesiali. Al di là delle opinioni diverse che si sono udite e che continuano a circolare circa l'ecclesiologia del Vaticano II, mi pare si possa dire che esso ha felicemente avviato un processo. Un teologo ortodosso ha detto che anche se l'intero Vaticano II non avesse espresso altro che alcune poche frasette sulla *ecclesia de Trinitate*, fra cui quella di Cipriano, ne sarebbe valsa ugualmente la pena

(così St.Harkiananakis, cit.da G.Greshake, o.c.,431,n.423). Tuttavia onestamente mi sembra debba essere sottoscritto il giudizio di Pottmeyer che trovo storicamente ed ermeneuticamente fondato: “Il concilio non si è spinto fino ad una coerente fondazione trinitaria dell’ecclesiologia, che fosse in grado di rielaborare in maniera sufficiente il *deficit* pneumatologico dell’ecclesiologia preconciliare” (H.J.Pottmeyer, cit.da R.Greshake, o.c.,443).

3. La missione

Comunione e missione, qualora siano prese in considerazione a partire dal Dio trinitario, non sono realtà giustapposte, collegate fra loro da un innocuo “e” : comunione e missione. Il punto di vista superiore al quale vogliamo attenerci è ancora una volta il Dio cristiano, il Dio trinitario. Proprio a partire di qui potremo fare alcune scoperte importanti e decisive.

a) La comunione trinitaria diventa estroversa nella missione.

Lasciamoci guidare in questa scoperta da uno dei maggiori teologi contemporanei che hanno indagato il mistero della Trinità, G.Greshake, il quale scrive: “l’intima essenza del Dio trinitario è la *communio*; questa *communio* però si apre verso l’esterno, nella misura in cui il Padre «invia» il Figlio e lo Spirito nel creato, per assimilarlo sempre di più alla *communio* divina ed infine inserirvelo del tutto. La *missio* di Dio avviene dunque a partire dalla *communio* intratrinitaria, in direzione di una *communio* maggiore, onnicomprensiva. Questa *missio* è così radicale da coinvolgere e colpire l’essenza di Dio «fino al cuore»... Nella *missio* Dio si mette in gioco in maniera totale, per estendere la propria *communio* all’intera creazione. La *missio* trinitaria non è dunque qualcosa di secondario, di «accidentale»..., bensì la figura liberamente scelta della *communio* divina stessa; essa non è nemmeno qualcosa che si evolve ed espande in maniera armoniosa, bensì in forma agonale, kenotica e culminante nella morte di croce del Figlio, dell’impegno divino per la creazione che sta soffrendo. Se dunque la chiesa è...«icona della Trinità», essa non può essere altrimenti la *communio* donata da Cristo e da realizzare per tramite di essa, se non inserendosi in maniera totale come Dio e con Dio *nella missione verso il mondo*. Ciò non avviene però «più a buon mercato» del modo in cui Dio stesso è *missio*: in un servizio ed impegno radicali, in mezzo a tentazioni e persecuzioni, in povertà, impotenza e com-passione. La *missio* non è allora qualcosa che integra la designazione della chiesa quale *communio* con un innocuo «e», bensì è l’irrinunciabile modalità della *communio* ecclesiale stessa, se questa dev’essere veramente immagine del Dio trino e non proiezione, sogno, (auto)appagamento della nostalgia di una comunità o gruppo spirituale caldo e accogliente” (G.Greshake, o.c.,456-457).

C’è oggi la tendenza a parlare di comunione e missione, privilegiando però il primo elemento e vivendolo non secondo il paradigma trinitario. La comunione, in alcuni gruppi odierni, sembra corrisponda al bisogno di superare la solitudine, di

cercare l'armonia e la pace in un caldo angolino religioso, godendo della salvezza già pregustata. Così facendo però si sconvolge la relazione fra *communio* e *missio*. E allora la *missio* deve avere la precedenza rispetto alla *communio*? “Questa domanda procede dal falso presupposto che i due movimenti fondamentali [della Chiesa] siano alternativi (o questo o quello) o paratattici (sì, ma anche). Se guardiamo al Dio trinitario, di cui la Chiesa è o dev'essere l'immagine, risulta qualcos'altro: la *communio*, che è Dio stesso nella sua vita intratrinitaria, si apre del tutto, nella creazione e nella storia, alla *missio* nel mondo. Dio, per così dire, non si attarda nella sua felice vita comunionale; egli viene fuori dalla sua *communio*, dona tutto, non trattiene nulla. Egli dà il suo Figlio...e manda lo Spirito. In tal modo la *communio* propria di Dio *diventa missio* a partire dalla libertà del suo amore abissale. Guardando al Dio trinitario vale dunque l'uguaglianza: *communio*=*missio*, o meglio: la comunionale vita divina si compie come *missio*, come uscita dal proprio circolo vitale, come dono di sé all'altro, all'estraneo... L'autentica, riuscita, felice *communio* della Chiesa a tutti i livelli sta precisamente nella *missio*, e cioè nella comune responsabilità assunta per il mondo e la sua missione nel mondo” (G.Greshake, *Priester sein*, o.c.,222).

Come il Vaticano II ha offerto alcuni importanti elementi in vista di una ecclesiologia della *communio*, altrettanto esso fa nei confronti della ecclesiologia della *missio* fondata trinitariamente. Il luogo classico è l'AG 2, ampiamente citato nella lettera dell'Arcivescovo. Esso dice: “La Chiesa pellegrinante è missionaria per sua natura, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito santo, secondo il progetto di Dio Padre. Questo progetto scaturisce dall'«amore fontale», cioè dalla carità di Dio Padre, il quale, essendo Principio senza principio, da cui il Figlio è generato e lo Spirito Santo attraverso il Figlio procede, per la sua sovrabbondante e misericordiosa benevolenza liberamente ci crea, ed inoltre gratuitamente ci chiama alla comunione con sé nella vita e nella gloria. Egli ha generosamente effuso e continua ad effondere la sua divina bontà... Piacque a Dio inoltre chiamare gli uomini a partecipare della sua stessa vita non soltanto ad uno ad uno, senza alcuna mutua concessione, ma costituendoli come un popolo, nel quale i suoi figli, che erano dispersi, si raccogliessero in unità” (AG,2).

b) Caratteristiche della missione trinitaria.

Da questo bel testo, e da altri reperibili qua e là in AG e LG, risulta, come ben messo in rilievo dalla lettera dell'Arcivescovo, che :

- la missione è elemento costitutivo della Chiesa, fa parte della sua identità;
- la missione non è una delle tante attività della Chiesa che, tra l'altro, sarebbe anche missionaria e metterebbe in azione della strategie missionarie per i non cristiani, per i lontani, ecc., ma la missione fa parte dell'essenza stessa della Chiesa al punto che si deve dire: dove c'è la Chiesa, ivi c'è la missione”. E ciò ha potuto fare il Vaticano II perché è partito dall'origine e dalla costituzione trinitaria della Chiesa, come risulta da AG 2 sopra citato;

- la missione trinitaria, prima che dal bisogno di salvezza degli uomini, scaturisce da un'esigenza interna di Dio perché egli è amore, è comunione d'amore delle tre Persone che si effonde liberamente *ad extra*, verso le creature. Dunque è insufficiente collegare la missione al mandato di Cristo (cf. Mt 28,19) perché la *missio* si situa nel cuore stesso di Dio, nella *communio* trinitaria ;
- ne consegue che la missione non va pensata in primo luogo in riferimento al nostro *fare*, bensì in relazione al nostro *ricevere* perché la missione è innanzitutto un dono da accogliere e dal quale lasciarsi compenetrare profondamente (“prima ancora di essere azione - dice RM 26 -, la missione è testimonianza e irradiazione”). Sono convinto che molte cose potrebbero cambiare qualora la missione venisse intesa trinitariamente (*communio-missio*) come una amore da accogliere prima di essere un compito da realizzare. La figura di Teresa di Lisieux potrebbe essere illuminante al riguardo.
- modellata sul dinamismo trinitario dove la *communio* del Dio trino si fa estroversa per coinvolgere, tramite la *missio*, l'intero creato, la *communio* ecclesiale si realizza a sua volta mediante la *missio* nel mondo intero. “Si tratta - scrive G.Greshake - di proseguire e con-realizzare la *missio* del Figlio di Dio nel mondo. E poiché si è trattato della *missio* dell'estremo abbassamento, anche la *missio* del credente non può essere d'altro tipo: la redenzione può essere attuata solo se il discepolo si situa nel posto dove il rappresentante ha agito in suo luogo: cioè all'ultimo posto” (G.Greshake, o.c.,414). Lo so: *durus est hic sermo*, per me e per voi. Nessuno ha un'inclinazione spontanea per il martirio, o anche semplicemente per l'ultimo posto. Il costruire tre tende sul monte della trasfigurazione è umanamente più allettante che non il salire a Gerusalemme. E le tre tentazioni messianiche di Gesù sono anche le nostre, sono le tentazioni della chiesa che spontaneamente predilige più i trionfalismi, temporalistici o liturgici che siano, che non la *kenosi* del suo Signore!

c) La missione insidiata dalla tentazione del Tabor e da quella della Chiesa di Corinto.

Il posto della Chiesa, il luogo della *communio* e della *missio*, non è uno spazio asettico e confortevole, ma il mondo. Scrive G.Greshake : “...il «luogo» della Chiesa è il mondo, lì dove la tempesta delle forze e delle potestà avverse a Dio le soffia più forte in volto e, anziché calore e protezione, dominano gelo e odio” (G.Greshake, o.c.,460). Qui bisogna allora fare il punto circa alcune concezioni, tematizzate o meno, che oggi circolano all'insegna del “piccolo è bello”, a cui è sotteso più o meno questa concezione: la Chiesa è un piccolo gregge, un gruppo di persone che vivono intensamente la comunione e la fraternità, in modo affettivamente caldo, un gruppo di persone affiatate che celebrano la redenzione ricevuta secondo modalità intimistiche, individuali o sociali, separate dal mondo concreto, dal mondo malvagio, che bisognerebbe in qualche modo esorcizzare o lasciarsi alle spalle. La tentazione di

Corinto potrebbe essere caratterizzata come una tentazione gnostica la cui idea di fondo è così riassumibile: “Cristo redentore o non raggiunge affatto il mondo visibile-concreto, «carnale» e peccaminoso, oppure dopo la sua morte redentrice se l’è lasciato alle spalle e trionfa ora nelle sfere celesti; ne consegue che anche il suo discepolo non deve occuparsi, o magari non molto del mondo così come esso è...” (G.Greshake, o.c.,457). La comunità di Corinto era una comunità di carismatici entusiasti che si ritenevano già sottratti al mondo, già risorti, viventi in presenza di una salvezza sperimentata nella libertà dello Spirito e nell’interscambio dei carismi. Senza giungere a questi estremi, ci sono oggi dei sintomi di introversione ecclesiale preoccupanti, riscontri di autoreferenzialità di piccoli gruppi, riscontri di ritualismi liturgici narcisisticamente autocelebrativi, riscontri di modalità arcaicamente patriarcali e paternalistiche di concepire la Chiesa, le relazioni e l’autorità. Di ciò abbiamo già parlato indicandone la carenza teologica soggiacente dal momento che sembra che tutta la costruzione riposi su di un monoteismo pretrinitario.

L’ideologia sopra delineata viene talora teorizzata dicendo che l’importante è esistere anche solo come piccolo gruppo coi medesimi ideali senza preoccuparsi troppo del resto del mondo: il piccolo gruppo non potrà non avere una sua capacità di irradiazione e di attrazione sulla società. C’è una parte di vero in ciò. Probabilmente l’idea originaria di Gesù consistette nella volontà di convertire Israele per farne il centro di attrazione universale sulla scorta di Isaia 2. Però Gesù non intendeva togliere i suoi dal mondo! Già Bonhoeffer aveva stigmatizzato la “comunità psichica” autoreferenziale contrapponendola alla “comunità spirituale-pneumatica” (cf. D.Bonhoeffer, *La vita comune*, Queriniana, Brescia 1969, 59-63). Se noi partiamo, come è necessario, dalla *communio* trinitaria intradivina che erompe nella *missio*, possiamo osservare che Dio vuole essere il Dio degli uomini, il Dio di un mondo che egli vuole ricondurre all’abbraccio del suo amore. Gesù a sua volta “non è un salvatore gnostico, che redime la *communio* creaturale infranta dal peccato, svincolato dal mondo e dalla storia, né lo Spirito di Dio opera in una zona separata di intimità distante dal mondo. Se la missione nel mondo appartiene all’*identità* (liberamente scelta) della *communio* trinitaria, anche la realizzazione della redenzione nella e mediante la *communio* della Chiesa non può avvenire altrimenti che per mezzo di una «condiscendenza» kenotica nel mondo che contraddice Dio e a lui si nega, nelle sue profondità e abissi. La *missio*, intesa come *missio* kenotica, come proesistenza che si dona per il mondo fino alla fine e come con-attuazione della croce di Cristo, è perciò la figura necessaria della *communio* ecclesiale” (G.Greshake, o.c.,459). Se la croce è il segno effettivo della Chiesa per cui non può non essere coinvolta nello scandalo del suo Signore crocifisso, bisognerà ricordare che la croce di Cristo non è piantata nel *sancta sanctorum* del tempio, bensì fuori. Metz diceva: “Non si crocifigge mai nel santuario, ma sempre «fuori delle porte della città» (Eb 13,11-13)” (J.B.Metz, *Al di là della religione borghese*, Queriniana, Brescia 1981). Anche se ci si rifà semplicemente al mandato missionario di Cristo, si può agevolmente osservare che egli manda come pecore in

mezzo ai lupi (cf. Mt 10,16), e lascia più volte intendere che un destino di persecuzione tocca anche ai suoi discepoli, soprattutto nel loro ministero di annuncio. L'esempio e l'attestazione di Paolo sono particolarmente eloquenti in 2 Cor 6,4ss.

Qui dev'essere anche spiegato ciò che si legge nella lettera dell'Arcivescovo che sembra non accordarsi del tutto con quanto s'è detto sinora. Leggo: "Spesso si dice che noi siamo da Dio "convocati per la missione". Questo fa pensare che la convocazione del popolo di Dio-Chiesa sia soltanto il presupposto per l'invio nel mondo, cioè la missione. Le cose in realtà non stanno così...Perciò volendoci esprimere correttamente in riferimento al mandato per la missione non possiamo sostenere che siamo «convocati per la missione», ma dobbiamo affermare di essere «mandati per convocare il popolo di Dio» (p.22). Sarebbe un grave fraintendimento del testo ritenere che esso ci prospetti una visione ecclesiologicamente introversa. Semplicemente il testo vuole affermare che l'essere convocati, cioè il fare chiesa, l'essere il popolo di Dio radunato *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti*, non è una realtà unicamente funzionale alla missione, quasi che la *communio* avesse valore puramente strumentale rispetto alla *missio*. In realtà, come s'è visto in precedenza, l'intreccio di comunione e di missione non è di questo tipo. Dobbiamo soprattutto al prof.Gerhard Lohfink l'aver riportato nuovamente in luce il concetto biblico del raduno del popolo di Dio disperso. Il concetto di "raccolta del popolo di Dio" - afferma G.Lohfink - "è un concetto essenziale: il popolo di Dio non può esistere se non si raduna in continuazione da tutti i punti cardinali; non può esistere se non unifica tutte le sue forze e possibilità; non può vivere senza riconciliarsi di continuo. Quando tutto questo accade, non è semplicemente un predisporre per il servizio del mondo, il quale comincerebbe poi in un secondo momento; ma è già di per sé vero e proprio servizio che il popolo di Dio rende al mondo. Separazioni e fratture il mondo le sperimenta già in ogni momento e ovunque; la dispersione è atavica. Al contrario, riunirsi in una società di persone libere, uguali e riconciliate costituisce sempre una novità. Solo attraverso la reale, visibile esistenza di una tale società si reca beneficio al mondo, si realizza il vero culto divino, si rende onore a Dio... E' di per sé evidente che soltanto un popolo di Dio, che si è lasciato radunare in unità e concordia, è in grado di convincere il mondo" (G.Lohfink, *Dio ha bisogno della Chiesa? Sulla teologia del popolo di Dio*, San Paolo, Cinisello B. 1999, 77-78. Cf. anche M.Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello B. 1995,). Questa concezione ci è richiamata dalla III preghiera eucaristica che comincia proprio col tema del raduno del popolo: *et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo*. E' una concezione questa che ha anche un grande significato ecumenico ed interreligioso. Basti pensare al cap.II della LG che delinea i vari gradi di appartenenza/orientamento al popolo di Dio (nn.14-16). Purtroppo a coloro che trascurano la categoria di popolo di Dio sfuggono molti importanti elementi che sono racchiusi proprio nella teologia del popolo di Dio, e dobbiamo essere grati a G.Lohfink per averla riproposta. Egli

sostiene che Dio ha bisogno (meglio sarebbe dire: ha voluto aver bisogno) di un popolo: questo è un principio della storia della salvezza, che vale anche oggi, e che anche noi, piaccia o meno, dobbiamo rispettare. Scrive Lohfink: “La Bibbia non ci presenta, in nessun caso, programmi pastorali e strategie per la cura d’anime. Indica invece, quasi a ogni pagina, che Dio non interviene ovunque, ma in un luogo concreto; non opera in qualunque tempo, ma in un’ora ben definita; non agisce attraverso chiunque, ma attraverso persone da lui prescelte. Se non torniamo a capire questo, non potrà compiersi alcun rinnovamento della Chiesa. E’ in gioco, infatti, un vecchio principio della storia della salvezza, che vale anche oggi” (G.Lohfink, o.c.,8).

Non si sottolineerà mai abbastanza l’importanza della Chiesa come luogo dove poter incontrare il Dio di Gesù Cristo. Ripeto: il Dio di Gesù Cristo, e non troppe altre cose.

Cito per l’ultima volta Ratzinger: “Se consideriamo bene il messaggio cristiano, non parliamo di molte cose. Il messaggio cristiano è in realtà molto semplice. Parliamo di Dio e dell’uomo e così diciamo tutto” (J.Ratzinger, o.c.,516).

La comunità che si rinchiude su se stessa quale gruppo intimistico e autoreferenziale, quale comunità psichica, non può essere questo luogo. La comunità stregata dal modello degli entusiasti di Corinto, con tutta la loro autosufficienza e supponenza, non può essere questo luogo.

La missione deve pertanto cominciare dalla Chiesa stessa, dalla sua conversione, dall’approfondimento e dal modellamento sulla *communio* trinitaria. La questione è, in ultima analisi, se le nostre chiese siano quel luogo peculiare, all’interno della storia della salvezza, dove Dio si fa incontrare. Il problema è alla fin fine la *quaestio Dei*. Lohfink racconta di essere stato impressionato dalla vicenda della giornalista Vilma Sturm la quale, dopo un passato cattolico, smarrì la fede e lasciò scritto nella sua autobiografia che Dio “mai e in nessun luogo si lascia incontrare”. Perché mai la Chiesa non venne percepita dalla Sturm come luogo della concreta vicinanza di Dio? E’ forse solo una questione di linguaggio per cui le vecchie formule non sono più capite ed hanno bisogno di traduzione? Commenta Lohfink, che confessa di essere stato in un primo tempo suggestionato da quest’ultima prospettiva: “A che serve «tradurre», se manca la riva a cui il traghetto possa attraccare?... Nella storia della Chiesa non c’è mai stato tanto insegnamento religioso e una così ben organizzata formazione per adulti come attualmente in Germania. Eppure l’«assenza di luogo» per l’esperienza cristiana continua ad acuirsi” (G.Lohfink, o.c., 362).

II. Alcune avvertenze teologico-pastorali

III. Lo stile della missione.

Trovo molto significativo che il documento CEI *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* dedichi molte pagine a raccontare il modo con cui Gesù compì la

sua missione con l'evidente scopo di evidenziare lo stile missionario della Chiesa. Spigolo qua e là qualche affermazione. La missione della Chiesa dev'essere conforme a quella del Servo di Dio di cui essa stessa è serva (n.10). Gesù scelse per la sua missione la via della kenosi, dell'abbassamento, dell'umiltà, tanto che "l'umiltà è il tratto più caratteristico dell'amore di Dio rivelato dall'Inviato del Padre" (n.14). In Gesù, Iddio si è comunicato attraverso una profonda condivisione dell'esperienza umana (n.14). L'evangelizzazione può avvenire solo seguendo lo stile del Signore Gesù (n.33). La Chiesa non potrà seguire altra via che quella della *kenosi* per rivelare al mondo il Servo del Signore (n.63). La Chiesa, umile e serva, scende accanto agli uomini e soffre con loro in ogni loro debolezza (n.64). In Appendice, il Documento invita ad "una vera conversione pastorale".

Nuova retorica, o un programma che impone delle serie revisioni pastorali? Che cosa richiede che si modifichi nella nostra prassi l'ottemperanza a queste indicazioni?

A mio parere c'è troppo trionfalismo e spettacolarismo, liturgico e non. Vi confesso che sono letteralmente scandalizzato da certe messe, soprattutto televisive. Ma da quando in qua l'Eucarestia è diventata uno spettacolo, una sfilata di moda ecclesiastica, un insieme eterogeneo di azioni che a tutt'altro invitano che al senso della trascendenza? Basta con l'autocelebrazione! Si mediti ciò che il Card.Ratzinger ha ripetutamente affermato. Si leggano le indicazioni del documento CEI per il prossimo decennio che invita a ritrovare il vero senso della liturgia, senza tornare a desueti formalismi e senza ricorrere ad ingenui spettacolarismi che interdicano di cogliere l'evento sacramentale (cf. nn.47ss.). Insomma una liturgia che sia nel contempo seria, semplice e bella, veicolo del mistero (n.49).

2. La missione comincia dalla Chiesa.

Confesso di nutrire qualche apprensione nei confronti della preparazione alla missione diocesana, così come nutro paure anche maggiori allorché si cominciò a parlare di nuova evangelizzazione. Intravvedo un rischio: che la missione, l'evangelizzazione, nuova o non nuova, concerna gli altri, i lontani, i non praticanti, comunque li si voglia chiamare. Giusta preoccupazione quella degli altri, ma non sarebbe necessario innanzitutto ripartire da noi stessi, dal nostro essere chiesa per domandarci se esso è, o perlomeno cerca di essere il luogo dove il Dio trinitario si fa incontrare? dove le persone sono accolte con proposte significative? dove abbiamo qualcosa da dire, da condividere, da sperimentare assieme? Ecco che allora si affaccia la necessità di affrontare il tema della missione della Chiesa non solo verso il mondo, ma anche verso se stessa. Non si dimentichi, e il Papa ce lo ha ricordato con le sue oltre cento richieste di perdono, che non solo la chiesa è nel mondo, ma che anche il mondo, nel senso della mondanità, è nella Chiesa. Anche la Chiesa può essere piena di idoli. Di conseguenza la missione ha anche come suo destinatario "il mondo nella Chiesa". La fedeltà di Dio alla sua chiesa ci chiede la lucidità nell'individuare e nel correggere le nostre infedeltà, che qui non sto ad elencare. E'

importante però cominciare di qui, dalla nostra disponibilità ad associarci a Cristo e con lui a servire. Ogni autentica conversione comincia col riconoscere e stigmatizzare i nostri idoli, col riconoscere quanto di non evangelico si può infiltrare nel nostro parlare, nel nostro agire, nel nostro celebrare, nelle nostre scelte, ecc.

E' sensato ritenere che il primo problema su cui oggi è necessario interrogarci è la comunità cristiana. Tempo fa, in un incontro con non credenti, dopo che il vescovo presente aveva dichiarato di voler evangelizzare i non credenti, un signore si alzò dicendo che la sola differenza che aveva constatato fra sé e i suoi amici cristiani era che questi andavano a messa ed erano un po' più amici dei preti. E allora, che senso aveva rivolgersi a lui perché diventasse cristiano, visto che avrebbe dovuto cambiare così poco la sua vita? Enzo Bianchi, che era presente all'incontro, commenta: "Alla fin fine la Chiesa non chiede alla gente di convertirsi, ma solo di andare a messa la domenica, e di lasciare dipendere la propria formazione da ciò che il parroco dice, e in particolare di conformarsi alla morale sessuale da lui predicata. Su tutto il testo lascia la massima libertà. Per esempio, avete mai incontrato un prete che vi abbia invitato a condividere i vostri beni?" (Il Foglio, n.283, luglio 2001. Cf. anche J.Ratzinger che pone come primo dei quattro contenuti della nuova evangelizzazione la conversione).

3. Gli amici e gli ospiti, i convinti e i simpatizzanti.

Con questo paragrafo entro in delicate questioni pastorali che affliggono un po' tutti quanti e che non di rado sono causa delle nostre frustrazioni e della nostra rassegnazione pastorale. Se le tendenze già in atto continueranno o addirittura si intensificheranno nel futuro, assisteremo ad un profondo cambiamento della forma esterna sociale della Chiesa in una società in preda a quei cambiamenti radicali, che sono oramai noti a tutti, e che toccano anche la sfera delle persuasioni etico-religiose, dei comportamenti, dei punti di riferimento, ecc. Scrive Ratzinger: "Di sicuro la Chiesa non ha ancora effettuato sino in fondo il balzo nel presente. Il grande compito che ci attende è quello di riempire di esperienza di vita le vecchie, grandi parole della tradizione... Abbiamo ancora molto da fare da questo punto di vista" (*Dio e il mondo*, o.c., 23). Si tratta di riscoprire "la capacità tipica di ogni organismo vivente di dirsi in maniera nuova e ripristinare un dialogo col presente" (*ivi*, 407). Negli ambienti ecclesiastici si suole agitare in questo contesto lo spettro della carenza di preti. E' un problema serio, che però va relativizzato se è vero quanto dicono diversi osservatori secondo i quali in un futuro prossimo il problema non sarà tanto la mancanza di preti, quanto piuttosto la mancanza di fedeli! (Cf. Greshake, *Priester sein...*,225). E poi rispetto ai praticanti di oggi, i preti sono poi così scarsi? (cf. indagine fatta a Colonia!). Per dirla in termini alquanto semplificatori, è da prevedere che in futuro ci saranno due categorie principali di persone con cui l'azione pastorale dovrà fare i conti: il gruppo dei credenti convinti, e il gruppo degli indifferenti che potrebbero anche essere dei simpatizzanti per ragioni talora molto diverse. Il gruppo dei credenti convinti sarà composta da coloro che si professeranno cristiani in base a motivazioni e decisioni personali, e ciò con

ogni probabilità sarà il caso di una minoranza. La Chiesa non morirà, ma molte istituzioni finiranno. Ci si può domandare se il tramonto della figura sociale della Chiesa che noi conosciamo e alla quale siamo probabilmente affezionati, sia una disgrazia o non possa essere paradossalmente una *chance*. Se ci saranno persone, anche ridotte di numero, che cercheranno di seguire Gesù Cristo in modo autentico, e senza compromessi prenderanno sul serio il Vangelo, ciò non sarà propriamente una disgrazia. Volenti o nolenti, con ogni probabilità diventeremo una chiesa di diaspora, in una società sempre più indifferente o interessata ad altre cose. Ciò si sta già verificando in alcune parti dell'Europa e l'Italia è Europa. Qualcuno ipotizza che ci ritroveremo in una situazione simile a quella dei primi secoli del Cristianesimo. Ciò potrebbe anche provocare un'introversione autoreferenziale, una ossessiva fissazione identitaria, ma non necessariamente. Quando si incontrano determinati gruppi motivati, sereni, non fanatici, ciò infonde speranza. Quando si leggono le serene, ma non ingenuo previsioni sulla vita religiosa dell'ex-maestro generale dei domenicani, ciò lascia ben sperare. Quand'egli afferma che occorre ed è possibile oggi far risplendere l'immagine di Cristo e di Dio nella sua bellezza e verità (nella predicazione della liturgia, ecc.) in un mondo che percepisce la Chiesa come una noiosa moralizzatrice, mi piace. (cf. T.Radcliffe, "*Je vous appelle amis*", Cerf, Paris 2000, 83ss.). Invece di piangere sul bel tempo antico (!) sarebbe più utile lavorare con intelligenza e fantasia per trovare parole e riti più autentici, cioè più veri, più belli, più radiosi, ecc. Bisognerà vincere pigrizia e inerzia e pensare a tante cose per tempo affinché il futuro non ci trovi troppo disarmati, memori di quanto diceva Léon Bloy: "Le riforme nella Chiesa avvengono in due modi: o mediante lo Spirito Santo, oppure tramite i Cosacchi. Nella maggior parte dei casi tramite i Cosacchi!" (cit. G.Greshake, *Priester*, 184).

Ogni persona pastoralmente impegnata, soprattutto i preti, debbono però anche fare i conti con un'altra categoria di persone che vorrei chiamare "i simpatizzanti", memori di un'osservazione del già citato Radcliffe secondo il quale l'Occidente starebbe vivendo un periodo di ateismo amichevole nei confronti della religione, di una religione alla quale si chiede soprattutto il soddisfacimento dei propri bisogni, la liberazione dal demone dell'ansia e dell'insicurezza, ecc. E' più che mai attuale la nota distinzione tra fede e religione, anche se nessuno sa con precisione dove finisca l'una e cominci l'altra. Sta di fatto che molta gente chiede alla Chiesa una specie di assistenza e di assicurazione di base in campo religioso. Può essere interessante cercare di capire quale volto di Dio o del divino soggiaccia a simili richieste. Sta di fatto che vogliono da noi benedizioni e ritualità in determinate circostanze della vita, dei servizi religiosi per accompagnare le fasi di passaggio importanti della vita (nascita, matrimonio, morte, ecc.). Cosa deve fare la Chiesa, accettare o rifiutare queste persone? Innanzitutto bisognerebbe essere cauti nel caratterizzare queste persone come dei pagani (cf. H. Simon, *Vers une France payenne?* Cana, Parigi 1999). Per il fatto stesso che di tanto in tanto si rivolgono alla Chiesa, anche se non intendono impegnarsi al suo interno, e anche se le motivazioni sono disparatissime,

potrebbero forse essere considerati come dei simpatizzanti (cf. Atti degli Apostoli), intendendo con ciò una categoria molto differenziata al suo interno. Cautela ci vuole e soprattutto capacità di ospitalità e di accoglienza, memori del fatto che Gesù non prevedeva una chiesa di perfetti, una specie di setta religiosa di eletti alla Qumran. La sindrome dell'eletto è assai pericolosa! Drewermann insegna! E' interessante osservare le persone che ricercavano Gesù e il motivo per cui lo facevano: per ottenere la guarigione (talora in forma quasi magica, cf. Mc 5,30), per essere saziati, per farsi benedire (imporre le mani), per provare delle sensazioni, per ascoltare le sue parole, e talora per seguirlo (occasionalmente o per sempre). Questa tipologia caratterizzava la compagnia di Gesù, allora, ma anche oggi. Gesù non ha voluto spezzare la canna incrinata né spegnere il lucignolo fumigante. Sa che col buon seme crescerà nella sua comunità anche ogni sorta di erbe. La gente che si accostava a Gesù e oggi si accosta alla Chiesa cerca una certa assicurazione, dal momento che non può dominare totalmente la sua fragilità. In relazione alla situazione contemporanea così si esprime M.Kehl: "Essi vorrebbero in tal modo - teologicamente parlando - accertarsi della benedizione di Dio per la loro vita, di un Dio che per loro è ampiamente estraneo, dal quale però sperano vagamente che in qualche modo diventi una potenza che protegga la loro vita e quella dei loro figli. E per l'autorizzazione di questa speranza ci stanno secondo loro la Chiesa e proprio anche i suoi preti" (M.Kehl, cit.G.Greshake, *Priester sein...*,233). La Chiesa deve amichevolmente fare i conti con queste persone. Ma come? Esse si rivolgono al prete principalmente come all'uomo del sacro. E tutti noi sappiamo che il sacro presenta dei tratti ambivalenti, è un *mysterium tremendum et fascinatum* (Rudolf Ott), forza benefica e distruttiva che può sfociare nella trascendenza, ma anche in forme magiche arcaiche. Il bisogno di fare esperienza del sacro è profondamente radicato nell'uomo (cf. le proteste di U.Galimberti che accusa la Chiesa di non occuparsi più del sacro, ragione per cui esso, non più addomesticato e gestito, sfocia in gesti altamente distruttivi). E' risaputo, come osserva M.Gauchet, che "il declino della religione si paga con la difficoltà di essere se stessi". A noi non è lecito ignorare le persone che vengono per cercare benedizioni e ritualità anche perché altrimenti lo spazio del sacro potrebbe essere occupato prepotentemente da forze esoteriche, neopagane, superstiziose, ecc., e non aprirsi al suo vero compimento in Gesù Cristo. La cosa si fa delicata, soprattutto in riferimento al prete, che sa di essere ministro della nuova alleanza, del nuovo culto in spirito e verità, che il sacro non è una forza magica, ecc. Sono rimasto colpito nel leggere l'affermazione di un teologo moderatamente progressista il quale scrive: "L'essere rappresentante del sacro in una società largamente secolarizzata...appartiene perciò all'essenziale compito del prete, il quale in quanto «uomo di Dio» (cf. 1 Tim 6,11; 2 Tim 3,17) a questo è chiamato, essere, come Gesù Cristo, testimone del divino nel mondo" (G.Greshake, *Priester sein...*, 268). Egli poi però precisa: il prete dev'essere anche a disposizione delle persone che cercano il sacro purché sia esclusa ogni confusione con la magia (*Ivi*, 268).

Da questo punto di vista noi siamo pastoralmente sprovveduti anche perché spesso praticamente siamo davanti all'alternativa: sacramenti sì - sacramenti no. Da questa alternativa bisognerebbe uscire per cercare qualcosa di diverso da offrire ai simpatizzanti o agli occasionali in cerca di benedizioni e di ritualità. Una prassi sacramentale indiscriminata (si pensi anche solo alla celebrazione di messe per matrimoni e funerali dove neanche uno ti risponde "amen", salvo poi precipitarsi quasi tutti alla comunione!) è un intollerabile abuso che discredita cinicamente i sacramenti e ne perverte il significato. Così il proliferare di messe per soddisfare la devozione del prete o dei fedeli! Se è vero, ma non so se lo sia, che il 90% delle coppie non sono per l'indissolubilità del matrimonio, il che rende invalido il matrimonio sacramentale, pensate quali commedie celebriamo regolarmente nelle nostre chiese. E allora che fare? Rigidità oppure tolleranza con cattiva coscienza? La soluzione, a mio parere, non sta nel cacciare via le persone che si rivolgono alla Chiesa. La soluzione sta nell'abbandonare l'odierna alternativa (sacramenti sì - sacramenti no) e nel creare forme alternative ai sacramenti (cf. Giappone). Ad esempio: festa di benedizione del neonato, festa dei bambini accolti dalla comunità come potenziali membra future, qualcosa di analogo per l'adolescenza, ecc. (*Jugendweihe a Erfurt*). La società civile possiede diverse forme di ritualità, ad es. quella sportiva. Queste iniziative alternative solo in piccola parte possono essere intraprese da singolo prete, perché ciò gli creerebbe odiosità e incomprensioni. Bisognerebbe agire a livello regionale o centrale e trovare il coraggio di sperimentare qualcosa. Karl Rahner parlava del "tutorismo del rischio" (*Tutorismus des Wagnisses*). Cercare nuove strade per andare incontro alla gente, offrire dei cammini di fede differenziati, apprestare dei luoghi per esperienze significative, uscire dagli spazi ecclesiali protetti e monotonicamente e noiosamente ripetitivi, farsi tutto a tutti per portarli a Gesù Cristo, anche se il cammino può essere piuttosto lungo e il metodo alla "testimoni di Geova" non è del tutto raccomandabile. Importa essere veramente presenti fra la gente (cf. G.Greshake, *Priester...*, 273). Avere tempo per la gente: "Gli amanti hanno tempo l'un per l'altro. Se vogliamo essere buoni con una persona, dobbiamo in primo luogo avere tempo per essa, dobbiamo regalarle qualche po' del nostro cosiddetto «tempo prezioso». Così comincia anche ogni pratica pastorale" (H.Schürmann, cit. G.Greshake, *Priester sein...*, 323). Bisognerebbe studiare e proporre dei cammini differenziati in una società sempre più differenziata. Proporre una vita cristiana vivibile, una vita cristiana come un "processo" in cui si rinuncia al "tutto e subito", e non si pretende da nessuno l'impossibile, o la stessa cosa da tutti, col pericolo di scoraggiamento, ma anche di ricadute lassiste. Una vita cristiana vivibile perché consapevole delle possibili variazioni storiche e culturali, che noi conosciamo oggi nella loro grande varietà di espressione e che non necessariamente sono sinonimi di soggettivismo o di arbitrarietà (cf. il già citato B.Lonergan: "La permanenza del dogma va attribuita al significato e non alla formula", 341).

Ci sono anche molti spazi nei quali una discreta, ma autentica presenza evangelizzatrice, potrebbe essere significativa (mondo della cultura, dell'espressione artistica, dello spettacolo, ecc.). Attenzione a non combattere guerre o battaglie di retroguardia, pensando di essere ancora o di poter ritornare ad una situazione di cristianità. Lo storico francese R.Remond afferma che nella Chiesa c'è una grande paura dell' "operazione verità" (R.Remond, *Le Christianisme en accusation*, DDB, Parigi 2000, 109). Ma non solo nella Chiesa. Anche nelle profondità della nostra coscienza, dei nostri oscuri desideri, ecc.

I cambiamenti in atto e quelli prevedibili richiederebbero anche, come afferma G.Greshake, che si ripensasse in modo radicale e a fondo la forma del ministero e le modalità di esercizio della pratica pastorale (cf. G.Greshake, *Priester sein...*,13-14). Bisognerebbe anche aprire con coraggio il *dossier* della questioni che richiedono il necessario aggiornamento all'interno della Chiesa. Recentemente G.Colombo ne ha steso un elenco provvisorio, ma significativo che riassume così: l'unicità del Cristianesimo e il valore delle religioni non cristiane; l'al di là di una vita "mutata, ma non tolta" ; il rapporto tra la liberazionemondana e la salvezza eterna; il senso del corpo e della sessualità in una società votata spesso all'edonismo; la malattia sequestrata da una tecnologia presuntuosa; il primato pontificio e la conciliarità; la ristrutturazione della Chiesa in seguito al calo dei preti e dei religiosi; il rapporto tra la Chiesa e Gesù Cristo; come proporre la radicalità evangelica nel mondo di oggi; il rapporto tra carità e contemplazione (cf. G.Colombo, *Un'offerta di cristianesimo adulto e attuale*, "Villa Cagnola" n.40, 1/2001, 51-53). L'elenco può essere facilmente ampliato, soprattutto in riferimento all'aiuto da apportare alle famiglie e alle giovani generazioni. Si pensi, ad esempio, all'educazione alla libertà, al senso della verità, alla rettitudine della coscienza, ecc., perché, come già si è fatto osservare, ciò che caratterizza l'attuale situazione è appunto "l'emergere dell'individuo con la sua libertà e con la sua coscienza" (cf. R. Rémond, o.c.,155). Come aiutare i giovani, e i non più giovani, a farsi delle domande vere? Si pensi ancora al problema della iniziazione delle giovani generazioni alla vita, alle relazioni, alla sessualità e all'affettività, al senso religioso, alla fede, ecc. Come sarebbe bello se le riunioni del clero, invece di isterilirsi su pseudo-problemi, affrontassero qualcuna delle questioni segnalate, giocandosi in prima persona. Forse riusciremmo a ritrovare parole nuove (o antiche) con capacità mobilitanti.

E anche uno sforzo di intelligenza è richiesto, dal momento che il Documento CEI afferma: "Non è affatto elitario chiedere alla comunità uno sforzo di pensiero a partire dal Vangelo e dalla storia" (n.50).

4. Un lucido sguardo sulla situazione.

Si tratta di cercare di capire dove siamo e verso dove stiamo andando, con tutti i rischi che ciò può comportare. In ogni caso però la miopia potrebbe causare dei brutti scherzi, e forse dei danni irreparabili. E' quasi banale dire che siamo a delle svolte di grande portata riguardanti le persone, la società e anche la Chiesa. Anche l'ultimo documento della CEI lo riconosce sin dal titolo: *Comunicare il Vangelo in un mondo*

che cambia. Senza addentrarci in analisi sociologiche, è abbastanza evidente che il contesto culturale e intellettuale contemporaneo è segnato dall'emergenza dell'individualismo e di un pluralismo generalizzato, con qua e là delle punte di laicismo. Credo che lo storico francese R.Rémond, dopo aver caratterizzato la situazione odierna, indichi bene la posta in gioco: "...prendere atto del cambiamento fondamentale che è l'emergenza dell'individuo, con la sua libertà e la sua coscienza. Non si tornerà più ad una religione della costrizione e dell'obbligazione. I «fedeli»...non si riproducono più in modo identico da una generazione all'altra. L'individuo vuole autodeterminarsi, col rischio, talora, di perdersi. La Chiesa deve assolutamente prenderne atto. Questo cambiamento è senza dubbio molto più importante della scomparsa delle strutture e delle istituzioni" (R.Rémond, *Le Christianisme en accusation*, o.c., 135. Cf. anche le osservazioni di J.Bours, cit.in G.Greshake, *Priester sein...*, 14 e di J.-P.Bagot, *Moi frère breton demande au Papa...*, DDB, Parigi 2000). Osserva ancora R.Remond che si è passati da una fede di obbligazione a una fede di convinzione in cui "l'esperienza di autenticità personale, di autonomia ha preso il sopravvento sull'obbedienza incondizionata all'autorità del magistero" (*Ivi*, 101).

Per noi si tratta di gestire bene questa fase ormai avanzata di passaggio. E innanzitutto non bisognerebbe chiudere gli occhi di fronte a questa realtà, a questo mondo culturalmente plasmato dai concetti moderni di soggetto, di scienza, di storia, ecc.

Purtroppo il nostro paradigma ecclesiale e pastorale è ancora ancorato a modelli del passato, il che determina nei preti più pensosi e attenti delle crisi: essi non credono più in ciò che fanno non perché abbiano perso la fede, ma perché il modello nel quale sono inseriti per molti versi non funziona più (cf. G.Greshake, *Priester sein*, 30-32). E in crisi, in primo luogo, l'attuale pastorale dei sacramenti. Per qualche osservatore la crisi consisterebbe nel fatto che la Chiesa non risponde ai problemi vitali della gente (senso della vita, ritrovare il centro, una religione umanizzante, ecc.), alla quale offre principalmente prescrizioni morali. Dov'è, si domandano parecchi, la buona novella del Padre che ama in modo incondizionato, la buona novella che libera e che fa vivere? La gente ha un grande bisogno di vicinanza, guarigione, protezione rassicurante, una patria del cuore, di Dio. Un parroco d'oltralpe, dopo anni di ministero, indicava questa strategia: più messaggio di Gesù, più cuore per gli uomini, una chiesa più fraterna, una chiesa più mistica e terapeutica (cf. L.Rauscheker, *Wie aus der krise der Seelsorge herausfinden ?*, "Publik-Forum" n.14/2001, Juli 2001). Cf. anche P.A.Sequeri, *La qualità spirituale*, Piemme, Casale M.2001). Anche il documento CEI per il prossimo decennio ravvisa l'esistenza di alcune opportunità per la missione nella cultura contemporanea, quali il desiderio di autenticità (n.37), il desiderio di incontro e di prossimità (n.37), la rinnovata ricerca del senso che è parente dell'esperienza religiosa e può aprire la strada all'incontro con Gesù Cristo (n.38).

I vescovi francesi hanno da qualche tempo individuato la ricaduta ecclesiale della situazione culturale contemporanea caratterizzandola come “una crisi generalizzata della trasmissione della fede”. All’inizio della loro *Lettre aux catholiques de France* (Cerf, Parigi 1996), essi annotano: “Nous sommes en train de changer de monde et de société. Un monde s’efface et un autre est en train d’émerger, sans qu’il existe aucun modèle préétabli pour sa construction ...l’Église se trouve assez profondément solidaire des équilibres anciens et de la figure de monde qui s’efface” (22). Che fare allora? I vescovi francesi suggeriscono di lavorare nella direzione indicata da questo interrogativo: quali risorse offre la nostra fede per affrontare un’incertezza così generalizzata? Essi propongono di andare in modo creativo al cuore del mistero della fede, a verificare dall’interno le capacità inesplorate della nostra fede. Ma chi oggi, tra i vescovi, preti, diaconi, seminaristi, laici, ecc. ha questo sano desiderio creativo a partire dal centro della propria fede? Per molti è più rassicurante uno sforzo restaurativo! Anche il Card.Ratzinger insiste nel dire che “Ciò che più conta è...l’essenzializzazione..., concentrarsi sull’essenziale che potrà poi trovare nuovi modi per incarnarsi...In questo senso è importante anche un processo di semplificazione che ci consenta di distinguere ciò che costituisce la trave portante della nostra dottrina, della nostra fede, ciò che in essa ha un valore perenne. È importante riproporre nelle loro componenti fondamentali le grandi costanti di fondo, gli interrogativi su Dio, sulla salvezza, sulla speranza, sulla vita, su tutto ciò che eticamente ha un valore portante, e ricostruire le condizioni per nuove sistematizzazioni. Non credo che ci sarebbe di aiuto pensare nuove liturgie per un mondo tecnologizzato o per altri tipi di civiltà. Sarebbero tutti artifici autoconfezionati (*Dio e il mondo*, o.c., 408-409). Spesso ci si rifugia in quella che un vescovo tedesco chiama “la sindrome dell’ancora” (abbiamo ancora tot cattolici, abbiamo ancora tanti praticanti, ecc.). Questo “ancora” si blocca talora sul passato e impedisce una visione prospettica del futuro che è invece urgente (cf. R.Lettmann, *Mit langem Atem und innerer Kraft...* in P.Klasvagt - R.Lettmann, *Priester mit Profil*, Bonifatius, Paterborn 2000). La sindrome dell’ “ancora” non deve in ogni caso impedirci di tener conto da un lato dell’indebolirsi della fede, e dall’altro del fatto che in futuro si sarà cristiani per libera decisione, secondo l’antico adagio *christianus fit, non nascitur*. Bisognerebbe liberarsi dall’ossessiva preoccupazione di conservare ciò che non ha più senso conservare. Non si può vivere col solo scopo di non morire! (H.-J.Gagey). La fede, in futuro, si trasmetterà probabilmente soprattutto, se così mi posso esprimere, per contagio, da parte di persone liete di credere, presso le quali la missione non è uno dei tanti doveri da compiere, ma un debordamento generoso dell’amore ricevuto da Cristo, che comanda uno sguardo d’amore sull’umanità, simile a quello di Gesù. Il documento CEI per il prossimo decennio insiste sul fatto che la vita di Gesù è stata buona, bella e beata, una vita che vale la pena di vivere (cf. nn.20.21.25.57). Vogliamo tornare a raccontare Gesù, a farlo conoscere e amare?

Invece di assumere toni lamentosi e piagnucolosi, è meglio cercare di decifrare le reali possibilità che oggi emergono per la missione, lasciandoci sorprendere e anche mettere in questione dalle nuove realtà che facciamo fatica ad integrare. I movimenti ecclesiali, che non si sono irrigiditi ma hanno conservato la freschezza del momento della loro nascita, possono avere molto da dire, soprattutto quelli che sanno coniugare le esigenze identitarie e quelle del confronto con altri. La parola “discernimento”, molto usata al convegno ecclesiale di Palermo (1995) e ripreso dal recente documento CEI (n.34) sarebbe da rimettere al posto d’onore: si tratta infatti di articolare il “sì” e il “no”, che appartengono entrambi alla fede cristiana.

Anche il bisogno odierno, riscontrabile anche nei giovani, di identità, va gestito bene. Innanzitutto va capito. Ho trovato di grande interesse le osservazioni di un prete francese, appartenente alla *mission ouvrière*, l’ala marciante e aperta della Chiesa francese. Costui dichiara di aver osservato un fenomeno conturbante: le iniziative creative, capaci di mobilitare i giovani cattolici, di suscitare vocazioni, ecc. non provenivano dagli ambienti del progresso e dell’apertura al mondo, bensì da parte di quelle correnti che avevano una forte esigenza identitaria. Questo fenomeno obbligò il prete francese a interrogarsi se si era di fronte ad una involuzione rispetto ai tempi dei cattolici impegnati aperti al mondo. La risposta è che questi ultimi erano saldamente radicati nella tradizione cattolica, avevano ricevuto una formazione profonda, avevano dei punti di riferimento e dei *savoir-faire* e dei *savoir-vivre* che trovavano nella loro tradizione. Ora però non è più così. Per cui, ai nostri giorni, predicare l’apertura al mondo accompagnata da una scarsa proposta di fede può avere effetti devastanti perché, come dice il documento CEI, siamo di fronte al “preoccupante analfabetismo religioso della giovani generazioni” (n.40).

Certo, alcuni atteggiamenti giovanili identitari odierni ci paiono un po’ sprovveduti. Per questo vanno aiutati a far discernimento, a non confondere le forme esteriori con l’essenza del Cristianesimo, a non diventare dei formalisti. Su questo dovrebbero meditare un po’ i sessantottini attardati nella loro superata lettura della situazione contemporanea!

5. A mo’ di conclusione.

Un teologo francese, già precedentemente citato, si domanda: “pourquoi le Dieu des catholiques passe-t-il toujours aussi mal?” Risponde: perché veniamo da lontano, da un cristianesimo plurisecolare, molto dogmatico e molto ritualizzato. Dobbiamo riscoprire che la proposta cristiana dovrebbe essere “une proposition pour vivre” (H.-J.Gagey, *La nouvelle donne pastorale*, o.c.,138). Lo stesso autore, compendiando in una frase la sua diagnosi della situazione ecclesiale contemporanea, si esprime così: “Dieu n’est pas mort, c’est l’Église qui est fatiguée” (*Ivi*,135). Questa “chiesa affaticata” deve fermarsi per riflettere e per cercare di essere lucida. Innanzitutto dovrebbe evitare di cadere nel tranello di pronunciarsi su tutto e di emettere troppo in fretta valutazioni di ordine morale, quasi che questa sua modalità di intervento le consenta di ricuperare quel calo di interesse che la società occidentale manifesta nei suoi confronti (cf. Ch.Duquoc, “*Je crois en l’Église*”, Cerf, Paris 1999). Paolo De

Benedetti ama citare una frase che si trova nel Talmud, nel primo trattato sulle benedizioni : *lamed leshonkà lomar : enì jodea'* (“insegna alla tua lingua a dire: non so perché non ti tocchi di essere preso per mentitore”) (cf. ad es. P.De Benedetti, *Quale Dio?*, Morcelliana, Brescia 1996,61). Più discrezione, maggior ascolto: potrebbe essere un buon programma, anche per combattere l'inflazione delle parole. Mi piace la proposta dei vescovi francesi i quali, dopo una breve analisi della situazione dei cattolici nella società contemporanea, propongono decisamente di “aller au coeur du mystère de la foi” (*Proposer la foi. Lettre aux catholiques de France*, o.c.,43ss.) per domandarsi: che cosa abbiamo di essenziale da proporre? Ritornare all'*essenziale* (qualcuno, tempo fa, parlò di una “chiesa obesa” e il Card.Martini sogna una chiesa “leggera e lieta), ritornare alla *Parola di Dio*, potrebbe essere l'urgenza di quest'ora. I vescovi francesi dicono con esemplare chiarezza : “la Chiesa che va alle sorgenti della fede è nello stesso tempo una Chiesa che accetta di andare al largo per annunciare il Vangelo” (*Ivi*,82). Si tenga presente che in questo tempo di crisi e di indifferenza ci sono anche degli appelli, spesso impliciti, alla fede. L'uomo d'oggi , come una volta a Delfi, torna forse a bussare alla porta degli dei per autocomprendersi (cf. A.Gesché, *Il male*, San Paolo, Cinisello B. 1996, 187-188).

Non potremo fare tutto, ma possiamo fare delle scelte concrete, possibilmente poche e significative, memori di quanto diceva oltre trent'anni fa Rahner : chi insegue tutte le lepri, rischia di non acchiapparne nessuna. Ritrovare l'anima profonda del Cristianesimo che, come si esprime un autore dei nostri giorni, “è innanzitutto una pedagogia della trascendenza, e dell'incarnazione, che insegna all'uomo come egli si collochi nell'universo e nel tempo, all'interno di un progetto più vasto di lui...” (R.Rémond, o.c.,133s.). Bene ha detto il Card.Ratzinger che la domanda fondamentale di ogni uomo è : come si impara l'arte di vivere? “Evangelizzare vuol dire :.....insegnare l'arte di vivere” (J.Ratzinger, *La nuova evangelizzazione*, o.c.,505).

A questa domanda sull'arte di vivere dobbiamo avere una risposta e la risposta è la persona del Signore. Sarebbe forse opportuno soffermarsi un po' su quanto affermano alcuni dicendo che noi saremmo appena agli inizi del Cristianesimo e della missione. Qualcosa di questo genere ha detto il Card.Lustiger al recente concistoro dei cardinali. Lo stesso Giovanni Paolo II asserisce che la missione è ancora agli inizi. Lo storico francese Le Goff afferma che la storia è ancora bambina e non manca chi, come il gesuita P.Valadier fa osservare che, rispetto all'evoluzione dell'umanità, il Cristianesimo è appena agli inizi perché è nato da poco ed è ancora balbettante (cf. L.Accattoli, *Cristianesimo alla fine? Se guardo ai figli secolarizzati dico: siamo all'inizio*, “Il Regno-Attualità” 14/2001, 503-504).

Per molte cose, più o meno essenziali, dobbiamo imparare a convivere con le domande. A me è sempre sembrato molto bello il consiglio di Rainer Maria Rilke a un giovane poeta : “Vorrei pregarla, per quanto posso, di avere pazienza per tutto ciò che non ha trovato nel suo cuore una soluzione, di avere care le domande stesse

come stanze sigillate o come libri scritti in una lingua straniera. Non cerchi per ora le risposte perché per ora non è ancora in grado di viverle. E per la verità si tratta di vivere tutto. Viva adesso le domande, forse lei comincerà a vivere a poco a poco, in un giorno lontano, all'interno delle risposte" (R.M.Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Frankfurt a.M. 1981,21).

Franco Arduso