

La formazione missionaria del clero

Introduzione

Lo sfondo di questa mia comunicazione è rappresentato dalla Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco, testo evidentemente programmatico del suo ministero petrino. In esso, come sappiamo, egli delinea una Chiesa in uscita missionaria, ridando centralità all'annuncio evangelico come dimensione fondamentale dell'esistenza della Chiesa, al punto di ricordare che l'annuncio a coloro che sono lontani da Cristo è “il compito primo” della Chiesa e “la causa missionaria deve essere la prima” (EG 15). Si tratta di una realtà che, per il papa, dovrebbe rappresentare il criterio intimo della riforma stessa della Chiesa, a tutti i suoi livelli e in tutte le sue dimensioni. “Sogno una scelta missionaria – afferma infatti Francesco – capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autoconservazione” (EG 27). La stessa parrocchia, struttura non caduca in quanto dotata di grande plasticità, “può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità” (EG 28). A ciò fa eco quanto richiama il nostro Arcivescovo nella lettera pastorale, in particolare al n. 5, in cui si ricorda che «si apre con urgenza la grande frontiera missionaria anche nel nostro Paese».

Assumo questo sfondo, nella consapevolezza radicale, per il cristianesimo, che l'autorevolezza delle parole papali è data, non da una sacrale autoreferenzialità, ma dalla testimonianza che esse offrono alla Rivelazione divina: nella fattispecie, al fatto che la chiesa esista per annunciare il Vangelo e che debba farlo in modo rinnovato in ogni nuova stagione culturale; realtà che ci fa chiedere che cosa questo compito comporti dentro il nostro mondo, segnato dalla scristianizzazione e dalla secolarizzazione e in cui proprio il problema della trasmissione della fede è questione centrale delle comunità cristiane e dei singoli credenti.

All'interno di tale orizzonte mi è stato chiesto di riflettere in particolare su che cosa ciò implichi per i preti. Che cosa significa essere preti di una chiesa missionaria? A che cosa porre principalmente attenzione? Che cosa ci occorre potenziare, nel nostro ministero, e che cosa invece convertire o potare?

Proverò ad affrontare il tema, dopo aver fatto due brevissime (ma per me decisive) premesse di fondo; e dopo aver delineato il percorso che intendo seguire.

La prima premessa è questa: non si può parlare del prete, come se fosse qualcosa di esterno o solitario rispetto alla comunità cristiana. Si tratta, invece, di un modo di darsi del ministero ordinato che è, appunto, solo e nient'altro che un ministero a servizio dell'esistenza della chiesa. Ragion per cui è scontato che la questione del prete in un contesto missionario è da leggersi soltanto all'interno della questione della comunità cristiana in uscita missionaria. L'una realtà non è scindibile dall'altra: a meno che non si parli di qualcosa d'altro (una qualche forma di sacerdozio, comune ad altre religioni) rispetto alla realtà del ministero ordinato cristiano-cattolico.

La seconda premessa è che le cose che proverò a comunicare le dirò nel profondo rispetto e ammirazione per la dedizione, l'intelligenza e la fedeltà con cui i preti di Torino, specie chi svolge il ministero in parrocchia, hanno vissuto e vivono la loro vocazione. Questo per dire, sin da subito, che mostrando delle differenze di modelli di comunità cristiane e di modi di essere preti non intendo affatto dare un giudizio sul modo in cui ciascuno di noi ha provato ad essere prete; né tanto meno aggiungere ulteriori pesi a quelli che, a volte con fatica e con dignità, già portiamo: anche perché siamo inevitabilmente segnati dalla storia che abbiamo vissuto e dai modelli dentro cui ci siamo formati. Ciò che intendo fare è offrire qualche suggestione su che cosa possa significare ripensarci come preti di una chiesa missionaria: nella consapevolezza che poi, ciascuno, le potrà accogliere e meditare nella concretezza della sua situazione di vita.

Lo farò seguendo il presente itinerario: richiamerò, anzitutto, quale sia la radice teologica della missione della Chiesa; considererò, poi, in che modo questa dimensione sia stata incarnata dalla Chiesa nel contesto della cristianità e che cosa fosse richiesto al prete in quel contesto; metterò quindi in evidenza la svolta rappresentata dal Vaticano II e che cosa ciò implichi per il prete, pur mostrando lo scarto ancora esistente tra l'orizzonte dell'ultimo concilio e certa nostra prassi pastorale. A partire da qui, offrirò tre prospettive di riflessione, concernenti: la presidenza, da parte del prete, di una comunità cristiana missionaria; il suo impegno nella custodia del volto trinitario di Dio rivelato in Cristo, come particolarmente capace di raggiungere l'umanità di oggi, nella sua specificità culturale; la vigilanza richiesta sulla forma di comunità cristiana che possa realmente essere missionaria oggi, in quanto capace di testimoniare un tale Dio.

Tali spunti di riflessione non intendono evidentemente essere esaustivi ma offrire, appunto, un orizzonte dentro cui ripensare il nostro ministero.

Radice teologica della missione

A conclusione del vangelo di Matteo, Gesù risorto si congeda dai suoi discepoli con un invito chiaro: «Andate dunque e fate discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e

dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,19-20).

Le ultime parole di Gesù testimoniate, dunque, dal primo evangelista sono un comando ad annunciare il vangelo ad ogni uomo che si incontri sulla terra. Potrebbe sembrare, apparentemente, che la missione dei cristiani si fondi allora, in modo del tutto estrinseco, sul comando di Gesù; come a dire, in altri termini, che i cristiani sentano il dovere di annunciare il vangelo a tutti, a motivo del fatto che Gesù lo ha comandato. In realtà, non sono poche le proposte teologiche che hanno fondato solo in tal modo la necessità, per la chiesa, di essere missionaria. Tutta una certa teologia apologetica si è fermata e si può ancora fermare, di fatto, a questa visione estrinsecista.

Considerando con attenzione, tuttavia, il contesto di questo passo evangelico e inserendolo nel più vasto corpo degli scritti del Nuovo Testamento pare di dover dire che la necessità, per i cristiani, di annunciare il vangelo che hanno ricevuto si radica proprio nella fede in Cristo risuscitato dai morti. La sua resurrezione significa, infatti, che Egli è il Signore del mondo e dell'umanità intera, ovvero che il suo amore – più forte della morte e di ogni male – concerne ogni uomo e si estende ormai ad ogni creatura: proprio per questo – proprio perché si tratta cioè del fatto che è stato costituito Signore dell'universo quel Gesù che è vissuto ed è morto nella piena dedizione all'altro da sé – si tratta di una signoria divina che, laddove viene accolta, è forza umanizzante in quanto porta autentica libertà, giustizia, fratellanza, solidarietà... Da queste profondità sgorga, per la chiesa, la responsabilità dell'annuncio evangelico: non «contando – come ha di recente scritto Severino Dianich – sulla previsione che tutto il mondo un giorno diventi cristiano. Suo compito è e sarà, più semplicemente, quello di essere un segno e di offrirsi a tutti come uno strumento dell'amore di Dio per gli esseri umani, senza distinzioni, se non per una preferenza per i più umili e i più poveri»¹.

Non è un caso, dunque, che la svolta in senso missionario cominci a crescere e a venire riflessa, all'interno del Nuovo Testamento, solo dopo la resurrezione di Cristo. E' a partire dalla certezza che quel Gesù che si è incontrato è il Signore e, dunque, concerne tutti gli uomini di ogni luogo e tempo, che si sviluppa la consapevolezza che la fede in Lui implichi, intrinsecamente, l'annuncio di Cristo. Fede cristologica e annuncio o estroversione sono, in altri termini, due facce della stessa medaglia.

Se ciò è vero, è altrettanto vero, però, che questa necessità intrinseca alla fede è stata vissuta in modi diversi a seconda dei contesti in cui la Chiesa ha incarnato se stessa.

¹ S. DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana, Brescia 2014, p. 19.

Il prete nel contesto ecclesiale della “missione compiuta”

In seguito alla svolta costantiniana, la chiesa è venuta a coincidere di fatto con la società civile e a collocarsi al suo interno in una posizione che ha comportato un certo potere. Trattandosi, poi, di una società già cristianizzata, il tema della missione è andato progressivamente scomparendo dall'attenzione reale della chiesa e della vita dei cristiani. La chiesa si è incarnata per lunghi secoli nella coscienza, cioè, che la missione era ormai compiuta; nel senso che la trasmissione della fede era una realtà assodata. Ciò avveniva, peraltro, nel contesto di quello che è stato definito il “mondo incantato”, pre-moderno, dove l'orizzonte della credenza era di fatto l'unico possibile. Porre a un uomo medievale, in altri termini, la domanda se fosse credente o non credente significava, molto semplicemente, porre una questione insensata. La fede era, cioè, realtà normale; nel contesto del mondo cristianizzato, tale fede coincideva poi con quella cristiana; e il tema dell'annuncio evangelico non si poneva per il semplice fatto che, in una società coincidente con la Chiesa, la dimensione religiosa era elemento strutturante la stessa società.

Il tema della missione torna alla ribalta della coscienza ecclesiale con la scoperta delle Americhe e con la consapevolezza, di conseguenza, che esistevano masse di uomini non ancora raggiunte dall'annuncio evangelico. Si comincerà, al proposito, a parlare e riflettere non della missione al singolare, però, bensì delle “missioni”, al plurale: intendendo, con ciò, la trasmissione della fede fatta in contesti altri dall'Europa già cristianizzata; il cui fine era la cosiddetta *plantatio ecclesiae*. La missione, perciò, concerneva alcuni luoghi e non altri; ma il modo di concepirla, dal momento che i missionari provenivano da un contesto di cristianità, consisteva sostanzialmente nella riproposizione di tale modello anche nel nuovo mondo. Non si trattava, in altri termini, di assumere la pazienza di un annuncio personale, che coinvolgesse le coscienze, ma di rendere nel più breve tempo possibile una intera società cristiana. Per farlo, l'unico mezzo era quello di stabilire una solida alleanza con chi, all'interno di una società gerarchizzata, deteneva in qualche modo il potere.

Può essere sintomatico di tale trasposizione del modello della cristianità vissuta nel vecchio continente, il fatto che ad esempio, in alcuni sinodi di nuove chiese del continente americano, venissero affrontati a cavallo tra il XVI e il XVII secolo problematiche concernenti la presenza reale e la transustanziazione: temi chiaramente collegati alle questioni sollevate in Europa dalla Riforma protestante e difficilmente pensabili come centrali in chiese di nuova generazione.

In questo contesto che cosa era sostanzialmente richiesto al prete? Al prete era richiesta la *cura animarum* di quanti erano già sostanzialmente cristiani. Il Concilio di Trento, che pure ha riformato il ministero, lo ha fatto delineando l'ideale del buon pastore; il quale non deve certo preoccuparsi di annunciare il vangelo a chi non è cristiano, ma deve preoccuparsi dell'anima di quanti sono già

normalmente cristiani. Il prete non deve, in altri termini, preoccuparsi dell'annuncio evangelico; suo compito è la cura pastorale di quanti sono già normalmente cristiani. Egli lo fa, anzitutto, attraverso il suo sacerdozio, che lo caratterizza, per il sacramento che ha ricevuto, dagli altri cristiani. Il suo ministero consiste cioè, per lo più, nell'amministrare i sacramenti per quanti sono già cristiani; e per coloro che lo diventano automaticamente. E lo fa per la potestà, che gli è conferita, di annunciare la parola e di reggere la comunità cristiana che gli è stata affidata.

Tale aspetto pone in evidenza un altro tratto fondamentale, che contrassegna questo modello di comunità cristiana e di prete: si tratta proprio dell'aspetto della potestà. Il prete ha una potestà sugli altri cristiani. Non solo: in un regime in cui tutti sono normalmente cristiani, tale potestà lo porta a interloquire normalmente, come il soggetto deputato, con quanti hanno l'autorità civile. E' anzi attraverso questo contatto con quanti esercitano il potere civile che i ministri ordinati – e i preti per la loro parte – mantengono sostanzialmente il regime di cristianità; e si sforzano di farlo anche quando ormai la modernità sta avanzando e tale modello comincia ad accusare dei colpi.

Infatti, se c'è una dimensione che è indubbiamente mutata con l'avanzare della modernità, è il fatto che si incrina una certa idea di società gerarchicamente costituita e, insieme, il fatto che non è più la dimensione religiosa a strutturare l'intera società, come avveniva invece all'interno di un mondo non secolarizzato. Ciò nonostante, il progetto che la Chiesa ha mantenuto anche quando la modernità stava avanzando e ci si sarebbe dovuto già porre il problema di come annunciare il vangelo in un contesto radicalmente mutato, non contando più semplicemente sulle strutture di potere, è stato per lungo tempo di incidere su chi aveva il potere civile per mantenere il regime di cristianità. Il prete, per quel che era nelle sue possibilità, finiva in fondo per muoversi spesso in questo orizzonte. Era lui, tanto per esemplificare, il partner e il referente naturale di chi in paese o in città, nel territorio della parrocchia, aveva il potere civile.

Vale la pena di rileggere ancora oggi un testo come quello di Rosmini, *Delle cinque piaghe della Chiesa cattolica*, nel quale ormai alla metà del XIX secolo, introducendo la trattazione dell'ultima piaga denuncia quale sia la malattia più radicale da cui sarebbe affetta la Chiesa: la mentalità feudale, che con la sua logica di signoria e sudditanza, si è insinuata a tutti i livelli del vivere ecclesiale. Una mentalità che, ovviamente, cozza inevitabilmente con i valori di autonomia delle diverse realtà terrene, della democrazia, della libertà... da cui è, insieme ad altro, contrassegnata la modernità.

Il prete di una Chiesa che è “sacramento di salvezza”

Risulta in tal senso evidente il mutamento che, sulla base dello sviluppo teologico che ha

contrassegnato il XIX secolo e, soprattutto, il XX, è stato operato dal Concilio Vaticano II. L'istanza di pastoralità e di aggiornamento di Giovanni XXIII, guidata da un ritorno alle fonti, ha portato i suoi frutti anche sul piano del ripensamento ecclesiale e del ministero del prete al suo seguito.

Ciò che appare anzitutto significativo, in ordine all'oggetto del nostro interesse, è che la realtà della Chiesa è vista non più in relazione a un cristomonismo statico e riduttivo, ma come avente la sua origine nell'economia salvifica trinitaria e il suo orizzonte nella stessa vita trinitaria. Essa viene così a comprendersi – nel primo capitolo di LG – come effetto della doppia missione del Figlio e dello Spirito ad opera del Padre, incamminata – con tutta la creazione – verso il Regno. Proprio per questo, la missione non è realtà accessoria all'essere della Chiesa, ma connaturale al suo essere: qualunque sia il contesto in cui si trova ad esistere e incarnarsi. Essa esiste cioè, come effetto della missione divina e nell'atto di trasmettere la stessa vita divina, di cui vive, al mondo: una chiesa non missionaria, semplicemente non è chiesa. Nella maniera più plastica ciò è espresso al n. 2 del Decreto *Ad gentes* laddove si afferma che «la chiesa pellegrinante *per sua natura* è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre». Non a caso, in nota, si cita LG 2, esplicitando così il debito che la prospettiva di una chiesa naturalmente missionaria ha nei confronti del primo capitolo della costituzione sulla Chiesa.

Al n. 6 dello stesso decreto, si afferma però che questa missione, connaturale alla Chiesa, si svilupperà in modi diversi a seconda dei contesti: un conto è trovarsi in un posto in cui non è per nulla giunto il vangelo, altro è svolgere la missione laddove comunque esiste già la realtà della Chiesa. Si tratta di una distinzione chiesta soprattutto dai vescovi provenienti dai paesi di più giovane cristianità; e mantenuta anche in documenti magisteriali successivi, come ad esempio *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II.

Ciò si accompagna, tuttavia, a un altro grande guadagno: la consapevolezza che, anche in contesti tradizionalmente cristiani, il regime di cristianità si sta sgretolando e la presenza della chiesa, naturalmente missionaria, chiede di essere ripensata. Si pensi al fatto che, pur in maniera non massiccia, si parli della chiesa quale sacramento di salvezza per tutto il genere umano. Come ha notato acutamente Chenu, ciò dà il via a una nuova stagione della vita della chiesa: dopo il tempo degli inizi, in cui la chiesa era minoranza; dopo il tempo della cristianità, in cui la chiesa coincideva con la società; con il Vaticano II si aprirebbe una terza fase in cui essa si percepisce come una porzione di umanità in mezzo alla più vasta umanità, per la quale rappresenta un segno e, insieme, lo strumento della salvezza. Ciò implica, evidentemente, che l'annuncio del vangelo non può più essere dato per scontato o automaticamente fatto; e che lo stesso modo di porsi e di essere della

comunità cristiana deve mutare, non potendo più contare su una posizione di forza.

Ciò risulta evidente, peraltro, in GS, laddove la chiesa mostra di voler esistere in maniera rinnovata anche in quel contesto di modernità e di secolarizzazione che il Magistero precedente aveva soltanto combattuto: riconoscendo la autonomia delle realtà terrene; accettando di esistere in stati democratici, con tutto ciò che questo comporta quanto al suo modo di abitare lo spazio pubblico, arrivando addirittura ad apprezzare i valori della democrazia; chiedendo ai poteri civili soltanto di poter esistere, senza accampare alcun privilegio; e, soprattutto, riconoscendo – come si espliciterà nella DH – la libertà religiosa. Si tratta di un mutamento notevole. Tale riconoscimento implica, infatti, che si considera finito – come ha notato Traniello – il mondo monolitico cristiano: si è, cioè, normalmente a contatto con persone di altre fedi e, ancor di più, con dei non credenti; e questo non può che risvegliare l'urgenza di un rinnovato annuncio evangelico. Esso comporta, ancor di più, che la libertà è strutturale all'atto di fede cristiano: anche il credente cristiano, cioè, non può che essere libero nella professione della sua fede. Opportunamente Théobald ha rilevato come questo riconoscimento sia fondamentale per ripensare la stessa rivelazione della Verità cristiana, all'interno di DV. Essa si dà solo nell'atto in cui delle persone liberamente la accolgono, interpretandola; e la possono comunicare solo ponendo attenzione al fatto che delle altre persone, in modo ugualmente libero, la accolgano interpretandola e facendola propria, a loro volta. In questo senso, la evangelizzazione è sempre strutturalmente nuova; e non può che passare da persona a persona, nel clima della fiducia e della libertà.

In questo contesto, anche la realtà del prete viene ripensata. All'interno della società dei credenti in Cristo, dove tutti quanti sono investiti della stessa dignità e della medesima responsabilità dell'annuncio evangelico, pure il prete è ripensato in senso missionario. Egli non è più visto come il pastore di una chiesa che vive in un contesto in cui tutti sono normalmente cristiani e che esercita il suo ufficio fondamentalmente attraverso l'amministrazione dei sacramenti. Egli è visto anche come colui che annuncia il vangelo e guida la comunità, quali dimensioni che non esprimono però una potestà; ma come espressione di un sacramento ricevuto, che conforma a Cristo e che implica di condividere lo stile di Cristo, ovvero quello della kenosi e del servizio.

Si potrebbe dire, riflettendo sistematicamente le prospettive offerte dal Vaticano II, che la specificità del prete, all'interno della comunità cristiana, consiste nel radicare continuamente la chiesa, missionaria in tutte le sue componenti, nella testimonianza apostolica: affinché la sua strutturale estroversione non le faccia smarrire l'identità.

Inutile dire, tuttavia, come un tale mutamento di modello, che avrebbe richiesto degli ulteriori aggiornamenti, sul piano dei diversi livelli della realtà ecclesiale e del ministero, non sia stato

sempre accompagnato da un ripensamento della prassi ecclesiale, in questi 50 anni. La cosa non era evidentemente semplice da attuare. Non si può non notare, tuttavia, che a livello per così dire “più ufficiale” si è corso il rischio di rispondere alla cristianizzazione e alla secolarizzazione pensando di poter restaurare la cristianità, ricercando ancora una stretta vicinanza con il potere civile; con il pericolo, però, di mantenere una incidenza pubblica, sulla base di generici valori o di una ragione “naturale” e non già sulla base di ciò che è proprio del nostro essere cristiani, anche quando abitiamo lo spazio pubblico, ovvero la profezia evangelica in tutta la sua ricchezza. Non si può pensare, infatti, che il vangelo non abbia a che fare con la nostra vita sociale; benché il modo di incidere dovrà essere evidentemente nuovo, capace di tener conto che si abita un contesto democratico e altri hanno, perciò, modi diversi di pensare e differenti riferimenti per le loro scelte. Allo stesso modo, non si può non notare, su un piano per così dire “meno ufficiale”, che spesso la nostra pastorale è stata segnata, pur con sforzi rinnovati, dall’idea che tutti si è ancora normalmente cristiani; e che a noi preti è chiesto di far funzionare una comunità naturalmente cristiana. Il fatto, ad esempio, di dare per scontato che gli abitanti di un certo posto siano tutti cristiani, quando veniamo mandati in una nuova comunità, è indice di questa mentalità. Così come i modi con cui normalmente iniziamo alla vita cristiana, pensando solo ai bambini, è un ulteriore esempio. Così come può rappresentare una ulteriore esemplificazione il fatto che riteniamo ancora estraneo a ciò che facciamo in parrocchia, un cammino di catecumenato per adulti che chiedano di diventare cristiani. Non sono che esempi, forse neppure centrali, che esprimono la fatica che abbiamo fatto a ripensarci in prospettiva nuova; e quanto incida l’eredità del lunghissimo periodo di cristianità che abbiamo alle spalle.

Più utile può essere delineare alcune piste di riflessione per il futuro.

Presidenti di comunità missionarie

Mi pare che sarebbe rimanere molto al di qua della svolta operata dall’ultimo Concilio, pensare che il prete diventi missionario perché lui, in prima persona e in solitaria, si mette a stringere legami personali con tutti quelli che, nel territorio della sua parrocchia, professano altre fedi, sono non credenti, indifferenti o scettici; e ad annunciare loro il Vangelo. O ritenere che sia lui – come è giustamente avvenuto nel passato, quando era necessario dare dei segnali di vicinanza della Chiesa al mondo del lavoro o della cultura – il cristiano che esce e si mette ad abitare i luoghi di questo mondo, in cui è richiesta una evangelizzazione.

Pensare così significherebbe, da un lato, snaturare la specificità del sacramento che abbiamo ricevuto e, dall’altro, continuare ad avere una visione sostanzialmente clericale della chiesa. Come

se l'unico soggetto che ha la dignità di essere credente in Cristo e la responsabilità di annunciare il vangelo a chi ancora non ha incontrato il Signore sia il prete.

In realtà, al prete è chiesto di presiedere una comunità cristiana per garantirla nella radice della testimonianza apostolica. La vera preoccupazione di un prete dovrebbe allora essere come fare in modo di presiedere una comunità che si pensi e si viva strutturalmente estroversa: all'interno di un mondo scristianizzato, fondamentalmente pluralistico, in cui non è più normale credere, in cui le diverse sfere della vita sociale (politica, economia, scienza, educazione...) accampano una loro autonomia e in cui si può abitare e fecondare lo spazio pubblico solo accettando i dinamismi di un regime democratico. In un mondo, in sintesi, in cui l'unica possibilità che è data, per l'evangelizzazione, è che il vangelo venga trasmesso da persona a persona; e venga accolto nella libera adesione della coscienza.

Ciò comporta anzitutto di chiedersi quali siano i confini della comunità che ci è stata affidata. Essa non viene pensata come estroversa quando riteniamo che la comunità esiste solo nell'atto del suo radunarsi laddove c'è fisicamente il prete. E' chiaro che la vita ecclesiale vive di questo dinamismo; essa vive, però, simultaneamente del dinamismo inverso, di dispersione e di frequentazione dei luoghi della vita: proprio quelli in cui normalmente si incontrano persone di altre fedi, non credenti, indifferenti, già cristiani che hanno poi abbandonato... Si tratta dei luoghi del lavoro, dell'ufficio, della fabbrica, dell'ospedale, della scuola, della università, della famiglia, delle amicizie, del tempo libero... in cui i cristiani laici, per lo più, vivono la maggior parte della loro esistenza. La quale è sempre esistenza di cristiani, di appartenenti cioè alla comunità dei credenti in Cristo; ciò che ci fa dire che laddove ci sono loro, lì esiste anche concretamente la comunità cristiana. Si potrebbe dire, in altri termini, che oggi la chiesa, che lo vogliamo o meno e che lo pensiamo o no, è già sempre anche fuori. Il problema è di ritenere, come preti, di essere alla presidenza di una comunità che esiste e vive, anche là dove non possiamo esserci noi; e, soprattutto, che è lì, primariamente, che si gioca la sfida dell'annuncio evangelico.

Che cosa significa pensare di presiedere una comunità così? Vuol dire, anzitutto, indirizzare la formazione cristiana in vista di formare dei cristiani capaci di sostenere, alimentare e vivere una tale autonomia e responsabilità di testimonianza e di annuncio cristiano quando rappresentano in qualche modo la chiesa in prima persona. Forse vuol dire anche favorire una strutturazione dei cristiani laici, che permetta concretamente questa autonomia e responsabilità. Ma vuol dire, altresì, prendere consapevolezza che i momenti di raduno e raccolta non possono essere sempre totalmente estranei a ciò che i cristiani vivono nelle diverse realtà del mondo. Non mi pare proficuo immaginare che i nostri organi di consultazione, ad esempio, siano strutturalmente incapaci di

costituire uno spazio alle bellezze e alle potenzialità, così come alla fatiche e alle tensioni che i cristiani di una comunità fanno nel vivere la fede e nel trasmetterla nei diversi ambienti di questo mondo. In tal senso, al prete è richiesta oggi una grande autentica capacità di ascolto e di discernimento: perché i luoghi della trasmissione della fede (dalla famiglia alla politica) ci sono normalmente estranei. Tutto ciò vorrà dire, altresì, attrezzarsi per fare in modo che non sia necessariamente il prete il partner naturale di chi detiene il potere civile, ma quei cristiani che si assumono la responsabilità politica: ai quali è chiesto, in contesto democratico, di offrire delle ragioni per creare consenso attorno a una proposta di società che sia animata, non da generici valori condivisibili, ma dalla novità offerta dal vangelo. Si pensi a ciò che questo dovrebbe e potrebbe significare, oggi, all'interno di una società che si sta riducendo a mercato e nulla più, sul fondamento di una chiara idolatria del denaro: realtà, non a caso, sviscerata dal papa quando pensa alla chiesa in uscita missionaria.

Ma la prospettiva di presiedere una comunità pensata e pensantesi così implica anche, probabilmente, una rinnovata attenzione alla modalità e allo stile con cui, come preti, svolgiamo il nostro specifico compito dell'annuncio, che ha lo scopo di radicare incessantemente la comunità cristiana nella testimonianza apostolica. Il profilo della nostra parola, della nostra predicazione, non potrà che essere allora quello della cura della oggettività della fede; ovvero della cura che sia mostrato come la Parola sia dono di Dio pervenuto agli uomini. Ma questa oggettività della Parola non può essere conservata se non quando il prete conosce veramente tale Parola, nello sforzo anche di uno studio continuo e inesauribile; e, allo stesso tempo, «sappia mostrarne la plausibilità in rapporto all'esistenza umana, cosa che implica capacità di trovare linguaggi comprensibili alle persone»²: specie in un tempo in cui, non essendo più normale essere credenti, lo sforzo della argomentazione non può venire considerato un optional. Non si può, in altri termini, ritenere che la nostra parola possa avvalersi di una autorità data, se non è realmente autorevole per la competenza che mostra e per la capacità di rendere questa parola sensata, viva e realmente vivibile per quella concreta porzione di popolo di Dio cui la annunciamo. Ciò comporta, evidentemente, che la nostra competenza non possa essere scolastica, ma derivi – come ricorda non a caso papa Francesco – da un duplice continuo ascolto: quello della Parola e quello del popolo di Dio a cui il Signore parla. Si tratta, dice efficacemente il papa, di essere «un contemplativo della Parola e anche un contemplativo del popolo» (EG 154).

² Canobbio, *Trasformazioni del ministero nel tempo della cristianizzazione*, Archivio 19 (2013/2), p. 315.

Custodi del volto di Dio rivelato in Cristo

Quest'ultimo cenno pone il problema, tutt'altro che irrilevante per una chiesa che voglia trasmettere il vangelo a una umanità che ne è sempre più estranea, di che cosa annunciamo. Lo stesso Francesco fa una osservazione fondamentale, che occorre raccogliere con estrema serietà. Quando si tratta di trasmettere il vangelo a chi non ne ha ancora ricevuto l'annuncio non si può partire dagli aspetti secondari, ma dal cuore dello stesso vangelo. UR 11 ricordava già come esista una gerarchia delle verità. Non si può pensare di appassionare a Cristo e alla vita da Lui portata, impostando la presentazione del cristianesimo cominciando da aspetti periferici, in genere rappresentati da doveri e comandi, talvolta ancora oggetto di discussione; e che, in ogni caso, possono essere plausibili solo nell'accoglienza del cuore del vangelo. E mi pare che non ci sia dubbio sul fatto che tale cuore sia rappresentato dalla Persona di Cristo e dal Dio che, in Lui, specie nel mistero pasquale, si è comunicato a noi.

Vorrei spingere il discorso, brevissimamente, un poco oltre. Una nuova evangelizzazione – come sostiene Ferretti – dovrà essere anche una evangelizzazione nuova: nel senso che non possiamo dare per scontato che si tratta di ripetere formule stantie, a volte incapaci di convincere noi stessi, senza fare lo sforzo continuo di domandarci in che modo il Dio di Gesù è davvero un vangelo per noi e per i nostri contemporanei. A me pare che ci spetti in un modo particolare, come preti, un tale compito: per il nostro ministero di ancorare la comunità cristiana nella radice apostolica.

Offro, in tal senso, un motivo di riflessione. Un aspetto che contraddistingue l'umanità occidentale contemporanea è dato da un profondo senso di autonomia delle diverse sfere della società, come si accennava; e da un forte senso della libertà di ciascuno. Si tratta di aspetti, caratterizzanti la modernità e la tardo modernità, che hanno portato indubbio vantaggio: si pensi allo sviluppo scientifico-tecnico e al mutamento nella qualità della vita che ciò ha comportato; o si pensi, su tutt'altro piano, al senso della autocoscienza dell'uomo che tutto questo ha implicato.

Mi pare che una riflessione sul volto di Dio rivelato in Cristo ci possa portare a riconoscere che la sua accoglienza non è necessariamente la distruzione di questi tratti della nostra umanità, che sentiamo oggi particolarmente vivi. Essa rappresenta, al contrario, quanto li può più profondamente custodire e alimentare. Non basta, infatti dire, che l'annuncio evangelico ha la sua radice nella signoria di Cristo, se non riflettiamo a fondo il fatto che è stato costituito Signore, nella resurrezione, proprio quel Gesù che è vissuto povero ed è morto da reietto e malfattore, per manifestare l'accoglienza piena dell'altro da Dio che è l'uomo: nella sua concretezza di essere storico. La povertà di Gesù, così come il suo abbandono sulla croce, non sono un accidente da leggere in chiave moralistica. Sono la più piena rivelazione del suo non essere altro che Figlio; e del

Padre come Colui che desidera accogliere, nel Figlio, ciò che non è Dio: il mondo e noi uomini, nel nostro essere altro da Lui. E ciò ha la sua condizione di possibilità in Dio stesso, in quel lasciare essere con cui il Padre genera eternamente il Figlio nello Spirito..

Proprio perché e nella misura in cui annunciamo questo Dio e vogliamo chiamare altri alla fede in Lui, non solo non dobbiamo avere paura di alcuni tratti che caratterizzano gli uomini di oggi; ma possiamo avere fiducia che questo Dio risulti davvero un vangelo per noi e per i nostri contemporanei. La comunione con Dio che ci è offerta non è qualcosa che distrugge o cancella o assorbe la nostra autonomia e la nostra libertà umane, con tutta la storia personale che in esse costruiamo: è, al contrario, accoglienza di ciò che noi siamo e rimaniamo, nell'essere e nell'eternità di Dio. L'annuncio di Dio è in fondo l'annuncio che c'è uno spazio per ognuno di noi, nel nostro essere altro, in Lui.

Al tempo stesso, questo annuncio è capace di costituire una profezia benefica, per le possibili perversioni della cultura attuale. Possiamo vivere la nostra libertà e l'autonomia della scienza, degli affetti, della economia, come se ciò significasse indipendenza totale e autoreferenzialità. E' quanto ci porta alla alienazione e alla autodistruzione. Lo stiamo vedendo con la ideologia economicista, dove l'economia non è solo autonoma, ma ha una pretesa totalitaria, distruggendo anche l'uomo e il cosmo. Rispetto a questo, il Dio di Gesù, che accoglie in una relazione con Lui, come Colui che solo sostiene questo mondo, è un potente vangelo per noi e per i nostri contemporanei. Esso dice che la perversione del nostro mondo, in alcune sue dimensioni, non è un destino!

Vigilanza sulla forma della comunità cristiana

Tutto ciò porta a riflettere, sinteticamente, su un ultimo aspetto. Il volto del Dio di Gesù che annunciamo deve determinare anche la forma di comunità cristiana che siamo. Solo così, attraverso la testimonianza della nostra vita comunitaria, si riflette davvero sulla chiesa la luce di Cristo. Lo aveva colto molto bene il Vaticano II, in un passaggio tanto importante quanto dimenticato, nel postconcilio, di LG 8 in cui si dice che poiché il mistero della chiesa è in una non debole analogia con il mistero del Verbo incarnato, allora come Cristo è vissuto povero e si è manifestato nella kenosi, così la chiesa ha da essere povera e deve prendere la stessa via dell'umiltà e dell'abnegazione. Presiedere oggi una comunità che voglia annunciare il Dio di Gesù non può dimenticare questi aspetti. Forse per questo, Francesco dice di sognare una chiesa povera e per i poveri.

Mi pare, anche in questo caso, di poter spingere il discorso un poco oltre. Il modo in cui diciamo, con la nostra esistenza, che il Dio di Gesù si manifesta nell'atto di accogliere gli uomini concreti

nella loro autonomia, storia e libertà, è quello di una comunità che ha la forma dell'accoglienza reale: verso chi la abita già; e verso chi la potrebbe abitare.

Un prete presiede una comunità che annuncia davvero il vangelo, nella misura in cui vigila che la comunità che gli è stata affidata rappresenti un luogo in cui ciascuno, nella sua differenza legittima, trovi realmente spazio; e nella misura in cui la comunità in quanto tale rimane aperta allo sconvolgimento che altri nuovi credenti possono portare.

Spesso capita che le nostre parrocchie funzionino quando c'è il prete che accoglie. Nel futuro, penso che sarà sempre più necessario che il prete vigili perché la comunità che contribuisce a edificare, con il suo ministero, sia accogliente: al suo interno e al di fuori. Una tale attenzione non è solo di ordine ecclesiale. E' anzitutto di ordine teologico. Ciò che ne va è del volto di Dio che siamo chiamati ad annunciare. Solo una comunità in cui le persone non sono né strumentalizzate né schiacciate e in cui rimane sempre uno spazio per le altre donne e gli altri uomini, per cui Cristo ha donato la vita, è una comunità che può dire che esiste un Dio che realmente ama e salva questo mondo e questa umanità. La *forma Ecclesiae* è determinante per dire quale è il vangelo che annunciamo!

In conclusione

Si potrebbe rimanere spaventati da una tale prospettiva.

In realtà essa non voleva essere altro che una prospettiva, appunto; qualcosa cioè verso cui, pur con le nostre fatiche e vulnerabilità – e dunque con molto realismo – ci si può incamminare. Due convinzioni potrebbero animare questo cammino. La prima è ciò che ricorda sempre il papa nella sua lettera e in diverse circostanze: la superiorità del tempo rispetto allo spazio (EG 222-225). Lo dice a proposito della vita sociale, ma anche dell'evangelizzazione. Quando si dà priorità allo spazio, dice Francesco, si vogliono occupare tutti gli spazi di potere per risolvere tutto subito. Dare priorità al tempo significa invece munirsi della pazienza richiesta quando si avviano dei processi, che danno i loro frutti solo sul lungo periodo e che, soprattutto, richiedono attenzione e formazione delle coscienze e fiducia nella responsabilità altrui. La seconda è la coscienza che siamo un presbiterio: non è detto che ognuno debba e possa essere capace di tutto; dovrebbe essere importante, però, abituarsi a riconoscere e apprezzare i doni che, nella fraternità del presbiterio, ci sono stati dati. Cosa possibile quando c'è un progetto realmente condiviso; e quando l'accoglienza di ciascuno, che concerne le nostre comunità, sia resa possibile, anzitutto, per noi e da noi.

