LA CASA COSTRUITA SULLA SABBIA
MANUALE DI TEOLOGIA PASTORALE

Indice

LA CASA COSTRUITA SULLA SABBIA MANUALE DI TEOLOGIA PASTORALE 1
Indice 1
Tabella delle abbreviazioni 3
Introduzione 5
1ª Parte: Parte generale 8
Introduzione alla Parte generale 8
I. IL RAPPORTO FRA PASTORALE E TEOLOGIA NELLA STORIA 13
1. Radice biblica 13
2. Età patristica 17
3. Il Medioevo 20
4. Trento e la Controriforma 21
5. L'interesse pratico: la rivoluzione industriale e la *Rerum novarum* 25
6. Nuove prospettive pastorali: la *Pastoral counseling* e la *Pastorale d'insieme* 27
7. Il Concilio Vaticano II 30
8. Il periodo postconciliare: la pastorale come dialogo 33
II. PARTE SISTEMATICA 36
1. Configurazione accademica della teologia pastorale 36
2. Identità e metodo della teologia pastorale 52
2ª Parte: MORFOLOGIA PASTORALE 71
1. Fides – La fragilità dell'atto di fede 71
2. Amor – La carità come intenzionalità dell'agire ecclesiale 89
3. Adventus – Varcare la soglia della speranza 98
4. Gestis verbisque – Incarnare Cristo nella storia 108
5. Missio – Pastorale missionaria e primo annuncio 117
6. Communio – Comunione missionaria 125
7. Charisma – Dinamicità e libertà 138
3ª Parte: LA PASTORALE NELLA VITA DEL FEDELE 142
1. Il processo per diventare cristiano 142
2. Prima evangelizzazione e nuova evangelizzazione 147
3. La catechesi di iniziazione cristiana 155
4. L'evangelizzazione attraverso la famiglia 168
5. Accompagnare le persone in situazioni matrimoniali irregolari 184
6. L'emergenza educativa 196
7. Eucaristia e catechesi mistagogica 209
8. L'omelia nell'era post-moderna 217
9. Pastorale della confessione 233
10. La pietà popolare 242
4 ª Parte: I SOGGETTI DELLA PASTORALE 249
1. Il Popolo di Dio e il sacerdozio comune 249

2. Il ministero ordinato 259
3. Il laico 274
4. L’elemento carismatico: la vita consacrata e i movimenti 286
5. La parrocchia 297

Tabella delle abbreviazioni

AA	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, 18.11.1965
AG	CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes*, 7.12.1965
AL	FRANCESCO, esortazione apostolica *Amoris laetitia*, 19.3.2016
CCC	*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 11.10.1992
CfL	GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Christifideles laici*, 30.12.1998
CIC	*Codice di Diritto Canonico*, 25.1.1983
CPCP	CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della chiesa*, 29.06.2020,
CT	GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Catechesi tradendae*, 16.10.1979
DCE	BENEDETTO XVI, enciclica *Deus caritas est*, 25.12.2005
DD	GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Dies Domini*, 31.5.1998
DGC	CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio generale per la catechesi*, 15.8.1997
DMVP	CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, nuova edizione, 11.2.2013
DPC	Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, *Direttorio per la Catechesi*, 23.3.2020
DPF	CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, 25.7.1993
DPPL	CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, 21.9.2001
DV	CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Dei Verbum*, 18.11.1965
EG	FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24.11.2013
EN	PAOLO VI, esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, 8.12.1975
FC	GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 22.11.1981
FT	FRANCESCO, enciclica *Fratelli tutti*, 3.10.2020

FR GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Fides et ratio*, 14.9.1978

GS CONCILIO VATICANO II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 7.12.1965

LF FRANCESCO, enciclica *Lumen fidei*, 29.6.2013

LG CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 21.11.1964

LS FRANCESCO, enciclica *Laudato si'*, 24.5.2015

NAE CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3.12.2007

NMI GIOVANNI PAOLO II, lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, 6.1.2001

PDV GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*, 25.3.1992

PMMG CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Presbitero, Maestro della Parola, Ministro dei Sacramenti e guida della comunità*, 19.3.1999

PO CONCILIO VATICANO II, decreto *Presbyterorum ordinis*, 7.12.1965

RICA *Rituale di Iniziazione Cristiana degli Adulti*, 6.1.1972

RM GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Redemptoris missio*, 7.12.1990

RP GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Reconciliatio et Paenitentia*, 2.12.1984

RH GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Redemptor hominis*, 4.3.1979

Sca BENEDETTO XVI, esortazione apostolica *Sacramentum caritatis*, 22.2.2007

SC CONCILIO VATICANO II, costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 4.12.1963

SS BENEDETTO XVI, enciclica *Spe salvi*, 30.11.2007

VC GIOVANNI PAOLO II, esortazione apostolica *Vita Consacrata*, 25.3.1996

VDo BENEDETTO XVI, esortazione apostolica *Verbum Domini*, 30.9.2010

Introduzione

«Chi invece ascolta e non mette in pratica, è simile a un uomo che ha costruito una casa sulla terra, senza fondamenta. Il fiume la investì e subito crollò; e la rovina di quella casa fu grande» (Lc 6,49). La casa costruita sulla terra o sulla sabbia: non poteva esprimersi meglio la situazione di una massa enorme di cristiani che vive in un contesto socio-culturale dove la fede difficilmente può radicarsi. Quel contesto, che in modo generico chiamiamo post-modernità, è la sabbia, cioè la causa di una fede fragile e di una vita cristiana a rischio. Il presente libro offre delle considerazioni sull'agire ecclesiale determinate da questa circostanza. Come evangelizzare l'uomo contemporaneo? Come rinsaldare la sua fede? Quali ostacoli culturali impediscono di raggiungere un'esistenza cristiana matura? Sono le domande che inspirano le nostre analisi. L'idea di fondo è che la *nuova evangelizzazione* a cui è chiamata la Chiesa «in questa ora magnifica e drammatica della storia»[1], impone una *prima evangelizzazione*, non in senso cronologico, ma come impostazione di fondo presente in ogni segmento della pastorale. Una *prima evangelizzazione* per rinsaldare le fondamenta sabbiose su cui poggia l'esistenza dei cristiani. Una *prima evangelizzazione* che tenga conto dell'*humus* culturale in cui vive l'uomo contemporaneo, della sua particolare sensibilità, dello stile di vita, dei motivi di una certa svogliatezza verso il discorso religioso e di uno sguardo distorto nei confronti dell'annuncio cristiano.

Introduce il libro una 1ª Parte più scolastica, con la descrizione della teologia pastorale e la definizione della sua identità e del suo metodo proprio, che la consolida come scienza simultaneamente teologica e pratica. Questa parte è fortemente debitrice del pensiero di Sergio Lanza, Professore ordinario di Teologia pastorale presso la Pontificia Università Lateranense fino alla sua scomparsa nel 2012. L'impianto che ha dato il professor Lanza alla nostra disciplina è riuscito a riscattarla dall'impostazione classica, troppo deduttiva e incapace di cogliere l'incidenza della questione pratica nell'agire ecclesiale, ed è riuscito anche ad evitare le derive moderne, che spesso compromettono il profilo teologico della disciplina. Una teologia pastorale, dunque, che garantisca una riflessione in grado di rinnovare la missione della Chiesa, perché radicata nell'alveo della Tradizione e simultaneamente nel contesto storico in cui tale missione deve attuarsi.

Seguono tre grandi sezioni che costituirebbero la parte pratica, lo studio più prettamente pastorale. La particolare scelta di queste tre sezioni, molto diversa dalla divisione tripartita dei manuali classici, sottende una giustificazione. Poiché collegata al mistero di Cristo, l'azione pastorale comprende il trinomio cristologico e quindi viene tradizionalmente presentata nella manualistica

[1] CfL 3.

secondo la nota classificazione: *martyria* (annuncio della Parola), *leiturgia* (celebrazione dei sacramenti) e *diakonia* (servizio della carità). Il trinomio esprime bene l'unità complessa della missione della Chiesa, che avviene tramite l'annuncio, la celebrazione e la carità, fermo restando che in realtà queste azioni non sono indipendenti fra di loro, ma «sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro»[2]. Il guadagno offerto dal radicamento dell'azione ecclesiale nel triplice *munus* sarebbe quindi una più profonda comprensione delle dimensioni costitutive della missione della Chiesa.

Tuttavia ciò non vuol dire che il triplice *munus* sia uno schema efficace per indicare gli ambiti dell'azione ecclesiale e le forme che essa debba adottare in un dato contesto. In realtà il trinomio offre soltanto uno schema di massima delle azioni ecclesiali, ricordandoci che le tre funzioni – sacerdotale, regale e profetica – sono intimamente legate fra di loro[3]. Ma molto poco ci dice sulla forma che debba assumere la pastorale. Poco o niente ci dirà, ad esempio, su come debba concretizzarsi la *nuova evangelizzazione* in un contesto postmoderno, o su come rinnovare la parrocchia in senso missionario. Se le cose stanno così, allora perché in passato e ancora oggi si usa troppo spesso questo trinomio per indicare gli ambiti della pastorale? Non ci si accorge che con ciò non si offrono indicazioni veramente operative? In realtà questo schema nasce in un momento storico in cui la simmetrica reciprocità fra società e Chiesa doveva far in modo che l'azione pastorale raggiungesse tutta la società. Una pastorale troppo schematica nella sua impostazione non era un problema, perché era assicurato il suo influsso benefico. Poi le cose cambiarono, come sappiamo, e tuttavia lo schema è rimasto, anzi, è stato autorevolmente sancito dalla fenomenologia storico-religiosa, la quale afferma che ogni religione poggia su tre pilastri – dogma, culto e morale –, ed è fuori discussione il riflesso di tale schema nella tripartizione che propone la pastorale. Inoltre, lo stesso schema troverebbe conferma nella teologia dogmatica, prima nella cristologia (Cristo Sacerdote, Profeta e Re) e poi nella ecclesiologia (i *tria munera*). E tuttavia è necessario ribadire che dall'essenza del cristianesimo non si possono ricavare tutti i fattori operativi della missione. Essi vanno individuati *a partire* dalla situazione storica, se non vogliamo restare ad un livello troppo generico della descrizione della missione. Un livello in ogni caso che non permetterebbe un rinnovamento della pastorale "in chiave missionaria".

[2] DCE 25.

[3] GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai Sacerdoti in occasione del Giovedì Santo 1979*, 3: «Analizzando con attenzione i testi conciliari, è chiaro che bisogna parlare di una triplice dimensione del servizio e della missione di Cristo, piuttosto che di tre funzioni diverse. Difatti, queste son fra di loro intimamente connesse, si spiegano reciprocamente, si condizionano reciprocamente e reciprocamente si illuminano». Infatti, la pastorale tradizionale e con essa la parrocchia aveva accolto lo schema tripartito individuato da Calvino per definire le funzioni della Chiesa.

In conclusione, lo schema tripartito non è certamente da scartare, poiché ci segnala un dato importante, vale a dire, che la missione della Chiesa possiede quei tre elementi costitutivi. Tuttavia, lo schema non basta se vogliamo indicare gli ambiti su cui l'azione apostolica e pastorale deve incentrarsi in un contesto dato per rinnovare la vita della Chiesa. Per tale motivo, abbiamo preferito esplorare gli ambiti della azione missionaria e pastorale discostandoci dallo schema tradizionale tripartito.

L'alternativa che proponiamo viene determinata dalla legge dell'incarnazione, che esige che gli ambiti e le priorità della pastorale vengano definiti volta per volta per meglio inculturare la fede a partire dalle concrete circostanze storiche. In questa logica proponiamo una prima sezione (2ª Parte) in cui vengono scelti alcuni concetti-chiave caratterizzanti la morfologia del fatto cristiano, che oggi appaiono indeboliti: la fede, la speranza, la carità, *gestis verbisque*, la missione, la comunione, i carismi. Essi vengono elaborati in una data situazione, quella nostra, e quindi *contestualizzati*. In seguito, si propone uno studio dell'agire pastorale nella vita del singolo fedele, sotto una precisa angolatura: la crisi del processo per diventare cristiano (3ª Parte). I tentativi di ripristinare questo processo sarebbero falliti perché si sono concentrati quasi esclusivamente sul rinnovamento della catechesi, quando in realtà sono tutti gli elementi del processo che richiederebbero un ripensamento: la prima evangelizzazione, la catechesi, la famiglia come luogo di trasmissione della fede, la questione educativa, la pastorale dei sacramenti, l'omelia e la pietà popolare. L'ultima sezione (4ª Parte) propone uno studio dei soggetti dell'azione ecclesiale: il sacerdozio comune dei battezzati, il ministero ordinato, il laico, i religiosi, i movimenti e la parrocchia. In questo caso, il punto di vista particolare è rappresentato dall'attivazione in senso missionario e apostolico di questi soggetti. Seguendo sempre la logica del metodo teologico-pastorale, si propongono dei criteri operativi per rimuovere gli ostacoli che bloccano la vitalità missionaria di questi soggetti.

Vogliamo concludere queste note introduttive con un chiarimento. È paradossale che buona parte della letteratura teologico-pastorale risulti poco comprensibile per una buona parte dei lettori, che di solito non sono teologi, ma studenti, operatori pastorali o semplici fedeli desiderosi di suggestioni per un apostolato più fecondo. La teologia pastorale dovrebbe essere la branca più fruibile di tutto il sapere teologico e quindi ci si aspetta una produzione bibliografica scientifica ma a portata di mano. Per ragioni varie, purtroppo, non è così. Insomma, da parte nostra abbiamo tentato di dare un taglio rigoroso ma divulgativo alle nostre riflessioni, nella speranza che molti lettori possano trovare in esse fonte di ispirazioni per la loro missione ecclesiale.

1ª Parte:
Parte generale

Introduzione alla Parte generale

Quando si parla di teologia pastorale, quasi intuitivamente si pensa ad un sapere pratico. Infatti, questa disciplina, chiamata anche teologia pratica in molte aree geografiche (Francia, paesi dell'area anglosassone, ecc.), si occupa appunto dell'agire ecclesiale. Il problema emerge nello stabilire se questo studio rientri veramente nella teologia oppure si tratti semplicemente di un sapere di tipo esperienziale.

Cominciamo, quindi, chiedendoci se la teologia debba occuparsi di questioni pratiche. Una risposta immediata potrebbe suonare così: sì, la teologia deve occuparsi di questioni pratiche perché la fede ha un risvolto pratico («una fede senza opere è una fede morta», Gc 2,26). L'attuazione della fede nella storia, sia essa la fede del singolo che l'agire ecclesiale, mette in gioco delle questioni importanti che richiedono studio. Per quanto riguarda il nostro caso, è chiaro che anche le azioni ecclesiali più comuni (la catechesi, la direzione spirituale, la celebrazione dei sacramenti, l'opera missionaria, ecc.) pongono dei problemi a cui si potrà rispondere solo dopo un'attenta riflessione. Si capisce subito che semplicemente per motivi *pragmatici* è molto opportuna una riflessione teologica che accompagni ed orienti queste azioni. Questa riflessione o teologia pastorale risultante non sarebbe altro che uno studio su come mettere in pratica la dottrina stabilita in sede teologica. In altre parole, la teologia pastorale, con l'aiuto di alcune discipline pratiche (sociologia, pedagogia, psicologia) e con la sapienza che proviene dall'esperienza, cercherebbe di stabilire il modo più adeguato di mettere in pratica la dottrina. Tuttavia se le cose vengono così impostate, più che di una disciplina teologica, si tratterebbe di un sapere pratico-esperienziale, metodologicamente scandito in due momenti: il primo stabilisce per via deduttiva i principi dell'agire ecclesiale (ad esempio, il primato della grazia, la corresponsabilità dei fedeli nella missione della Chiesa, la natura sacramentale dell'agire ecclesiale) e il secondo applica questi principi adattandoli alla situazione (ad esempio, determinando quali siano i ministeri più opportuni, l'età idonea per fare la prima comunione o ricevere la cresima, ecc.).

Non c'è dubbio che questa teologia pastorale deduttivo-applicativa susciti un certo interesse e di fatto, si tratta di un'impostazione molto diffusa. Ad ogni modo, a nostro avviso, una riflessione di questo tipo risulta insufficiente, in quanto poco concludente nel momento di identificare la prassi più adeguata. Proviamo a spiegarlo con un esempio. Se ci proponessimo di migliorare la pastorale della confessione seguendo questo metodo, in primo luogo dovremo interrogare la dottrina, la quale

ci segnalerà ad esempio la necessità di curare gli atti del penitente per una buona confessione. Poi verrà il momento applicativo, ma è lì che cominceranno i problemi, quando ci imbatteremo in enormi difficoltà per adattare questa dottrina ad una situazione molto refrattaria verso la confessione individuale dei propri peccati. Ci confronteremo, ad esempio, con l'idea "io mi confesso direttamente con Dio", cioè con il pregiudizio culturale che reputa un'inaccettabile ingerenza ogni tentativo di mediazione nelle questioni private. Davanti a questi problemi, che bloccano di fatto la pratica della confessione, il metodo deduttivo-applicativo non ci offre risposte adeguate, al massimo ci darà "mezze risposte" tratte dall'esperienza e dal buon senso. Il problema indicato circa la confessione riguarda altri problemi simili che sono molto complessi, che richiedono quindi uno studio serio, pratico e teologico allo stesso tempo. Quando i problemi sono semplici può bastare una buona dose di esperienza pastorale per trovare delle soluzioni adeguate, però quando i problemi sono complessi il buon senso da solo non è sufficiente[4].

Come avremo opportunità di vedere, una riflessione teologico-pratica sulla prassi di fede c'è sempre stata, mentre invece la teologia pastorale è una disciplina relativamente recente. In un certo senso, è una disciplina che emerge appunto quando i problemi pastorali diventano complessi e quindi quando il buon senso non è più sufficiente per rinnovare la prassi pastorale. Quando cristianesimo e società convivono in modo omogeneo e nell'orizzonte culturale di una società prevale una visione cristiana delle cose, allora la riflessione teologico-pratica avviene in modo spontaneo e in parallelo allo studio teologico sistematico. Ma non appena cristianesimo e società si separano – e noi ci troviamo al centro di un processo di questo tipo –, si sente la necessità di affrontare meglio i problemi, di affinare i linguaggi, di aggiornare i processi di trasmissione della fede. Alla vigilia del Concilio Vaticano II la percezione di questa separazione era talmente allarmante che provocò appunto la convocazione di un Concilio, ma oggi non si può dire che le cose siano molto cambiate. Non bastano dunque i piccoli ritocchi e le soluzioni approssimative, quando è diventata, invece, palese la crisi dei processi tradizionali di trasmissione della fede e la difficoltà di dare significatività all'annuncio cristiano di fronte ad un contesto culturale refrattario o indifferente. A volte sembra come se la pastorale si muovesse a tentoni, in un tentativo estenuante di provare nuove soluzioni, affascinanti in un primo momento, ma che poi il più delle volte lasciano il tempo che trovano. Peggio ancora risulta la pastorale che arriva sempre in ritardo e che rimane ancorata alla falsa sicurezza che desta il "«si è fatto sempre così"»[5].

[4] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, 33.
[5] EG 33.

Noi crediamo che sia possibile invece chiedere alla teologia una riflessione scientifica e pratica sui problemi che pone la pastorale. Non è sufficiente raggiungere soluzioni facili e immediate ai difficilissimi problemi che vive oggi la Chiesa. C'è il rischio, acutizzato dalla nostra cultura efficentista, di volere ricette pronte, soluzioni immediate. Invece, quando si tratta di problemi seri, spesso le soluzioni immediate rivelano superficialità. Se vogliamo conquistare il tempo più che lo spazio, la pastorale deve preoccuparsi piuttosto di avviare processi[6], e i processi non vanno sempre d'accordo con la fretta. Quello che chiediamo alla teologia pastorale è che ci proponga un metodo, cioè un modo teologico e scientifico di pensare la pastorale in tutta la sua complessità. Un metodo, inoltre, capace di formulare vie praticabili, che non saranno soluzioni magiche e nemmeno l'unica soluzione possibile, ma, piuttosto, processi capaci di avviare un rinnovamento, proprio perché non sono né semplici deduzioni dalla dottrina, né adattamenti alla situazione, ma criteri operativi ancorati *simultaneamente* alla dottrina e alla situazione storica.

Non ci si fraintenda, non abbiamo la pretesa di voler risolvere tutti i problemi della pastorale con una buona teologia pastorale. È ovvio che il vero rinnovamento – *Ecclesia semper reformanda* – dovrà mettere in gioco un insieme di fattori: dalla santità dei cristiani e la preghiera incessante, ad una curata formazione dottrinale e un'adeguata preparazione pratica degli operatori pastorali. La teologia pastorale non va confusa, quindi, con la *formazione pastorale* dei diversi soggetti (sacerdoti, laici), la quale punta alla trasformazione del cuore di questi soggetti (suscitando, ad esempio, dei parroci prudenti e zelanti, pieni di amore verso Cristo e verso gli uomini), ma che avrà giustamente un taglio più esperienziale che accademico. La teologia pastorale è quindi uno fra i diversi fattori di questo continuo rinnovamento della pastorale. A chi pensa però che la teologia pastorale è inutile perché in fin dei conti la pastorale va avanti assecondando l'azione della grazia, possiamo rispondere che altro è dare il primato alla grazia in ogni azione ecclesiale e altro il pressapochismo pastorale, che non studia i problemi e che poi si giustifica dicendo che «lo Spirito soffia dove vuole» (Gv 3,8) e si "abbandona" alla Provvidenza… Il cristianesimo, sempre attento a coniugare grazia e natura, respinge la scorciatoia di un facile *provvidenzialismo*: «chi ti ha creato senza di te, non ti salverà senza di te» (Sant'Agostino). Il buon senso cristiano non risparmia dallo sforzo di capire: «esaminate ogni cosa, tenete tutto ciò che è buono» (1 Ts 5,21). Come vedremo più avanti, è la stessa incarnazione, quale principio fondante del fatto cristiano, a esigere la fatica di ripensare la pastorale e di trovare le forme che meglio esprimano la fede in ogni contesto storico. Senza nulla togliere al primato della grazia, ma senza mortificare la dimensione storica (incarnata) della fede.

[6] EG 222.

Vogliamo aggiungere un'ultima considerazione. Abbiamo indicato che la teologia pastorale sarebbe un'esigenza della prassi, la quale richiede un metodo adeguato – teologico e pratico – per studiare l'azione ecclesiale. In realtà non solo la pastorale trae beneficio da questo studio metodico della prassi, ma anche tutta la teologia. Anzi, quando manca, la teologia si impoverisce perché diventa astratta. Ciò si capisce quando consideriamo che la fede ha una dimensione simultaneamente teorica e pratica. Infatti, la teologia intesa come *fides quaerens intellectum* comprende anche «la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6). Spesso pensiamo che le opere sono solo la conseguenza finale logica del soggetto credente: prima credo e poi agisco da cristiano. Questa percezione razionalista-cartesiana delle cose non corrisponde alla realtà: nel soggetto credente il credere e l'agire da cristiano operano simultaneamente. Lo esprimeva molto bene sant'Agostino quando all'inizio de *Le Confessioni* chiedeva a Dio: «Donami di conoscerti, prima di pregarti», ma subito dopo si domandava: «E se fosse che soltanto pregandoti è possibile conoscerti?»[7].

Nell'età moderna si è diffusa questa visione della fede eccessivamente intellettualistica, secondo la quale la vita di fede non sarebbe che la conseguenza di una decisione interiore del soggetto, e le azioni pastorali deriverebbero da una fede teorica tratta dai libri (ad esempio, dal Catechismo). Per stabilire l'azione pastorale adeguata sarebbe sufficiente conoscere la dottrina della fede. Lo schema è semplice: dalla teoria si dovrebbe "dedurre" la pratica, confermando in questo modo il modello di teologia pastorale deduttiva di cui parlavamo prima. Questa prospettiva, tuttavia, contraddice l'esperienza umana più comune: nessuna azione umana, in realtà, è la semplice conseguenza di una teoria presente nella mente di una persona[8]. È un'impostazione che poggia su quel paradigma intellettualistico, o meglio, razionalista, che ha permeato la cultura europea degli ultimi secoli e che ha anche plasmato un modo di fare teologia poco attento alla dimensione pratica e sapienziale della fede: molto attenta alla precisione delle formulazioni (*fides quae*) e un po' meno invece al destinatario e al suo contesto (*fides qua*). È inevitabile che il paradigma teologico risultante reagisca con diffidenza verso una teologia pastorale convinta della necessità di studiare la prassi. Emergono allora i pregiudizi: "Che vuol dire studiare la prassi? Una formazione dottrinale salda è la garanzia di una buona prassi!".

[7] AGOSTINO, *Le Confessioni*, 1

[8] «L'azione del cristiano deve essere vista non come semplice espressione o risultato della sua fede o completamento della stessa, ma come autentico compimento di essa», J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 109.

Invece no, la teologia, pur essendo *magis speculativa*, possiede un'innata dimensione pratica[9], proprio perché la fede è una realtà teorico-pratica. Quando la teologia perde la sua dimensione pratica, quando si allontana dal contesto storico in cui si trova, diventa astratta e poco significativa. Non trova il linguaggio, non scopre le priorità, non sa come rinnovarsi, non riesce a venire incontro alle problematiche della sua epoca, diventa priva di significato. Tutta la teologia possiede una "dimensione pastorale" o pratica, in quanto la teologia si realizza in un momento storico con le sue pre-comprensioni, che segnalano interessi, un tipo di sensibilità, delle priorità, ecc. Il contesto storico non è solo una cornice o un contenitore dove si fa teologia; è molto di più: il contesto segnala le coordinate culturali interpretative alla teologia, assicurando il senso del suo discorso. A noi interessa sottolinearlo, perché solo abbandonando il paradigma teologico razionalista e positivista si potrà capire la necessità della teologia pastorale che proponiamo.

In conclusione, la teologia pastorale studia la prassi di fede, cioè l'agire della Chiesa e la situazione pratica in cui essa agisce. L'interesse di questo studio è doppio. Da una parte, mette in campo una riflessione in grado di evitare una deriva troppo astratta della teologia speculativa, assicurando quindi la *pastoralità di tutta la teologia*; e poi, con la sua riflessione sull'agire pastorale promuove un continuo rinnovamento della vita di fede della comunità cristiana, adeguando la prassi al contesto storico.

Questo sarebbe il contesto di questa Parte generale. Per capire meglio il problema, partiremo con un breve percorso storico, illustrando quale sia stato nei secoli scorsi il rapporto fra teologia e pastorale. Nella seconda parte tratteremo gli aspetti sistematici: la configurazione accademica della teologia pastorale, quale sia il fondamento teologico-formale della disciplina e la proposta di un metodo coerente con tale fondamento.

[9] Cfr. S. LANZA, *Teologia pastorale*, in G. CANOBBIO – P. CODA, *La teologia del XX secolo. Un bilancio, 3. Prospettive pratiche*, Città Nuova, Roma 2003.

I. IL RAPPORTO FRA PASTORALE E TEOLOGIA NELLA STORIA

Ciò che proporremo di seguito non vuol essere una storia esaustiva della pastorale, ma una breve ricostruzione dello sviluppo della teologia pastorale (implicita o esplicita), cioè, della riflessione critica che la teologia e la Chiesa fanno sul proprio agire al fine di migliorarne l'efficacia. Come riflettevano i cristiani di fronte ai problemi pratici della fede e della vita delle comunità? Come hanno cercato, di volta in volta, le relative soluzioni? Selezioneremo alcuni episodi del passato, cercando di individuare i reciproci influssi tra le condizioni di vita, la situazione sociale e politica, e il configurarsi della teologia pastorale. Sin dai primi secoli è esistita un'autentica e apprezzabile riflessione sulla vita e sulla prassi della comunità cristiana: non poteva essere altrimenti, del resto, perché la fede è prassi. Cercheremo di cogliere l'esistenza, accanto alla vita ecclesiale, di una vera e propria teologia pastorale implicita che entra prontamente in gioco ogni qualvolta il mutato contesto storico mette in discussione la legittimità dell'agire della Chiesa. Dovremo, quindi, ricostruire in qualche modo le condizioni sociali e politiche (o civili) che hanno caratterizzato i diversi periodi storici e, contestualmente, analizzare l'evolversi della teologia pastorale. Tale riflessione costituisce, da un lato, un "allenamento" indispensabile per imparare a riflettere in modo teologico-pratico sui problemi della fede e, dall'altro, un cammino necessario per comprendere che l'impianto della teologia pastorale che proporremo nella parte sistematica rappresenta il metodo adeguato di progettare l'agire ecclesiale.

1. Radice biblica

Le Scritture non sono trattati teologici. Esse contengono, però, uno svolgimento teologico normativo e tutti i tratti di una sana teologia sono in esse presenti, anche l'aspetto che qui ci interessa, vale a dire, la dimensione pratica della teologia. Vedremo, infatti, che l'attenzione nei confronti delle comunità e dei loro problemi e la ricerca pratica di soluzioni sono determinanti nel testo biblico, e non soltanto come cornice o sfondo, ma come reale sostanza e contenuto della rivelazione.

a) Vangelo quadriforme

I Vangeli sono documenti che mettono chiaramente in luce situazioni ed esigenze delle prime comunità cristiane; nascono subito con intento pastorale in quanto i destinatari rappresentano un elemento costitutivo della loro redazione. Matteo scrive per i lettori provenienti dal giudaismo (con continui riferimenti alle profezie), Marco per i cristiani di Roma (non redige un testo che viene *successivamente* letto a Roma, ma scrive *per* i romani), Luca per i cristiani provenienti dal paganesimo (ad esempio, i due figli della parabola del figliol prodigo sono il popolo pagano e il popolo ebraico), Giovanni usa il termine *logos*, forse mai usato da Gesù, perché si rivolge a un

ambiente di cultura ellenistica. Gli "elementi" pastorali, in sostanza, non sono "successivi" al Vangelo, ma sono già "dentro" i Vangeli. Il destinatario del messaggio determina la modalità di trasmissione della fede, la scelta del linguaggio e dei fatti da raccontare. Determina, in altre parole, la "forma" della fede.

I destinatari di Luca sono i pagani, i peccatori, e ciò conferisce una precisa conformazione alla sua visione del Regno come conversione e perdono dei peccati. Nella scelta degli episodi da raccontare l'evangelista predilige, quindi, quelli che parlano dei peccatori convertiti che hanno ricevuto in dono la remissione dei peccati: Zaccheo, Levi Matteo, la donna peccatrice, il centurione, Dima, i protagonisti delle parabole del capitolo 15, ecc.

Il Vangelo di Giovanni si distingue nettamente dagli altri. L'evangelista si rivolge alle Chiese dell'Asia Minore e, ricorrendo alla categoria di *logos*, intende inoculare la fede nella cultura ellenistica di quei popoli che cercavano la ragione ultima (*logos*) di tutte le cose. Annuncia quindi che il *Logos* è Gesù: «in Lui e per Lui tutte le cose sono state fatte, e senza di Lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). Quella che Giovanni compie è un'opera di inculturazione: egli, come si è detto, usa il termine *logos* non perché lo abbia usato Gesù, ma perché lo richiede il destinatario, e la struttura del suo discorso è condizionata dal desiderio di annunciare il Vangelo al mondo della filosofia greca. A differenza degli altri evangelisti, Giovanni non parla del Regno di Dio, ma della *vita* (*zoé*, non *bios*): «io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza». Egli chiama *vita* ciò che i sinottici chiamano *regno*. È una terminologia proveniente dall'ambiente dello stoicismo, una corrente filosofica che identifica il fine ultimo con la vita realizzata, con la vita moralmente buona.

Già nel Vangelo, "ri-espressione" dell'evento di Gesù, troviamo dunque traccia di un'azione pastorale che consiste in un ripensamento della vita e delle parole di Cristo al fine di trasmetterle in forma comprensibile al destinatario. Il Vangelo quadriforme è quindi testimonianza e prova di una teologia pastorale implicita: gli evangelisti cercano di tradurre ciò che Gesù ha detto in categorie più adatte ai destinatari.

b) Atti degli Apostoli

Negli Atti degli Apostoli la presenza di una teologia pastorale implicita è ancora più evidente e acquista addirittura una forma "metodologica", come dimostrano in particolare l'istituzione del diaconato e la prassi catecumenale o di ingresso nella comunità.

Per quanto riguarda il diaconato, ci si potrebbe chiedere come mai, da un certo momento in poi, nella storia della Chiesa compaiano i diaconi. Gesù, di fatto, non aveva istituito il diaconato, né

aveva chiesto di ordinare presbiteri. Come nascono allora i due ordini? Siamo di fronte a un'iniziativa spontanea degli apostoli, o si tratta invece del naturale sviluppo della missione affidata loro da Gesù? E come evolve questa missione? È evidente che l'istituzione del diaconato non avviene in seguito a una riflessione sul sacramento dell'ordine, ma è legata a motivi eminentemente pratici: i dissidi tra ebrei ed ellenisti per l'assistenza quotidiana delle loro vedove. Non si trattava, dunque, di un problema di teologia speculativa, ma di una questione materiale che nasceva dalla necessità di distribuire equamente il cibo tra le vedove. È da sottolineare che di fronte a quest'emergenza la comunità non prende le distanze, non si disinteressa come se si trattasse di un qualcosa di estraneo alla vita della fede. Al contrario, gli Apostoli prestano notevole attenzione alla questione e cercano di capire. Ma di capire cosa? Di capire lo Spirito Santo che, attraverso una situazione concreta, intende dire qualcosa. E non prendono una decisione immediata, ma, adottando quello che oggi definiremmo un "metodo", si riuniscono, pregano, discernono, elaborano un criterio di attuazione, deliberano e, infine, mettono in atto la decisione presa (cfr. At 6,2-5). Abbiamo citato questo episodio perché sono evidenti, in esso, l'interconnessione e il collegamento fra la dottrina e la pastorale: una questione dottrinale è definita partendo da un problema pratico, pastorale.

Qualcosa di analogo accade con il catecumenato. Paolo predicava in ambiente ellenistico e fu presto inevitabile un suo scontro con i cristiani provenienti dall'ebraismo. La chiesa giudeo-cristiana, per il suo retaggio e la sua storia, riteneva che, per giungere alla salvezza, i pagani dovessero effettuare lo stesso percorso intrapreso dagli ebrei, il che implicava che, per arrivare a Gesù, dovessero aderire anche alla legge di Mosè. Sorse così la questione della circoncisione, sulla quale Paolo veniva regolarmente attaccato sia dagli ebrei sia dai cristiani provenienti dall'ebraismo. Ma dietro un problema pratico se ne nascondeva, in realtà, uno soteriologico: che cosa ci salva, chiede Paolo, la legge di Mosè o la morte e risurrezione di Gesù Cristo? Ancora una volta, dunque, gli apostoli si riuniscono (concilio di Gerusalemme, cfr. At 15,6-19), pregano, ascoltano testimonianze, ricordano gli insegnamenti che Gesù ha dato loro e, infine, comprendono, partendo anche questa volta da una situazione concreta: un invito che Pietro riceve da un pagano, nella cui casa gli vengono offerti cibi immondi che, in quanto ebreo, egli non dovrebbe accettare. Gli Apostoli elaborano dunque un criterio: «Abbiamo saputo che alcuni da parte nostra, ai quali non avevamo dato nessun incarico, sono venuti a turbarvi con i loro discorsi sconvolgendo i vostri animi […]. Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia. Farete cosa buona perciò a guardarvi da queste cose. State bene» (At 15,24-29). Stabiliscono infine una prassi distinta per i cristiani provenienti dal paganesimo, concedendo loro di accedere al catecumenato senza previa adesione alla legge di Mosè. La prassi catecumenale diversificata è una risposta a contesti eterogenei,

attraverso i quali si giunge al medesimo sacramento attraverso itinerari diversi. La dottrina sul battesimo e sull'incorporazione alla Chiesa, il cui sviluppo non sarebbe mai stato possibile attraverso la sola attività speculativa, viene così meglio definita muovendo da situazioni concrete e da decisioni pratiche, rese necessarie dall'opportunità di stabilire percorsi catecumenali differenziati a seconda delle diverse realtà.

c) Corpus paulinum

La dimensione pratica della fede sottende tutte le lettere di Paolo. L'annuncio, il dato di fede sono esposti partendo da situazioni pratiche e problemi concreti, come accade, ad esempio, nella prima lettera ai Corinzi a proposito dell'episodio dell'incestuoso o delle carni sacrificate agli idoli. In entrambi i casi, l'insegnamento dell'Apostolo non deriva da una teoria applicata ai problemi, ma emerge e si chiarisce proprio "a partire" da quei problemi: «questo individuo sia dato in balìa di satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore» (1 Cor 5,5); «Quanto dunque al mangiare le carni immolate agli idoli, noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c'è che un Dio solo» (1 Cor 8,4). Nel contesto di una situazione concreta vissuta dalla comunità cristiana, si esprime un giudizio di fede che si riconduce alla lettura che l'Apostolo dà dei fatti: «i sacrifici dei pagani sono fatti a demoni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demoni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (1 Cor 10,20-21).

L'intento pastorale diventa ancora più palese nelle *Lettere pastorali*, scritti che descrivono la prassi delle comunità cristiane e danno istruzioni ai loro responsabili (per questo si chiamano *Lettere pastorali*). Essendo comunità ormai stabilizzate, strutturate e con i loro ministeri, l'autore indica le caratteristiche che il capo di una comunità deve avere, come, ad esempio, quella di saper distinguere tra le diverse categorie di cristiani: anziani, vedove, giovani, diaconi, neofiti, ecc. L'insistenza sulla necessità di un'azione pastorale non "monomorfa", ma diversa, a seconda dei destinatari e delle circostanze, sarà un tratto caratteristico di tutta la letteratura pastorale. Tale distinzione, peraltro, si riscontra anche nella predicazione: se nelle prime lettere paoline essa è fortemente *kerigmatica* – quindi assolutamente cristocentrica –, nelle lettere pastorali, redatte quando il "deposito della fede" è dato ormai per acquisito, e si ritiene concluso il tempo della proclamazione e del primo annuncio, si nota una notevole attenzione alla trasmissione di ciò che è stato già annunciato, senza che sia con ciò alterato o modificato il patrimonio trasmesso dai testimoni della fede, dagli Apostoli. Tutto ciò che è scritto in queste lettere, in sostanza, è configurato da un forte intento pastorale.

2. Età patristica

Uno dei tratti caratteristici del periodo patristico è la stretta connessione tra *fides quae* e *fides qua*, fede creduta e fede vissuta. La riflessione teologica è fortemente legata all'attività pastorale e di guida della comunità, tanto che per la maggior parte dei Padri, che sono allo stesso tempo pastori e teologi, sarebbe impossibile stabilire dove finisce il loro ruolo di pastori e comincia l'attività teologica.

In questo periodo la Chiesa si struttura nei suoi elementi fondamentali, applicando l'insegnamento del suo Fondatore e recependo la tradizione degli apostoli. Questo passaggio comporta un'attività al tempo stesso teologica e pastorale che interessa la strutturazione sacramentale della vita della Chiesa, l'ordinamento istituzionale gerarchico (concentrazione della comunità attorno al vescovo, distribuzione di ministeri), la centralità dell'Eucaristia (*sine dominico non possumus*) come fondamento della nuova vita in Cristo, il rapporto con la società civile, e le diverse forme di esercizio pubblico della carità come elemento che rinsalda la comunità. Si afferma, ad esempio, un'idea interessante che diventerà un punto di riferimento normativo, e che oggi è giustamente ripresa nel contesto della nuova evangelizzazione: l'evangelizzazione non comincia dal dialogo religioso ma dal dialogo culturale. I Padri non hanno mai presentato Gesù come il vero Ercole, né Dio Padre come l'immagine di Zeus, padre di tutti gli dei: hanno "rigettato" il dio della religione e hanno invece scelto il dialogo con il Dio dei filosofi. Cristo è il *Logos*, la ragione che è all'origine di tutto e che dà senso a tutto. Gli apologeti sono stati i primi a intraprendere questa strada, che, da allora e fino alla *Fides et ratio*, ha continuato ad essere considerata la via più adatta all'evangelizzazione. Ciò che intendiamo sottolineare è che gli elementi attraverso i quali comincia a profilarsi il "fatto cristiano", non sono principalmente dedotti dall'insegnamento di Gesù, ma dalla prassi, eppure diventano fattori fondamentali della fede.

La teologia dei Padri, anche quella più speculativa, è direttamente connessa alla vita della comunità[10]; il loro insegnamento ha come "ambiente proprio" la predicazione alla comunità cristiana e nasce dalla ricerca del modo più adeguato per trasmettere la fede. Si pensi, ad esempio, alle grandi catechesi mistagogiche. Alcuni trattati dei Padri sono stati scritti e tramandati mentre i fedeli ascoltavano il vescovo che commentava i libri della Scrittura o i grandi misteri della fede. Il termine omelia significa "conversazione, dialogo", e, di fatto, essa consisteva proprio in una serie di domande

[10] «Non si può parlare di dottrina teologica distinta dalla teologia pratica (pastorale), perché la teologia, come scienza di Dio, era anzitutto una pratica di vita: il vescovo, a contatto con la cultura del suo tempo e per effetto delle varie circostanze emergenti con lo scorrere del tempo, diveniva un teologo», L. DATTRINO, *Epistemologia e didattica teologico-pastorale nei Padri*, in F. MARINELLI (a cura di), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, Edb, Bologna 1990, 90.

formulate dai fedeli e di risposte offerte dal vescovo; i tachigrafi prendevano nota e il vescovo, successivamente, rivedeva il testo, lo riordinava, lo emendava, lo trasformava in un trattato. Ma ad offrire le occasioni per gli interventi erano sempre motivi pastorali concreti, come, ad esempio, lo scandalo dei *lapsi*, la validità del loro battesimo, la somministrazione del battesimo ai bambini, ecc. Problemi di prassi ecclesiale generavano questioni dogmatiche. Così, ad esempio, partendo dalla disputa intorno alla validità del sacramento celebrato da un ministro indegno, Agostino svilupperà la dottrina del carattere sacramentale.

Il dogma cristiano raggiungerà i suoi massimi sviluppi in quest'epoca per la necessità di contrastare le eresie, che, nell'ambito della comunità, rappresentavano innanzitutto un problema pastorale e disciplinare. Soltanto un occhio poco attento potrebbe pensare che le controversie originate dalle prime eresie siano nate da un problema speculativo, che siano dispute di scuola: esse in realtà ruotavano intorno a problemi assolutamente pratici (riguardavano il modo di celebrare i sacramenti, il culto alla Madonna e ai santi, lo scarso valore accordato alle realtà temporali, la svalutazione del matrimonio, ecc.). Sarebbe stato assai difficile individuare le carenze delle eresie basandosi soltanto sui testi. Ciò che faceva "scattare l'allarme", del resto, erano le conseguenze pratiche che da esse derivavano[11].

Le devianze pratiche e disciplinari spingono a una riflessione sul dato di fede. Quando san Giovanni Crisostomo si interroga sulla dignità del sacerdote, lo fa non per una semplice curiosità erudita, ma per una necessità originata dallo scandalo suscitato nel popolo dalla vita dissoluta dei ministri. Diventerà quindi palese, per lui, che la dignità del sacerdote è collegata alla celebrazione della Messa. Qualcosa di simile accadrà con la spinosa questione dell'elezione dei vescovi e di quanti si assicuravano la nomina comprando i voti allo stadio.

Non abbiamo ancora tuttavia accennato alla conseguenza fondamentale che deriva dal forte intreccio fra fede creduta e vita di fede. Nel pensiero cristiano di quest'epoca si sviluppa progressivamente la consapevolezza della forza trasformatrice della fede. La fede non riguarda soltanto un aspetto della vita degli uomini, il loro vissuto religioso, ma è originariamente chiamata a conformare tutta la vita dell'uomo e a configurare l'intera società. Questa forza trasformatrice

[11] Nel contesto della sua disputa con Pelagio, Agostino non poteva non notare che il monaco bretone non parlava mai dell'orazione nella vita del cristiano, tranne che in qualche contesto rituale. Per quanto riguarda il ruolo delle eresie nello sviluppo e nell'approfondimento della dottrina rivelata, si leggano le seguenti illuminanti parole dello stesso Agostino: «Molti problemi inerenti la fede ogni qualvolta vengono con astuzia irrequieta suscitati dagli eretici, allo scopo di difenderli contro i loro attacchi, vengono studiati e approfonditi con maggior impegno e poi vengono illustrati nella predicazione con più frequenza. Ne risulta così che proprio la questione sollevata dagli avversari diviene l'occasione per apprender meglio la verità», AGOSTINO, *La città di Dio*, 162: *PL* 41,477; *CCL* 48-49.

interessa la vita morale e religiosa del singolo e i suoi rapporti con il prossimo, ma ha anche la capacità di fornire nuove energie alla cultura, di promuovere una più equa organizzazione politica della società e di favorire la condivisione di un orizzonte di senso più umano. Pensiamo, ad esempio, all'immagine del lievito nella massa usata nella *Lettera a Diogneto* per descrivere l'azione dei cristiani nel mondo, o all'influsso de *La città di Dio* di sant'Agostino sulla configurazione cristiana della società politica. Una menzione particolare merita la figura di san Gregorio Magno (540-604) che, con le sue spiccate doti di governo, ha favorito notevolmente la comprensione del collegamento fra fede e vita pratica. La straordinaria organizzazione che egli dette alla curia romana, il cui scopo principale era la distribuzione del cibo ai poveri, è radicata in una profonda visione di sintesi fra il piano della creazione e quello della redenzione: la salvezza delle anime, in altre parole, passa attraverso questo mondo e, in qualche modo, è collegata alle questioni pratiche della vita. Quest'epoca, dunque, da considerare in un certo senso normativa e vincolante, ha forgiato la visione di un agire cristiano ed ecclesiale fortemente orientato alla trasformazione di questo mondo: è ciò che, in termini moderni, definiremmo un'azione "secolare".

È opportuno infine ricordare un aspetto evidenziato dalla *Regola pastorale* di san Gregorio Magno, opera che, come è noto, ha sempre rappresentato un punto di riferimento nella guida delle anime. In essa Gregorio, illustrando le caratteristiche fondamentali dell'azione pastorale, osserva che non basta una conoscenza esclusivamente teorica per condurre la pastorale in modo adeguato, che non è un buon pastore chi non conosce le sue pecore, che bisogna "immergersi" nelle situazioni reali per poterle comprendere e per risolvere eventuali problemi. È un'ulteriore conferma del fatto che la pastorale non può essere semplicemente dedotta dalla dottrina, e che la comprensione della fede è possibile soltanto se si conosce la prassi, se, analizzata la situazione, se ne comprende il contesto. Questa sorta di teologia pastorale implicita ha segnato di fatto tutta la pastorale della Chiesa (pensiamo, ad esempio, alla prescrizione tridentina dell'obbligo di residenza dei vescovi, oppure al recupero del dialogo Chiesa-mondo di cui parla diffusamente la *Gaudium et spes*) ed è alla base di una visione della teologia saldamente radicata nella prassi.

È indiscutibile che nel periodo patristico esiste una stretta reciprocità tra la fede e la vita della comunità: il dato di fede viene indagato e compreso sempre meglio, proprio grazie a ciò che la comunità cristiana vive. Teologia e vita pastorale costituiscono le due facce di una stessa medaglia[12].

[12] L. DATTRINO, *Epistemologia e didattica*, 96: «Siamo di fronte a una vera riflessione critica sull'*agire ecclesiale*, a una *teologia pratica* (o pastorale)».

3. Il Medioevo

Il Medioevo inaugura una sorta di "concentrazione ecclesiale" della pastorale, la cui attenzione, che prima abbracciava la vita dell'individuo, della comunità e di tutta la società, si restringe, concentrandosi sulla *cura animarum*. Cosa è successo?

Innanzitutto si è istaurata una società cristiana omogenea, la *christianitas*, caratterizzata dalla pacifica e condivisa accettazione del ruolo direttivo del fattore religioso nella configurazione della vita sociale. L'egemonia della religione toccava tutti gli aspetti della vita e generava una società fortemente coesa che aveva il suo centro nella fede cristiana. Sulla base di quest'ultima e in conformità con essa venivano organizzati tutti i "sottosistemi" della vita (l'etica, la politica, l'estetica, la letteratura, l'educazione, il commercio). La più importante opera letteraria del Medioevo italiano, *La Divina Commedia*, è teologia trasposta in versi; le opere architettoniche medievali più significative sono le cattedrali; i più importanti testi di giurisprudenza sono quelli di *diritto canonico*; il potere temporale risultava, di fatto, subordinato al potere spirituale che ne ratificava la legittimità, addirittura mediante l'atto di incoronazione nel caso dell'imperatore. La religione era veramente il principale fattore di coesione sociale.

Per la Chiesa di questo periodo, dunque, non si poneva la necessità di conformare la vita sociale al pensiero cristiano, perché tale conformità, di fatto, già esisteva. Doveva essere eventualmente il principe – anche lui ovviamente cristiano – a condurre la società in senso cristiano. Come aveva indicato sant'Agostino nella *Città di Dio,* spetta all'autorità politica togliere gli impedimenti (politici, culturali) che si frappongono alla salvezza dell'anima. L'unica faccenda della Chiesa è la *cura animarum.* Neanche alla teologia – regina delle scienze – era richiesto un particolare radicamento nella prassi, in quanto la correlazione di ogni forma di agire e di sapere con la fede cristiana era già "garantita". La dimensione speculativa della teologia poté dunque svilupparsi come mai prima d'allora.

Questo stato di cose favorì ciò che prima abbiamo definito "concentrazione ecclesiale" della pastorale. La cura "pastorale" della Chiesa si concentrò interamente sul ministero pastorale del sacerdote, e, in particolare, sull'amministrazione dei sacramenti: questo fenomeno è collegato (causa e/o conseguenza) ad altri fattori che avranno importanti ripercussioni nella storia.

Ad esso si ricollega, ad esempio, lo sviluppo della vita monastica, che raggiunse il suo apice dopo l'approvazione della Regola di San Benedetto. Terminata l'epoca delle persecuzioni, la figura del monaco cominciò ad incarnare l'ideale di vita cristiana. Il monastero, grazie al suo radicamento territoriale e alla valorizzazione dell'attività lavorativa (*ora et labora*) divenne fattore determinante

di trasformazione della realtà. Curiosamente, la vita monastica, lontana dal mondo, sarà per molti secoli la punta di diamante del cristianesimo proprio nel suo ruolo di trasformatore del mondo.

Il ruolo assunto dalla figura del monaco contribuì a mettere in ombra la vita delle parrocchie e dei sacerdoti, che si trovavano spesso a vivere in condizioni miserevoli, di grande povertà materiale e spirituale. Per quanto possa sembrare inconcepibile, la formazione del sacerdote era sostanzialmente analoga a quella di un garzone di bottega: un prete, di fatto, accoglieva in casa un giovane che voleva abbracciare il sacerdozio, gli insegnava a dire Messa e a leggere le preghiere. La sua formazione si riduceva, in pratica, a questi pochi rudimenti. Essendo la società "ufficialmente" cristiana, dal prete ci si aspettava semplicemente che amministrasse i sacramenti. Ciò portò ad una forte crisi della predicazione e dell'istruzione del popolo cristiano, cui cercarono di porre rimedio gli ordini mendicanti e i predicatori itineranti. Il Concilio Lateranense IV reagì a questa situazione promuovendo una riforma del clero (che purtroppo non sempre fu messa in pratica). Si decise di istituire la figura del *maestro* di cattedrale il cui compito era insegnare al clero tutto ciò che riguardava la *cura animarum*. In continuità con la *Regola pastorale,* ci si aspettava che il clero si prendesse cura delle anime non soltanto attraverso l'amministrazione dei sacramenti, ma anche mediante la predicazione, l'istruzione, la devozione popolare e l'attenzione alle necessità del singolo. Le prescrizioni del Concilio accentuarono ulteriormente la "concentrazione ecclesiale" di una pastorale volta a soddisfare una fede già esistente, che aveva bisogno dei sacramenti, del culto e della preghiera, ma che non doveva preoccuparsi dell'organizzazione della società, dell'istruzione e di altre questioni di cui si occupava il principe. L'azione pastorale verrà, così, vista nei secoli successivi come l'agire del pastore che si prende cura della vita cristiana dei singoli e della comunità a lui affidata.

Per una valutazione dell'età medievale occorre innanzitutto riconoscere che questa "concentrazione ecclesiale" della pastorale era assolutamente coerente con il contesto ecclesiale e culturale del tempo, soprattutto se si tiene conto delle forti carenze che il popolo rivelava in ambito religioso (era quanto mai necessario promuovere la cura pastorale delle anime) e dell'unità cristiana assicurata dalla *christianitas*. Il problema si presenterà nei secoli successivi, quando, venuto meno quel contesto omogeneo, la pastorale continuerà a concentrare l'attenzione esclusivamente sulla *cura delle anime*. Ma su questo problema torneremo in seguito.

4. Trento e la Controriforma

Causa immediata della convocazione del Concilio di Trento (1545-1563) fu l'impellente necessità di rispondere alla Riforma protestante. Il Concilio segna una svolta decisiva nella storia della Chiesa, non soltanto per la ricchezza dottrinale dei suoi documenti, ma anche per il

rinnovamento della vita pastorale promosso dai Padri. La ricezione dei suoi insegnamenti e i cambiamenti sollecitati dall'Assise conciliare divennero tuttavia evidenti unicamente nel tempo, forse soltanto un secolo dopo la chiusura del Concilio. Ciò non meraviglia se si pensa che le sue formulazioni toccavano le strutture secolari della fede (della fede creduta e della fede vissuta).

Tra i documenti prodotti dal Concilio occorre distinguere *decreti* e *canoni*: dai primi, che hanno un contenuto più strettamente *dottrinale*, vengono *dedotti* i secondi, che hanno una maggiore valenza pastorale. I decreti affrontano, ad esempio, temi come la giustificazione, il peccato originale, la dottrina sul ministero ordinato, sui sacramenti e la Messa, ecc. I problemi che i Padri conciliari dovettero affrontare, tuttavia, non toccavano soltanto la fede creduta, ma anche la fede vissuta, lo stato in cui il clero viveva e la sua scarsa formazione pastorale e dottrinale, la guida pastorale insufficiente, la frequente assenza dei vescovi dalla diocesi loro assegnata, l'amministrazione dei sacramenti, ecc. Cercando di rispondere ai riformatori, il Concilio dette così origine ad una ricca riflessione pastorale deduttivamente dipendente dal dato dottrinale, in quanto le soluzioni dei problemi erano fondamentalmente *dedotte* dalla dottrina.

Di enorme interesse per il rinnovamento della pastorale fu la questione del sacerdozio. Lutero non ammetteva il sacerdozio ministeriale, e sosteneva con forza la teoria del sacerdozio universale. Il Concilio rispose riproponendo la dottrina del sacerdozio ministeriale: ontologicamente diverso da quello universale dei fedeli, esso è un sacramento istituito da Cristo e, contrariamente a quanto affermava Lutero, non ha una semplice funzione di coordinamento all'interno della comunità, ma è una ripresentazione sacramentale di Cristo stesso. Da questo dato di fede *deriva* un modo ben preciso di intendere la vita del sacerdote e del vescovo, che non hanno un ruolo *funzionale* ma *sacramentale*. Il Concilio stabilì, quindi, che il sacerdote, in quanto ripresentazione sacramentale di Cristo Capo, è il capo della comunità; che la comunità deve essere circoscritta e le parrocchie devono essere delimitate geograficamente. Decretò che a capo di ogni porzione di Chiesa vi fosse un pastore, tenuto a risiedere nella parrocchia e a lavorare con zelo per conoscere e custodire il gregge a lui affidato. Stabilì l'obbligo della predicazione, almeno domenicale, e del catechismo, e ordinò che fosse compilato un catechismo *ad parrocos* (e non rivolto ai fedeli) affinché il parroco, nell'insegnamento della dottrina, potesse disporre di un manuale unico e autorevole. Furono istituiti i seminari, nella consapevolezza che il parroco, per poter svolgere adeguatamente il suo ministero, avesse bisogno di un'attenta formazione e di indicazioni precise che lo potessero guidare nell'attuazione della sua attività pastorale. La cura delle chiese e degli altri edifici sacri fu affidata alle fabbricerie, sottoposte, però, alla supervisione del parroco. Nacque, così, la parrocchia tridentina.

Il rinnovamento pastorale operato da Trento è dunque chiaramente concentrato sul clero, più ancora di quanto non lo fosse nel periodo precedente. Nella parrocchia tridentina tutto deve "passare attraverso il parroco". Alla base di questa rinnovata attenzione nei confronti del clero, oltre alla necessità di un radicale rinnovamento, vi era tuttavia il timore che la riforma protestante potesse sminuire il valore del sacerdozio ministeriale. La crisi religiosa in cui versava il popolo non ammetteva errori, anzi spingeva a trovare soluzioni nella fede certa. Dal *dato di fede*, riaffermato dal punto di vista pastorale, veniva dunque dedotta una *teoria pastorale* precisa e orientata a cambiamenti epocali che saranno fondamentali per il futuro del cattolicesimo. Questa teoria pastorale interamente incentrata sull'agire del parroco si arricchì con la pubblicazione dei primi manuali di pastorale[13], che, in realtà, erano perlopiù vademecum contenenti regole di diritto canonico, consigli pratici e prescrizioni relative alla predicazione e alla catechesi, all'amministrazione dei sacramenti e alla pietà popolare. Nel periodo post-tridentino si consolidò quindi la convinzione che la pastorale coincidesse praticamente con la *cura delle anime*, demandata essenzialmente al parroco, e che ciò richiedesse la diffusione e la strutturazione delle parrocchie. Si percepì, inoltre, chiaramente che la prassi pastorale non scaturiva spontaneamente dalla teoria, ma richiedeva parroci ben preparati e spiritualmente saldi.

Non vi è alcun dubbio sui benefici spirituali e pastorali che il Concilio di Trento e la Controriforma hanno recato alla Chiesa. In tutta la cristianità si è sviluppata una "civiltà parrocchiale" i cui frutti sono ben noti: è migliorata la qualità del clero, la parrocchia è diventata il principale fattore aggregativo della società, si è rinnovata la vita cristiana del popolo, si è arginata l'avanzata della Riforma. La comparsa di un lungo elenco di nuove congregazioni religiose avrebbe contribuito non solo al rinnovamento spirituale del popolo, ma anche alla diffusione del cristianesimo negli immensi territori ancora non evangelizzati.

Si deve, però, aggiungere che, accanto a un problema palese – la Riforma, appunto – un altro problema, meno evidente ma più radicale, cominciava a minacciare le fondamenta stesse della *societas christiana*: si tratta della progressiva scissione fra religione e società. Bisogna riconoscere, purtroppo, che questo problema fu avvertito soltanto marginalmente a Trento, ma i primi sintomi culturali del fenomeno erano presenti già da tempo. L'omogeneità medievale aveva già cominciato a sgretolarsi e il ruolo guida della fede cristiana nella costruzione della società era ormai messo in discussione. La ragione rivendicava la sua autonomia (la questione del metodo in filosofia, il valore veritativo dell'esperimento con lo sviluppo delle scienze); il potere temporale si sbarazzava della tutela ecclesiale; emergeva una nuova sensibilità più centrata nella soggettività dell'individuo libero

[13] Il primo è l'Enchiridion Theologiae Pastoralis et doctrinae necessariae Sacerdotibus curam animarum Administrantibus, pubblicato nel 1591 dal vescovo ausiliare di Treviri P. Binsfeld.

(declino della società di classi e ascesa della borghesia), che trasformava anche il vissuto religioso (Duns Scoto, *devotio moderna*, Lutero) e la visione del mondo (il teocentrismo lascia il posto all'antropocentrismo). Tali istanze minavano il saldo equilibrio precedentemente instaurato (il che non esclude la positività di questi fattori che indubbiamente hanno favorito il progresso), quell'equilibrio che nel Medioevo aveva "giustificato" un'azione pastorale che, non dovendosi preoccupare dell'organizzazione della società, si dedicava unicamente alla cura delle anime. I Padri riuniti a Trento, come si è detto, non riuscirono a cogliere la portata storica di questi fenomeni che presto, con l'Illuminismo, si concretizzeranno in ideologie e dottrine politiche che purtroppo riusciranno a smantellare in breve tempo la società che aveva prodotto la parrocchia tridentina

Di pari passo in questo periodo si verifica il fenomeno della *privatizzazione della religione*, con enormi conseguenze per quanto riguarda la secolarizzazione della società e degli individui. Le cause di questo fenomeno sono complesse[14]. Come abbiamo visto, la religione era stata per secoli il principale fattore di coesione sociale, ma dopo un lungo periodo di estenuanti guerre di religione era diventata abbastanza generalizzata la convinzione che la religione avesse esaurito questo ruolo. Con la proclamazione del principio *cuius regio, eius religio* (Pace di Westfalia, 1648) si riconosceva ufficialmente ciò che, di fatto, era già accaduto da tempo, ossia che la Chiesa aveva ceduto al principe il ruolo di guida della società. Il nuovo mondo che stava nascendo (e anche il nuovo principe) accettava la religione, ma una religione privata cui veniva imposto, sempre più esplicitamente, di abbandonare la vita pubblica, di riconoscere piena autonomia al progresso scientifico e di rinunciare ad ogni eventuale ingerenza nell'organizzazione della società. Da questo momento in poi il principio di unione e coesione sociale non sarà più la fede cristiana ma l'*universalmente umano*.

Bisogna prendere atto del fatto che la Chiesa, in un certo senso, accettò questo *status quo*. Era da secoli che l'azione pastorale si era concentrata sulla *cura animarum* e, tenuto conto della situazione di reciprocità fra società e Chiesa, questa concentrazione riusciva a mantenere la religiosità degli individui e della società stessa. È comprensibile perciò che si pensasse che la riforma cattolica sarebbe riuscita nel suo intento ripristinando l'azione del clero e quindi estendendo il raggio d'azione della parrocchia all'intera comunità civile. Attraverso la parrocchia l'influsso della Chiesa avrebbe raggiunto ogni angolo della vita degli uomini. E così, senza intuire le conseguenze, viene accettato di fatto un compromesso con la cultura secolarizzante e il potere politico che impongono alla Chiesa di restare entro "i suoi confini". E quali erano questi? Soprattutto la gestione del culto e l'assistenzialismo sociale e, sempre con più difficoltà, la formazione delle coscienze e alcuni ambiti educativi. Non si intese che, acconsentendo a questo restringimento "clericalizzante" della pastorale,

[14] Cfr. P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, 54-57.

la Chiesa stava abbandonando gli immensi spazi della società, i quali restavano sotto l'influsso della cultura secolarizzata emergente. L'estromissione della religione della vita pubblica si impose per via di fatto (oltre che a causa delle ideologie illuministiche), con l'inconsapevole passività ecclesiale.

Per concludere, forse si può dire che la soluzione pastorale adottata a Trento era "giusta", ma non sufficiente: giusta in quanto, in effetti, si avvertì che il problema non era soltanto dottrinale ma anche pratico, e riguardava, tra l'altro, anche la progressiva separazione fra la fede e la vita della gente; insufficiente perché non si percepì pienamente che, dietro il più evidente fenomeno della Riforma, si nascondeva il lento ma inesorabile avanzare di altri fenomeni che hanno condotto all'estremo allontanamento fra religione e vita riscontrabile nella società contemporanea[15]. L'accento posto essenzialmente sul clero, inoltre, contribuì inconsapevolmente ad accrescere tale divario, promuovendo la separazione fra l'ambito della fede e il mondo secolare. L'opera riformatrice tridentina, valida per la risoluzione di un problema contingente, si è rivelata purtroppo carente in quanto non riservava la giusta considerazione alla situazione pratica.

5. L'interesse pratico: la rivoluzione industriale e la *Rerum novarum*

Questo progressivo distacco fra società civile e cristianesimo esplode in modo violento nell'800, con il conseguente crollo della società cristiana costruita in buona parte dalla parrocchia tridentina. Fino all'800 la risposta pastorale al problema della Modernità regge abbastanza bene. Ma ad un certo punto c'è un'esplosione di processi rivoluzionari di diversa natura a cui malamente resiste un tessuto cristiano sociale che era stato modulato per un'altra epoca. Le novità economiche, politiche e culturali impongono modi di pensare e di vivere che entrano in collisione con un modo di vivere la fede, plasmato a misura di una società più contadina e meno protagonista politicamente.

Come abbiamo già detto, purtroppo non era stata avvertita subito l'incidenza di questi fattori storici nella vita di fede dei cristiani. Soltanto quando la separazione tra la fede e la società diventa palese e drammatica scatta il campanello d'allarme. Questo non avverrà prima della metà del secolo XIX. Allora si comincia a capire che la minaccia alla fede non proviene più da un'eresia o dagli errori dottrinali, ma da questioni pratiche, che però hanno un'incidenza decisiva sulla fede. Si capisce anche che questi problemi non si risolvono soltanto con un'azione più mirata da parte dei pastori, ma richiedono piuttosto una riflessione che tenga conto della situazione in cui si trova il cristianesimo e che incida nelle strutture sociali, economiche, politiche, educative.

[15] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 41.

Per dare più concretezza a quanto stiamo dicendo, prendiamo in considerazione l'incidenza del fenomeno della rivoluzione industriale. Da qualche secolo la borghesia andava progressivamente affermandosi come classe sociale emergente. La sua rapida ascesa, di cui la rivoluzione industriale costituisce una conferma, ne fece, in pochi decenni, la guida politica, economica e culturale della società. Si imposero così nuovi modelli sociali che influirono sui sistemi produttivi, sulla centralità del lavoro e sulla sua monetizzazione, sulla vita nelle grandi concentrazioni urbane, sull'organizzazione politica e, soprattutto, sulla vita quotidiana della gente. Non è facile comprendere la reale portata di questa trasformazione, capire fino a che punto questo nuovo stile di vita abbia prodotto nella mentalità degli individui un nuovo paradigma antropologico che si rispecchiava nel loro modo di intendere i rapporti familiari e sociali, nella loro mutata percezione del tempo, della festa, del ruolo del lavoro nella vita del singolo, del peso della tradizione e della cultura, e del ruolo della religione nell'esistenza umana. Non si dimentichi, inoltre, quanto la pastorale fosse ancora dipendente da quello stile di vita che stava ormai scomparendo. La Chiesa si trovava "a suo agio" in un mondo in cui, tutto sommato, la vita civile e quella religiosa procedevano unite, le devozioni popolari scandivano il tempo, uno stretto legame, favorito anche dal modello di organizzazione territoriale della società, univa i fedeli e il parroco, la figura del sacerdote godeva di una forte autorità simbolica, e la cultura era impregnata di cristianesimo. Questi radicali cambiamenti di mentalità e di vita travolsero quel mondo su cui poggiava l'attività pastorale che restava così priva di ogni supporto. Non si può ignorare l'incidenza che il passaggio da una società rurale a una società urbana ebbe sulla pastorale, ma non va dimenticata neanche l'influenza che su di essa esercitarono tanti altri fenomeni, come, ad esempio, il nuovo modo di interpretare i molteplici problemi legati al lavoro, non più spiegati a partire dalla fede nella provvidenza, ma in chiave economicista (capitalista o marxista).

Di fronte a questo fenomeno, la risposta della Chiesa si è fatta attendere troppo. La prima reazione, inoltre, non è arrivata dai pastori, ma dal magistero e si è tradotta nell'enciclica *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII, prima presa di coscienza chiara e consapevole del profondo cambiamento verificatosi. Il problema, naturalmente, era avvertito anche prima, come dimostrano ad esempio le lettere scritte da alcuni vescovi, le campagne volte a recuperare la sacralità della domenica e l'operato di tanti pastori zelanti di fronte al rapido sgretolarsi della civiltà cristiana, ma una riflessione organica, progettuale, incentrata sulla prassi e orientata all'organizzazione della pastorale si è avuta soltanto con Papa Pecci. Gli effetti della *Rerum novarum* furono straordinari e determinarono un'eccezionale fioritura delle iniziative sociali promosse dalla Chiesa: si moltiplicarono le cooperative dei lavoratori e dei contadini, le banche e le casse rurali di credito cooperativo, aumentò l'impegno dei laici in politica anche in forma associata, ecc. La Chiesa (a volte istituzionalmente, altre attraverso figure di grande rilievo come Giuseppe Toniolo o don Sturzo)

cominciò ad ampliare il suo campo d'azione, e l'interesse pastorale, superando progressivamente i confini delle mura parrocchiali (la cura pastorale). Si orientò verso le principali questioni sociali che determinano le sorti delle persone e della comunità.

Spinta dagli avvenimenti, la Chiesa comincia a superare la visione ormai secolare di una pastorale ristretta alla *cura animarum*. Ma non si prende solo coscienza dell'impellenza di allargare il raggio d'azione; oltre a ciò – cosa forse più importante per il nostro tema – comincia a farsi strada la persuasione che bisogna considerare la situazione storica e pratica per esprimere meglio la fede (teologia) e per trovare forme e strutture adeguate alla vita di fede e per la missione della Chiesa (pastorale).

6. Nuove prospettive pastorali: la *Pastoral counseling* e la *Pastorale d'insieme*

In questo periodo, il processo di secolarizzazione della società e il conseguente raffreddamento della vita religiosa degli individui spingeva i pastori a trovare delle soluzioni. Fra intuizioni e tentennamenti la pastorale cercava nuove strade. Tuttavia la novità e complessità del fenomeno di scristianizzazione non ammetteva facili ricette e, a dire il vero, spesso i tentativi di rinnovamento non furono sempre riusciti. Particolare attenzione meritano due movimenti o linee pastorali sviluppatisi in questo periodo che percepiscono, per quanto superficialmente, la necessità improrogabile di ampliare la prospettiva pastorale. Il primo, la *Pastoral counseling*, molto legato allo sviluppo della psicologia; il secondo, la *Pastorale d'insieme*, più dipendente dai dati offerti dalla sociologia.

Malgrado la matrice socio-culturale dei problemi cui abbiamo accennato, nella manualistica e nella pastorale della seconda metà del XIX secolo si era affermata una concezione individualistica e devozionale della pastorale e della cura delle anime. Non stupisce che una simile impostazione fosse attratta da alcune tendenze pastorali diffusesi in ambito protestante negli Stati Uniti sotto l'influsso delle nuove scienze positive, in particolare dal *Pastoral counseling* di S. Hiltner (1910-1984). Gli esponenti di tale corrente ritenevano che la teologia pastorale potesse acquisire carattere pratico grazie all'apporto delle scienze (soprattutto della sociologia e della psicologia) con cui era in continuo dialogo. Intendevano, in tal modo, prospettare un'azione pastorale che rendesse un servizio effettivo all'individuo. Purtroppo, non fu semplice dare un'impostazione equilibrata al dialogo fra la teologia e la psicologia e riuscire ad attuare degli interventi veramente pastorali. Era in gioco il problema della interdisciplinarietà fra teologia e scienza profana e più alla base, la questione del rapporto fra grazia e natura. Tale questione non fu ben impostata e come conseguenza l'operato risultò spesso troppo

compromesso dalle conoscenze derivanti dalla psicologia, mentre la rivelazione cristiana veniva presa come sottofondo contestuale delle riflessioni.

Inoltre, con questa impostazione individualista, la *Pastoral counseling* alimentava la visione pragmatica della pastorale tipica della manualistica. Se la pastorale è intesa come azione di aiuto al singolo, la teologia pastorale si riduce a semplice trasmissione di esperienze collaudate, a mero sapere pragmatico e tecnico. Non è una vera scienza teologica. Ciò di per sé non è sbagliato, ma ci allontana della possibilità di riflettere riguardo all'incidenza della situazione pratica nella vita di fede. Per affrontare il problema della scristianizzazione può essere necessario formare dei pastori in grado di realizzare meglio la cura del singolo. Però se vogliamo andare alla radice del problema bisognerà studiare anche come mai una massa enorme di soggetti non è più in grado di vivere la propria fede in un mutato contesto socio-culturale. Il problema richiede attenzione al singolo, ma richiede anche una comprensione di fede della situazione che sappia rinnovare il linguaggio, le strutture, le forme di trasmissione della fede e del vivere cristianamente. In tale senso, l'impostazione individualistica della pastorale della manualistica e le proposte alla maniera della *Pastoral counseling* risultavano insufficienti. Riprenderemo questo tema nella parte sistematica.

Più interessante ancora è la riflessione suscitata attorno alla cosiddetta *Pastorale d'insieme*. La pubblicazione, nel 1943, del volume *Francia, paese di missione?* segnava una svolta epocale nella pastorale e nella teologia pastorale. I suoi autori, H. Godin e Y. Daniel, lanciarono un grido d'allarme contro l'avanzamento della secolarizzazione, provocando, infine, una forte reazione da parte della gerarchia. Applicando il metodo dell'indagine statistica, i due studiosi dimostrarono che la cristianità omogenea della Francia si stava disgregando e che "la primogenita della Chiesa" era diventata un Paese di primo annuncio del Vangelo (oggi sappiamo con certezza che, di fatto, il fenomeno era già drammaticamente reale in tutta Europa da almeno due secoli). Evidenziarono, inoltre, l'inadeguatezza delle strutture pastorali tradizionali e, in particolare, della parrocchia territoriale. I mutamenti sociali cui abbiamo accennato (concentrazione nelle grandi città, condizioni di lavoro, dislocazione delle scuole, migrazioni interne, ecc.) rendevano inefficace una pastorale pensata in termini territoriali perché la comunità – e, quindi, anche il singolo – si era slegata dal territorio.

L'intuizione fondamentale dei due giovani preti francesi è che per rendere efficace l'azione della Chiesa occorre pensarla in funzione non del territorio, ma del *milieu*, ossia "dell'ambiente" o "zona umana". Se infatti in passato era stato il territorio, adesso è il *milieu* (la fabbrica, la scuola, l'ospedale, l'ufficio, ecc.) a condizionare realmente la vita della gente. Il *milieu* comporta una presenza prolungata e implica l'instaurarsi di relazioni, di rapporti vincolanti e di dinamiche eterogenee che influenzano lo stile di vita e il modo di pensare delle persone. Godin e Daniel

propongono dunque una *pastorale du milieu* o *d'ensamble* (tradotto in italiano con "pastorale d'insieme" o "pastorale organica"), ossia una pastorale non più pensata in termini di circoscrizione territoriale, ma basata sulla "zona umana", sull'ambiente di vita (pastorale operaia, pastorale sanitaria, pastorale scolastica).

La proposta dei due autori ebbe un impatto enorme sulla pastorale della Chiesa. La focalizzazione sul *milieu*, infatti, rappresenta molto più che una semplice occasione per adattare la pastorale alla mutata realtà in tempi difficili: essa consente di capire che il dato storico antropologico è interno e costitutivo della riflessione pastorale, non successivo. Non si possono, in altre parole, elaborare preventivamente linee pastorali ideali da adattare alle diverse situazioni che, di volta in volta si presentano, ma sono le diverse situazioni che, entrandone per così dire a far parte, suggeriscono le linee pastorali da adottare. La pastorale viene, dunque, determinata nella sua impostazione, nelle sue scelte fondamentali, dal rapporto con il contesto. Non si può – è importante ribadirlo – decidere preventivamente cosa fare o desumere dal dato dogmatico il comportamento da adottare per poi applicarlo alla realtà, poiché è la stessa realtà ad offrire gli elementi da valutare (nel caso analizzato da Godin e Daniel, l'inadeguatezza della pastorale parrocchiale) prima di decidere come agire. Nella pastorale il dato dottrinale, il dato di fede, va fatto "incontrare" con il dato storico e antropologico.

Il mutato clima culturale instauratosi dopo gli eventi storici cui abbiamo accennato e il diverso strutturarsi della vita sociale pongono la Chiesa di fronte al problema di come essere efficace, o, almeno, utile all'interno del nuovo contesto. Il cambiamento epocale verificatosi nella società richiede una urgente "conversione pastorale" che sappia tener conto delle mutate condizioni di vita. Ma la pastorale, in realtà, non ha ancora imparato a inserire il dato storico nella sua riflessione, e resta legata alla prospettiva dell'"adattamento": è ancora, in altre parole, una pastorale elaborata a partire esclusivamente dal dato dottrinale, con qualche lieve e occasionale adattamento alle diverse situazioni. Così, ad esempio, si formula una teoria pastorale e poi la si applica, adeguandola a una situazione caratterizzata dalla scarsità del clero o dalla secolarizzazione della società; si prepara un progetto pastorale "a tavolino" e poi ci si meraviglia se, malgrado la sua coerenza e ortodossia, il piano adottato non produce i frutti sperati. Il problema, insito in questa "pastorale dell'adattamento" e nel metodo deduttivo, deriva dal fatto che essi vedono la realtà come un contenitore vuoto che aspetta di essere riempito con azioni pastorali prefabbricate. Ma la realtà è ben diversa: ha una sua consistenza, ha elementi propri dai quali non si può prescindere quando si riflette sull'azione da intraprendere. Nella pastorale non si procede "per adattamento", ma "per inculturazione": il dato culturale deve essere l'elemento su cui si innesta il dato di fede.

Un'ultima precisazione: nell'espressione "pastorale d'insieme" il termine *insieme* indica la necessità di coinvolgere più persone nell'azione pastorale; un solo individuo – nella fattispecie, il parroco – non ha competenze sufficienti per comprendere il *milieu*. La pastorale deve essere "lavoro d'equipe", lavoro portato avanti da un "soggetto plurale". Quest'intuizione trova la sua cassa di risonanza nei fermenti dei movimenti di rivalutazione del laicato che attraversano tutto il XX secolo e nella progressiva riscoperta della chiamata di tutti i fedeli a partecipare alla missione della Chiesa.

7. Il Concilio Vaticano II

Alla vigilia del Concilio Vaticano II era viva la preoccupazione nel vedere il processo di secolarizzazione della società proseguire inarrestabile senza che le strutture pastorali e l'azione dei cristiani riuscissero a mettergli un freno. Risultava evidente che il cristianesimo stava diventando un elemento marginale della società. Per quanto riguarda la pastorale, si metteva sempre più in discussione un agire che sembrava prendere solo in considerazione la *cura animarum*. Di fronte a questo stato di cose, si moltiplicavano i tentativi di un'azione pastorale più incisiva e rivolta a trasformare le strutture sociali. Da alcuni decenni, l'Azione Cattolica si era dimostrata l'avanguardia di una pastorale che voleva riconquistare gli spazi della cultura, la politica e la finanza, l'università, il mondo del lavoro, gli ambienti operai e contadini. Attraverso un'azione organizzata, affidata ad un élite di cattolici ben formati e in stretti legami con la gerarchia ecclesiastica, l'Azione Cattolica cercava di penetrare in un mondo apparentemente refrattario al cristianesimo. Se non altro, questa mobilizzazione di cristiani riuscì a svegliare la coscienza della Chiesa sulla responsabilità del momento storico.

Il Concilio si inserisce pienamente in queste preoccupazioni. Nella ricerca di possibili soluzioni, si cerca di andare alla radice del problema e si pone questa domanda: quale rapporto intercorre fra la Chiesa e il mondo? Che titolo ha la Chiesa per essere la guida e il motore del mondo?[16] Ricordiamo che si tratta di un mondo che difende con forza la sua autonomia nelle questioni temporali e che ha circoscritto l'influsso ecclesiale alla sola coscienza del singolo. Può la Chiesa continuare ad accettare questa marginalizzazione? «Non si trattava di modificare o migliorare questo o quell'aspetto pastorale, ma di ri-comprendere la relazione Chiesa-mondo nel suo complesso»[17].

Il paradigma ecclesiologico proveniente del passato vedeva la Chiesa come una *societas perfecta*, e quindi come un corpo sociale a sé, diverso dalle altre società di questo mondo, il cui compito era quello di penetrare in esse dal di fuori per illuminarle con le verità eterne di cui essa si

[16] Cfr. GS, Parte I, cap. 4.
[17] P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 57.

sapeva depositaria, salvandole dalle ideologie che negavano Dio. Purtroppo, i diversi tentavi di esercitare un influsso ecclesiale sul mondo si stavano rivelando sterili. L'azione pastorale risultava troppo estrinseca, sempre più estranea a questo mondo secolarizzato. La tentazione di dare le colpe di ciò al secolarismo e alle ideologie materialiste non risolveva il problema. Il Concilio si rende conto che alla radice del problema c'è invece una prospettiva ecclesiologica insufficiente, la quale non farebbe altro che alimentare la distanza fra la Chiesa e il mondo, come se fossero due grandezze antagoniste, ognuno gelosa della propria superiorità, e quindi incapaci di entrare in dialogo. Come si sa, i testi conciliari poggiano su nuovi paradigmi ecclesiologici (Corpo mistico, Popolo di Dio, ecclesiologia di comunione) la cui specificità è proprio il superamento di questa visione estrinsecista del rapporto Chiesa-mondo: la Chiesa non deve penetrare nel mondo perché è già nel mondo, è l'anima del mondo, il sale della terra, il lievito che fa fermentare la massa. In prospettiva escatologica, Chiesa e mondo, essendo realtà distinte, sono chiamate a identificarsi.

Cerchiamo di spiegarlo meglio. La modernità con la sua pretesa di autonomia sostiene che Dio c'entra poco o niente con il mondo, anzi, non accetta un agire di Dio nel mondo. La rivelazione cristiana annuncia, invece, che non è così, che incredibilmente Dio si è incarnato, è entrato nel mondo e guida la storia: Dio, nel rispetto di una «autonomia relativa delle realtà temporali», agisce in questo mondo, e lo fa attraverso la Chiesa che è il suo «sacramento universale di salvezza». L'agire dei cristiani e della Chiesa nel mondo non è quindi un'intromissione illegittima o una forzatura. È invece la logica conseguenza dell'incarnazione e attraverso questo agire il mondo si perfeziona e raggiunge il suo significato più profondo. La Chiesa, dal di dentro del mondo, «fa nuove tutte le cose», porta a compimento tutte le realtà di questo mondo. Questo cambio di prospettiva – dall'estrinsecismo ad una Chiesa che agisce nel mondo perché è originariamente dentro al mondo – implica una rinnovata comprensione della pastorale, che possiamo individuare in quattro punti:

a) Una *visione allargata della pastorale*: infatti, compito della pastorale e della missione della Chiesa è portare a compimento il mondo secondo il disegno di Dio. Tutto ciò che riguarda il mondo, le sue strutture, la società, fa parte della missione della Chiesa. La missione della Chiesa è simultaneamente la salvezza dei singoli e la salvezza del mondo[18]. Si capisce adesso meglio che una pastorale ridotta alla *cura animarum* comporta un grave impoverimento della missione della Chiesa, perché conduce a trascurare il mondo. La missione della Chiesa è far sì che il lievito introdotto da Cristo fermenti tutta la massa, che ogni realtà e struttura del mondo (sociale, culturale, lavorativa, educativa) venga orientata secondo Cristo dall'azione dei cristiani. Ecco, dunque, il beneficio: per il

[18] Cfr. AA 5.

mistero dell'incarnazione Dio è entrato nel mondo e «la creazione geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22) finché sia portata a compimento.

b) *Secolarità*: la premessa dell'appartenenza innata del mondo alla Chiesa (dimensione secolare della Chiesa) fa capire in modo adeguato che la missione non consiste nell'esercitare un influsso esterno su un mondo refrattario. Secondo questa visione, la missione (la pastorale, l'apostolato) sarà sempre qualcosa di estraneo e molte volte una forzatura che produce scarsi risultati. Invece, il genuino agire ecclesiale non infrange mai le normali dinamiche del mondo (legge dell'incarnazione): casomai potrebbe stravolgere il mondo in quanto segnato dal peccato, ma non il mondo in senso originario. Se vogliamo spiegare le cose in termini di linguaggio, si potrebbe dire che se due persone che parlano la stessa lingua, magari lo stesso dialetto, comunicano bene, invece quando uno degli interlocutori è straniero, la comunicazione diventa meno efficace. L'esempio serve solo per capire che l'estrinsecismo o "clericalizzazione della pastorale" è problematico perché è come un parlare da stranieri al mondo: impoverisce la pastorale. Il Concilio ci ha insegnato, invece, che la Chiesa è capace di parlare il linguaggio del mondo, perché è dentro al mondo. La questione si collega ovviamente con il distinto modo con cui dovranno realizzare la missione della Chiesa le diverse categorie di fedeli (sacerdoti, laici, religiosi). La missione di ogni singolo cristiano sarà più efficace nella misura in cui tenga conto della propria specificità rispetto al mondo. Indubbiamente, tutta questa prospettiva comporta una speciale rivalutazione dei laici nella pastorale e nella missione riguardo al mondo, proprio perché è specifico loro «cercare le cose di Dio trattando le cose temporali ordinandole secondo Dio»[19].

c) Attenzione al *divenire storico*: l'incarnazione segna la presenza di Dio nel mondo. Ma "il mondo" non va inteso come un contenitore dove si introducono degli oggetti. Il mondo è una realtà dinamica, storica. L'incarnazione implica, quindi, che Dio è entrato nella storia guidandola verso il suo compimento escatologico[20]. Queste coordinate segnano anche la Chiesa e l'attuazione della sua missione: l'agire della Chiesa non è un agire a-temporale, indipendente della situazione storica, ma inserito pienamente in una situazione sociale e storica ben determinata. La pastorale è significativa quando è ben inserita nel contesto storico, e quindi per forza la pastorale cambia, evolve, viene modellata dal contesto socio-culturale. Ciò non significa che la pastorale e la Chiesa debbano "adeguarsi ai tempi", come, invece, molto spesso, questa questione viene intesa dall'opinione pubblica. Significa, piuttosto, che la pastorale "si rinnova" attraverso una continua interpretazione critica (di fede) del momento storico. "Adeguarsi" è semplicemente lasciarsi trascinare dalla moda e

[19] LG 31.
[20] Cfr. GS 45.

dal pensiero dominante; "rinnovarsi", invece, è interpretare la storia con il Vangelo in mano, distinguendo in essa la presenza di Dio che guida la storia, ma anche la presenza del peccato. Interpretando in questo modo il momento storico la pastorale si rinnova, trova forme più adeguate, più significative, realizza, insomma, una continua opera di inculturazione della fede. Il Concilio, non solo ha tentato di realizzare quest'opera di rinnovamento interpretando la storia, ma l'ha anche teorizzata, soprattutto quando ha proposto la tematica dei "segni dei tempi" come doveroso passaggio di ogni forma di progettazione pastorale[21].

d) *Dimensione escatologica della pastorale*: il mondo di cui stiamo parlando è anche una realtà escatologica, un "già ma non ancora", un piccolo seme che «appena seminato cresce e diviene più grande di tutti gli ortaggi» (Mc 4,32). Per meglio dire, nel mondo che noi vediamo è già presente questo "mondo nuovo" in forma di seme. E questo mondo è stato affidato alla Chiesa e ai cristiani: è un "compito" da portare avanti. Ecco, quindi, che la dimensione mondano-escatologica della pastorale chiama in causa la responsabilità dei cristiani «a cui verrà chiesto conto». L'azione di Dio nel mondo, pur essendo assicurata dalla Provvidenza («io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo», Mt 18,20), misteriosamente esige anche risposta dell'uomo, coinvolgimento, sacrificio, lavoro faticoso, studio e preparazione. Richiede la messa in atto di una pastorale pensata, progettata: fiduciosa dell'efficacia della grazia, ma, allo stesso tempo, convinta della serietà con cui Dio conta sulla libera risposta degli uomini.

8. Il periodo postconciliare: la pastorale come dialogo

La ricezione del programma di rinnovamento contenuto nei documenti conciliari non fu semplice. Appellandosi ad un ambiguo "spirito del Concilio", in molti ambienti si impose un atteggiamento pastorale abbastanza problematico, che proponeva una rottura radicale con la tradizione pastorale precedente. Infatti, si voleva prendere le distanze dallo stile apologetico della pastorale legata al modello di Chiesa come *societas perfecta* che con la sua attuazione salva il mondo. Questo stile veniva interpretato come se la Chiesa si sentisse un'entità al di sopra del mondo, come un rifugio dove si custodisce la verità rivelata. Una società dove vige il paradigma pluralista non accettava più questa pretesa e quindi il cristianesimo rischiava di non essere più considerato interlocutore adatto per la costruzione del mondo. Lo "spirito del Concilio" richiederebbe un giro di centottanta gradi rispetto a questa pastorale che parla dall'alto indicando il da farsi. In quell'ambiente

[21] Cfr. *ibidem*, 4. Su questo tema torneremo nella Parte sistematica.

postconciliare si pensò che la strada giusta da imboccare fosse quella del "dialogo". Cerchiamo di capirlo meglio.

Sin dai tempi della Seconda guerra mondiale l'esperienza di collaborazione dei cristiani con i comunisti nella resistenza aveva messo in primo piano la via del dialogo come strumento per una *azione sociale* della Chiesa nel mondo, non più in contrasto con i non cristiani, ma in "dialogo" appunto con loro. Si faceva strada l'idea che i cristiani, più che osteggiare il mondo e il suo progresso, potevano agire nel mondo tramite il dialogo. Il punto di partenza era la solidarietà del genere umano e l'obiettivo comune l'instaurazione di una società più giusta. Nasceva un nuovo stile pastorale segnato dalla categoria del "dialogo". Questi fermenti di rinnovamento pastorale determinarono dopo il Concilio una peculiare evoluzione della comprensione della missione della Chiesa in sintonia con una visione parziale del modello ecclesiale di Popolo di Dio proposto dal Concilio, inteso, appunto, in modo riduttivo, troppo sociologico, dove la Chiesa veniva considerata come un gruppo umano che, accanto ad altri gruppi, cerca di costruire un mondo migliore. La Chiesa e i cristiani perseguirebbero non tanto la proclamazione di una dottrina, ma piuttosto l'attuazione di un progetto per la costruzione del mondo. In vista di questo compito, acquistava sempre più preponderanza la ricerca di uno spazio comune per lavorare insieme (dialogo) ad altre confessioni religiose e ad altri uomini di buona volontà. Questo spazio verrà individuato particolarmente nell'azione assistenziale verso i più bisognosi, nel raggiungimento di intese sotto il segno della pace e della non violenza e nella questione ecologica. In questa logica, tutto quello che poteva provocare difficoltà al dialogo e all'intesa veniva visto come un ostacolo alla "missione". Così, ad esempio, le questioni dottrinali di difficile accettazione venivano sistematicamente messe da parte, perché intralciavano il dialogo (l'enciclica *Humanae vitae* ne è forse il caso più paradigmatico). Si passa da una visione del cristianesimo come un tutto formato da alcuni elementi fondamentali che danno una identità (dottrina, morale, sacramenti), ad un cristianesimo inteso come ricerca di risposte alle sfide del mondo attuale, insieme ad altri uomini. La salvezza proviene più dall'azione – misurata con criteri efficientistici – che dalla proclamazione di un mistero. In altre parole: si considera che nella pastorale l'*ortoprassi* ha il primato sulla *ortodossia*[22].

Questa accentuazione della prassi sulla dottrina ha finito per provocare una vera spaccatura nella pastorale della Chiesa. Da una parte ci sarebbe la pastorale di cui stiamo parlando, spesso etichettata come progressista, prevalentemente orientata alla costruzione della città terrena – quale

[22] Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, Bac, Madrid 2014, 33-34. Come ricordava Giovanni Paolo II, «è vano contrapporre l'ortoprassi all'ortodossia» (CT 22). Come vedremo nella Parte sistematica, si tratta piuttosto di individuare la "ortoprassi" (prassi più adeguata) partendo dalla "ortodossia" messa in dialettica reciprocità con il dato empirico.

premessa per l'adempimento del Regno – cercando vie d'azione in dialogo con il mondo contemporaneo. Questa impostazione è particolarmente sensibile alla mancanza di credibilità del cristianesimo, provocata dalla scarsa corrispondenza fra la fede professata e la fede creduta. Si considera che dopo il tramonto della società cristiana omogenea è impensabile pretendere che la dottrina da sola sia credibile. Da qui la forte attenzione verso la prassi: il cristianesimo diventa credibile quando le azioni ispirate al Vangelo si dimostrano in grado di costruire un mondo più giusto. Vediamo in ciò l'epilogo di un'evoluzione storica in cui il cristianesimo ha cercato di recuperare a stento la dimensione pratica della fede.

Dall'altra parte, ci sarebbe una forma di pastorale più tradizionale, spesso chiamata conservatrice. In essa il primato spetta alla dottrina: l'azione pastorale va sempre sotto la guida della dottrina. Tuttavia, anche questa visione potrebbe risultare esasperante, quando un'eccessiva sottolineatura del primato della dottrina provoca una formulazione astratta del cristianesimo, oppure una pastorale fuori dal tempo. Come se la prassi e il contesto storico fossero semplicemente la cornice o il contenitore in cui vive la fede. Se si abbandona la dimensione pratica e storica della fede, si impoverisce la dottrina (la sua formulazione perde significato) e si inaridisce la pastorale (che diventa anacronistica).

A modo di conclusione, possiamo dire che l'antagonismo di queste due posizioni mette in evidenza un problema molto serio, giustamente considerato come il più grave errore dei nostri tempi: la separazione tra fede e vita, teoria e prassi, dottrina e pastorale[23]. Così come la rivelazione cristiana non è significativa e perde credibilità senza opere impregnate di vita cristiana, la prassi perde il suo profilo cristiano se non è ancorata alla dottrina. L'evoluzione storica e la situazione di forte contrasto a cui si è giunti all'interno della comunità ecclesiale spingono con urgenza verso una visione di sintesi dove teologia e pastorale recuperino la loro originaria reciprocità. Cercheremo di raggiungere questa sintesi nella Parte sistematica.

[23] GS 43: «La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo».

II. PARTE SISTEMATICA

1. Configurazione accademica della teologia pastorale

È necessaria la teologia pastorale? Dal momento che si tratta di una scienza relativamente giovane, come si giustifica la sua esistenza come disciplina autonoma? La teologia pastorale, a nostro avviso, esiste perché tra la pastorale e la dottrina vi è una originaria reciproca interconnessione in quanto la pastorale dipende dalla dottrina, ma la dottrina, a sua volta, viene modulata dalla pastorale. E il fondamento di questa interconnessione è il carattere teorico-pratico del fatto cristiano.

Dovremmo dire, per l'esattezza, che la teologia pastorale è sempre esistita, sebbene in forma implicita. La teologia "non si fa mai a tavolino": quando un buon teologo riflette sulla fede lo fa sempre muovendo dalla sua esperienza di fede e dalla fede della comunità. Quando riflette sul sacramento della riconciliazione non si limita a collegare tra loro affermazioni logiche, ma si richiama alla sua esperienza del sacramento. Questioni vive e vissute come il pentimento, il perdono liberatore, l'incontro con Dio, il senso del peccato, il collegamento tra la confessione e l'eucaristia, sono implicitamente alla base di ogni buona riflessione teologica.

Ma perché, improvvisamente, questa teologia pastorale *implicita* diventa *esplicita*? A completamento della nostra tesi di partenza, possiamo affermare che la teologia pastorale diventa esplicita ogni qualvolta, nella storia, si produce una frattura tra cristianesimo e società, tra fede e vita. Frattura che costringe il teologo e la comunità credente a uno sforzo di riflessione, per quanto possibile pratica, che consenta di ripristinare il legame interrotto. Da simili congiunture emerge infatti la necessità di un *metodo* che consenta di comprendere perché la vita e la storia sembrino diventate refrattarie alla fede: la teologia pastorale diventa, così, esplicita.

1.1 L'interesse politico: l'abbate Rautenstrauch

La teologia pastorale nasce a Vienna nel 1774 per motivi essenzialmente politici. L'imperatrice Maria Teresa d'Austria aveva avviato una riforma degli studi universitari per «rendere lo studio fruttuoso in ordine agli interessi dello stato»[24]. Riguardo alle discipline teologiche, il compito di attuarla fu affidato all'abate Rautenstrauch, il cui intento era di assecondare gli interessi statali, senza però trascurare quelli della Chiesa. Rautenstrauch riteneva che la scissione avviata dalla modernità e la conseguente progressiva divaricazione tra Chiesa e società, potessero essere superate attraverso la formazione di preti, sacerdoti e parroci in grado di ricostituire l'antica unità attorno alla

[24] S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 38.

parrocchia. Il compito dei pastori diventava dunque prezioso per lo Stato perché formare buoni cristiani significava garantire all'impero cittadini onesti su cui contare.

Nel nuovo programma degli studi fu così introdotta una nuova disciplina: la teologia pastorale, il cui carattere era, insieme, teologico e pratico. Essa era intesa come prolungamento del mistero di Cristo. Il pastore, in altre parole, prolungando l'agire di Cristo nella storia, partecipa dei suoi *tria munera*. I suoi compiti e ambiti d'azione - insegnare, santificare e edificare - erano individuati sulla base di un procedimento *deduttivo*, e conferivano alla teologia pastorale la struttura tripartita che l'ha caratterizzata fino ai giorni nostri. Questa teologia pastorale è stata riprodotta dai Manuali di teologia pastorale praticamente fino ai nostri giorni. Tuttavia, a nostro avviso, essa è carente in due punti:

a) deduttivismo: la subordinazione della teologia pastorale alla cristologia limitava il carattere pratico della nuova disciplina, la cui riflessione, in fin dei conti, derivava per via deduttiva dal dogma cristologico. Per tale motivo si rimane troppo legati ad una divisione tripartita della pastorale troppo schematica con il rischio di non saper vedere quali siano i problemi che essa debba studiare.

b) pragmatismo: questa prospettiva alimentava una visione pragmatica della pastorale. Se viene intesa come azione di aiuto del pastore al singolo, la teologia pastorale si riduce a semplice trasmissione di esperienze collaudate. Pur non essendo ciò di per sé sbagliato, non permette di dire che la pastorale sia una disciplina teologica: sarebbe piuttosto un sapere pragmatico ed esperienziale, concentrato sulla trasmissione di alcune regole pratiche destinate alla guida dei singoli (elementi di spiritualità cristiana, di prudenza, di buon governo, ecc.).

Bisogna, in ogni caso, riconoscere a Rautenstrauch il merito di aver sottolineato la necessità di una proposta del Vangelo più attenta alle circostanze e al destinatario e, quindi, agli aspetti metodologici e pedagogici della pastorale. A differenza della manualistica precedente, la nuova materia di studio non si limitava a fornire un semplice prontuario di consigli pratici, ma costituiva una vera e propria disciplina teologico-pratica che, per determinare l'azione del pastore, si ispirava direttamente all'agire di Gesù: un impianto metodologico ancora acerbo, che ha intrapreso, però, la strada giusta.

Occorre aggiungere che, dietro l'interesse politico che portò alla nascita della teologia pastorale, vi era, in realtà, una motivazione più profonda. Agli occhi dei cristiani era sempre più evidente la portata storica della progressiva separazione fra religione e società, che era tuttavia imputata a motivazioni forse non del tutto esatte: minore presenza sociale della Chiesa, perdita di influsso culturale, ecc. Non deve meravigliare, ad ogni modo, che con la riforma degli studi teologici l'istituzione ecclesiale abbia assecondato l'equazione *buon cristiano = buon cittadino* tipica del

"giuseppinismo". La situazione di incertezza e di crisi spingeva a trovare nuove vie per riportare la fede nella vita delle persone e a ricercare le forme pastorali più adeguate. È senz'altro apprezzabile l'impegno profuso dal Concilio di Trento per il miglioramento del clero, ma serviva qualcosa in più: serviva una formazione pratica adeguata ai tempi. Tutto ciò conferma la nostra tesi di partenza secondo la quale, quando in una società fede e vita si separano, riemerge sempre con forza, tradotta in domande apparentemente elementari (come evangelizzare? Cosa deve fare la Chiesa oggi?), la questione pratica della fede.

Gli effetti della riforma non si fecero attendere, soprattutto nelle aree in cui maggiore era l'influenza austro-asburgica, nelle quali si impose la figura del parroco-pastore che, da un lato, esercitava una funzione di controllo sociale (attraverso la parrocchia si trasmettevano gli editti imperiali; essa, inoltre, curava la compilazione dei registri anagrafici, ricordava i doveri dei buoni cittadini, proponeva il seminario come "agenzia educativa" per i giovani, ecc.) e, dall'altro, garantiva e rafforzava la vita ecclesiale. È stato, questo, l'apogeo della cultura e della "civiltà parrocchiale", in cui l'assestamento della vita ecclesiale ha garantito o almeno promosso il consolidamento della vita civile.

1.2 Il radicamento ecclesiologico: F. Schleiermacher

Friedrich Schleiermacher è stato, dopo Lutero e prima di Barth, la figura dominante della teologia protestante. Dopo la distruzione dell'università da parte delle truppe napoleoniche, nel 1807 lo stato prussiano gli conferì l'incarico di dar vita a una nuova istituzione accademica. Poiché la filosofia illuminista aveva negato il carattere scientifico della teologia, era necessario motivare l'inserimento di tale disciplina nei piani di studio accademici. L'impianto di Schleiermacher è in linea con l'idealismo tedesco. Egli affermava che, accanto alla teologia filosofica (necessaria per lo sviluppo dello spirito umano) e alla teologia storica (necessaria per la fondazione della ricerca teologica), esiste anche una "teologia pratica". Come giustificarla? In un contesto protestante non si poteva porre l'accento sulla figura del sacerdote, ma si doveva, piuttosto, far leva sulla comunità cristiana e sulla sua necessaria riorganizzazione. La teologia pratica si giustificava, dunque, come riflessione operativa sull'*autoedificazione della Chiesa*, ossia come riflessione sul modo di condurre la comunità.

Lo schema proposto da Schleiermacher, tuttavia, derivava dalla sua esperienza come pastore. Allora egli aveva infatti avvertito, non senza preoccupazione, che la rilevanza sociale e culturale del cristianesimo andava scemando: non si trattava del cristianesimo istituzionale, ma di una fede che restava confinata nel ristretto ambito delle scelte individuali, mentre la società si allontanava sempre più dal paradigma cristiano. Il teologo tedesco comprese che la sfida doveva essere condotta anche

sul piano culturale: bisognava, cioè, rispondere a questa scarsa rilevanza sociale e culturale mediante un "metodo di pensiero" che fosse in grado di cambiare la situazione. La riflessione, il metodo e la disciplina dovevano essere pratici. Dovevano dar luogo, in altre parole, a una "teologia pratica" in grado di indicare "ciò che va fatto", e, quindi, di offrire non principi teoretici, ma *regole* di comportamento da adottare nella conduzione della comunità, finalizzate all'edificazione della Chiesa, e da riformularsi, di volta in volta, secondo la situazione concreta che essa si trova a vivere.

È proprio questa la novità più importante offerta dal pensiero di Schleiermacher: la teologia pastorale o pratica – osservava il teologo – non intende dare indicazioni di valore assoluto, ma elaborare un metodo che consenta di individuare il miglior modo di procedere in ogni situazione. Qualcosa di analogo era accaduto, in un certo senso, con il rinnovamento della teologia morale, che si sviluppò come disciplina scientifica quando, trovandosi a dover affrontare un gran numero di "casi" particolari, dette origine a un'ampia casistica incapace, però, di comprendere tutte le situazioni. Anche nel caso della pastorale è impensabile che si possano predisporre schemi validi per tutte le occasioni e adatti ai continui mutamenti della società. Per superare il pragmatismo della manualistica (la "logica del ricettario") l'unica soluzione è elaborare un metodo che aiuti a individuare, di volta in volta, il comportamento o l'azione più adatti alle diverse circostanze.

Schleiermacher, tuttavia, non fu del tutto coerente con questa impostazione di fondo e forse non poteva fare altrimenti, vista la novità dell'impianto. La sua teologia pratica, infatti, non avrebbe dovuto essere un "prolungamento" deduttivo della dogmatica, e le regole non avrebbero dovuto ridursi a una semplice conseguenza delle premesse dottrinali. In realtà, invece, la disciplina resta, con lui, ancora legata alla dogmatica: non alla cristologia (come accadeva con Rautenstrauch), ma all'ecclesiologia, in quanto le modalità di autoedificazione della Chiesa (come strutturare la parrocchia, quali ministeri conferire ai laici, come predicare, come organizzare la distribuzione del clero, ecc.) sono ancora dipendenti dall'essere della Chiesa – in continuità con lo schema classico *agere sequitur esse*. Da allora, e fino ai giorni nostri, la dipendenza della teologia pastorale dall'ecclesiologia è rimasta invariata, e buona parte della produzione letteraria dedicata alla pastorale è in pratica un "prolungamento" del trattato ecclesiologico o, per riprendere un'espressione di Rahner, una "ecclesiologia esistenziale" ricavata dalla "ecclesiologia essenziale". Tale impostazione si rivela però insoddisfacente perché, nel formulare i criteri pastorali da adottare, non tiene sufficientemente conto della situazione pratica determinata dal contesto.

1.3 La dimensione storica della Chiesa: A. Graf

Gli effetti positivi della riflessione scientifica di Schleiermacher si sono avvertiti anche nell'ambito della teologia cattolica. La sua influenza è evidente soprattutto nel pensiero di Anton Graf

(1811-1867), professore della facoltà teologica di Tubinga. Anche Graf ritiene che la teologia pastorale non possa ridursi a un mero prontuario di soluzioni pragmatiche, e che debba, invece, elaborare un metodo, una forma di pensiero teologico e pratico in grado di formulare decisioni operative. La proposta di Graf è debitrice del pensiero di Schleiermacher, ma presenta alcune importanti novità la cui portata è stata riconosciuta soltanto recentemente. La teologia, per lo studioso cattolico, è la "coscienza scientifica che la Chiesa ha di sé stessa", e questa "autoconoscenza" si articola su tre livelli, che corrispondono alle tre dimensioni della Chiesa in quanto organismo vivente:

1. il passato, oggetto della *storia della Chiesa* e della *teologia biblica*.

2. il presente, cioè l'essenza della Chiesa, oggetto della *teologia dogmatica*.

3. il futuro, oggetto della *teologia pastorale* che si occupa della realizzazione della Chiesa.

Come già Schleiermacher, anche Graf propone una teologia pastorale dipendente dall'ecclesiologia, ma, mentre per il pensatore protestante la teologia pastorale è semplicemente una necessità pratica (dal momento che la Chiesa deve essere condotta e organizzata, occorre una riflessione pratica), per Graf essa rappresenta un'esigenza intrinseca alla teologia stessa. È la dimensione storica della Chiesa, il suo essere un soggetto inserito nella storia che impone alla teologia (in quanto autoconoscenza scientifica della Chiesa) una riflessione di tipo pratico. Come abbiamo già anticipato e come vedremo meglio studiando in profondità il Concilio Vaticano II, il collegamento della teologia pastorale con la dimensione storica della Chiesa è fondamentale per capire che il metodo teologico-pastorale deve radicarsi non soltanto nel dato di fede (insufficienza dell'impianto deduttivo), ma anche nel dato storico. Una valida riflessione pratica sulla realizzazione della Chiesa richiede, in altre parole, lo studio e la conoscenza delle condizioni socio-culturali in cui essa vive in ogni momento. Le forme e le strutture che l'evangelizzazione deve assumere in una determinata situazione non possono, ad esempio, essere stabilite senza conoscere quella specifica e peculiare situazione (livello culturale e religioso, incidenza della secolarizzazione, ecc.).

Come Schleiermacher, anche Graf non giunge a elaborare un metodo (anche a causa di un'eccessiva dipendenza dall'ecclesiologia della teologia pastorale da loro proposta). Riesce, però, a individuare la strada giusta, anche se purtroppo la teologia e la manualistica successive non sapranno proseguire lungo il cammino da lui indicato.

1.4 Il principio divino-umano: F.X. Arnold

Ci soffermiamo adesso sul pensiero di F.X. Arnold che, dal 1942, succedette a Graf alla cattedra di teologia di Tubinga, e le cui riflessioni mirano essenzialmente a chiarire in che senso

l'opera pastorale sia salvifica. Il "processo salvifico", naturalmente, è sempre un incontro personalissimo fra Dio e l'uomo il quale si apre a Lui liberamente. Che ruolo gioca allora l'agire della Chiesa nell'evento salvifico? Gioca, afferma il teologo, un ruolo di "mediazione" (non di intermediazione!), in quanto la Chiesa si inserisce in questo processo rendendolo tangibile. Come l'Umanità di Cristo ha reso possibile l'incontro salvifico fra l'uomo e Dio (attraverso la parola di Gesù, i suoi gesti, il lembo del suo mantello…, la sua saliva!), così la Chiesa lungo la storia continua ad essere mediatrice dell'evento salvifico[25]. Si comprende meglio, così, il disegno di Dio, che ha voluto che in tale evento fossero presenti due elementi, uno divino e l'altro umano: la grazia invisibile che si manifesta attraverso le realtà visibili, l'eternità che entra nel tempo, il dono divino e la realtà storica. La salvezza cristiana non è una realtà a-storica, non altera le normali condizioni del vivere umano perché Dio, se così si può dire, si adegua in un certo senso ad esse e rispetta la natura delle cose pur superandole infinitamente.

L'intuizione di Arnold è fondamentale per la teologia pastorale in quanto indica finalmente il principio formale su cui poggia la teologia pastorale, ossia il principio "divino-umano" o principio dell'incarnazione. Più che una riflessione sulla cura delle anime, sulla figura del Buon pastore, o sulla Chiesa che deve in qualche modo edificarsi, lo studio della pastorale con Arnold diventa innanzitutto una riflessione sull'azione salvifica. Con ciò si aprono le porte ad una considerazione teologica della situazione pratica in cui avviene l'azione ecclesiale, la quale, per essere veramente salvifica, dovrà essere anche correlata al contesto storico. Viene così definita correttamente la natura teologica della teologia pastorale e si gettano le basi per lo sviluppo coerente di un metodo teologico-pastorale. Con Arnold l'identificazione dello statuto epistemologico della teologia pastorale intraprende finalmente la strada giusta.

1.5 Il Concilio Vaticano II: Dei Verbum e Gaudium et spes

Il Vaticano II fu un "concilio pastorale". I concili che lo hanno preceduto sono stati perlopiù convocati per affrontare problemi dottrinali o dogmatici, o per riaffermare l'ortodossia della fede di fronte all'eresia: il Concilio di Trento, ad esempio, fu indetto per contrastare la riforma luterana; il Vaticano I fu convocato per rispondere ad alcune teorie erronee sul primato e sull'infallibilità del papa e per confutare alcune tesi riduzioniste formulate dal razionalismo soprattutto riguardo alla rivelazione. Il Vaticano II, invece, non aveva alcun problema dogmatico da affrontare, ma intendeva essere, come affermò lo stesso Giovanni XXIII (e confermò successivamente Paolo VI), un "concilio

[25] Il Concilio Vaticano II non aveva ancora definito la Chiesa "sacramento universale di salvezza", né aveva stabilito l'analogia fra il Verbo incarnato e l'organismo sociale della Chiesa (cfr. LG 8), ma il contesto ecclesiologico in cui si muove Arnold è quello.

pastorale" (cosa il Papa intendesse con questa espressione lo vedremo in seguito). Il termine "pastorale" indica tutto ciò che la Chiesa fa in rapporto alla sua missione nel mondo. Alla vigilia del Concilio Papa Roncalli si chiedeva come la Chiesa potesse realizzare la missione affidatale in un mondo tanto velocemente e profondamente cambiato. I fermenti di riforma erano ormai universalmente diffusi: di fronte a un mondo in rapida e continua trasformazione occorreva un rinnovamento profondo. Ma in quale direzione? Giovanni XXIII offrì un'indicazione programmatica nella bolla di indizione del Concilio: «Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale»[26]. Si percepiva che la Chiesa stava rimanendo esclusa dalla costruzione del mondo moderno, e si avvertiva la necessità e l'urgenza di reinserirla nella vita degli uomini e della cultura. Rimettere l'uomo contemporaneo in contatto con il Vangelo: questo era l'intento pastorale del Concilio.

La volontà rinnovatrice del Vaticano II appare evidente sotto molti punti di vista: lo stile e il linguaggio dei documenti, la riflessione su tematiche emergenti, la rigenerazione della teologia con il ritorno alle fonti, il rinnovamento liturgico, ecc. Ma per garantire il buon esito della riforma e di tutte le eventuali riforme future occorrevano anche prospettive capaci di cogliere i fermenti di rinnovamento teologico che venivano proposte da più di un secolo (movimento biblico, liturgico, ecc.). Prenderemo in considerazione le costituzioni *Dei Verbum* e *Gaudium et spes*.

a) Dei Verbum

La crisi modernista della fine dell'Ottocento potrebbe essere considerata, in un certo senso, la reazione di fronte ad una teologia troppo condizionata dal razionalismo cartesiano, ridotta a volte ad una elaborazione a partire dalla ragione più che dalla fede. Di conseguenza, risultava una teologia troppo astratta. Purtroppo, la necessità di contrapporsi al modernismo intensificò ancora di più la tendenza della teologia a cercare sicurezza riducendosi ad un commento del magistero.

In questo contesto, sotto la spinta dell'ondata di rinnovamento teologico, il Concilio capì che erano giuste le esigenze di dare più spazio al dato biblico nella riflessione teologica e nella comprensione stessa del concetto di rivelazione. La costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione volle ricordare che la rivelazione non è un in primo luogo un corpo dottrinale, ma un avvenimento storico e una Persona.

[26] GIOVANNI XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia* (Discorso di apertura del concilio Vaticano II), 11.10.1962, 6

«Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. Ef 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. Ef 2,18; 2 Pt 1,4). Con questa Rivelazione, infatti, Dio invisibile (cfr. Col 1,15; 1 Tm 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. Es 33,11; Gv 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. Bar 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé»[27].

La rivelazione, quindi, non deriva da proposizioni atemporali su cui si riflette, ma avviene nella storia, attraverso «eventi e parole»[28] che la contengono simultaneamente. Essa, prima di tutto, possiede una dimensione storica e solo dopo una dimensione noetico-concettuale. Dimensione storica non vuol dire solo che la rivelazione avviene in precise coordinate spazio-temporali e nemmeno che gli avvenimenti storici servono a capire meglio il messaggio rivelato. È molto di più, significa che la rivelazione procede attraverso una storia che Dio guida. Dio è entrato nella storia, inaugurando una nuova vita che procede verso il suo compimento escatologico, come il piccolo seme che cresce fino a diventare albero. È giusto dire che la rivelazione si è conclusa in Cristo, ma è anche giusto dire che Dio continua a parlare oggi. E lo fa nel tessuto ordinario della storia umana, attraverso Cristo che «fa nuove tutte le cose» (Ap 21,5) e «che attira tutto verso di sé» (Gv 12,32)[29]. La rivelazione ha sempre bisogno di essere accolta in concrete situazioni storiche: il senso della rivelazione progredisce nella storia[30].

Anche la teologia ha dunque una dimensione storico-pratica accanto ad una dimensione speculativa. Ciò ha due implicazioni. In primo luogo, risulta evidente che la teologia acquista senso se viene collocata nel suo contesto storico (riferimento ermeneutico), altrimenti diventa astratta, come abbiamo visto.

Il secondo punto riguarda la fede stessa su cui riflette la teologia (*fides quaerens intellectum*). L'atto di fede di un soggetto non è solo una decisione interiore e intellettuale: come tutto ciò che è umano, anche l'atto di fede è simultaneamente realtà teorica (assenso) e storico-pratica (adesione). Affermare che «una fede senza opere è una fede morta» (Gc 2,17) non è una chiamata morale alla coerenza, ma prima ancora mette in evidenza che la fede include in se stessa la prassi, o meglio

[27] DV 2.

[28] DV 2, 4, 7, 14, 17, 18.

[29] Ecco anche il senso dell'affermazione di San Gregorio: la Scrittura *cum legentibus crescit*, cresce con coloro che la leggono, GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, XX, 1.

[30] «Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa vengano a compimento le parole di Dio», *ibidem*, 8. Quanto stiamo dicendo non è una concessione allo storicismo relativista, ma significa, piuttosto, che ciò che è perenne «si pone sempre e comunque in forme socio-culturali, storiche ed economiche diverse e determinate», LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 152.

ancora, che le opere "costituiscono" la fede. Non esiste solo una fede intellettuale, come non ha senso sostenere di "essere credente ma non praticante". La fede reale viene costituita dalle opere insieme all'assenso. Di conseguenza, anche la teologia quale riflessione sulla fede dovrà far riferimento al momento teorico della fede (*fides quae*), ma anche al momento pratico (*fides qua*). Accanto alle affermazioni logico-dottrinali, entrano a far parte della riflessione teologica la situazione del destinatario, il contesto storico e anche le opere della comunità cristiana quali manifestazioni concrete del "contenuto" della fede.

In conclusione, la sottolineatura della dimensione storica della rivelazione da parte della *Dei Verbum* permette un recupero della dimensione pastorale di tutta la teologia: una teologia più in grado di parlare all'uomo di oggi perché incarnata nella storia. Inoltre, questa cognizione della teologia comprendente la riflessione speculativa e la situazione pratica. È il presupposto necessario per giungere ad una comprensione della teologia pastorale capace di superare la stretta visione che di essa aveva forgiato la manualistica.

b) Gaudium et spes

Mentre la costituzione *Dei Verbum* offre importanti spunti per un rinnovamento della teologia in generale, la *Gaudium et spes*, come vedremo, traccia una direzione metodologica per l'attuazione di una riflessione teologica riguardo le questioni pratiche. Come riflettere teologicamente sul problema dell'ateismo moderno, la crisi della famiglia o l'influsso del progresso scientifico e tecnico nella società? Si trattava di capire come il cambiamento del mondo incidesse sulla realizzazione della missione della Chiesa, come la sua trasformazione rendesse necessario modificare l'azione pastorale, come le questioni pratiche influissero sulla pastorale. Come abbiamo visto, di fondo c'era la ricerca di una corretta impostazione del rapporto tra Chiesa e mondo contemporaneo.

Una prima risposta a questo interrogativo si ricava dallo stesso *iter* redazionale della *Gaudium et spes*, la "costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo". Inizialmente lo schema del documento avrebbe dovuto rispondere alla struttura classica di questo tipo di testi, che, abitualmente, sono divisi in due parti: decreti e canoni. Nei decreti si sarebbero definiti i principi dottrinali e si sarebbe esposta la dottrina della Chiesa sul mondo, sulla persona umana, sul peccato, sulla storia, sulla natura comunitaria degli uomini, sul lavoro, ecc. I canoni avrebbero rappresentato l'applicazione pratica dei principi teorici ai problemi pastorali del mondo contemporaneo: la disgregazione della famiglia, il controllo delle nascite, la guerra fredda, gli squilibri provocati dallo sviluppo economico, il problematico rapporto con il mondo dell'economia, la cultura sempre più lontana dalla visione cristiana, ecc. La prima parte sarebbe stata elaborata dagli stessi Padri conciliari, la seconda (*adnexa*) sarebbe stata affidata a una commissione di Periti. Cosa successe? Per indicare i

principi che devono guidare l'agire pastorale occorreva far riferimento a problemi pastorali concreti, a questioni pratiche originate da situazioni particolari: dovevano far riferimento, in altre parole, ad esperienze reali. Dovendo definire la natura comunitaria dell'uomo, ad esempio, non si poteva non parlare dell'individualismo proprio della cultura contemporanea. D'altra parte, gli *adnexa*, dedicati all'analisi di problemi pastorali concreti, per essere comprensibili dovevano costantemente far riferimento a quanto enunciato nella prima parte[31]. Tutto ciò suscitò interminabili polemiche, anche perché, di fatto, gli *adnexa* attirarono l'attenzione dell'opinione pubblica assai più che la prima parte del testo. Il documento fu, infine, pubblicato suddiviso in due parti e preceduto da un'importante *Nota previa* in cui si illustrava il carattere unitario del documento:

«La costituzione pastorale "la Chiesa nel mondo contemporaneo" consta di due parti ma è un tutto unitario […]. Pertanto, né alla prima parte manca l'intenzione pastorale né alla seconda l'intenzione dottrinale»[32].

Si tratta di una precisazione che va oltre il documento e che fa luce sul nostro tema: come la prima e la seconda parte della *Gaudium et spes*, così anche la dottrina e la pastorale, nella vita della Chiesa, costituiscono un'unità non del tutto divisibile. Ciò vuol dire che il rapporto tra Chiesa e mondo non è unidirezionale. Cioè, la pastorale non è solo l'applicazione di una dottrina ad un contesto socio-storico dato, ma "simultaneamente" il contesto è per la Chiesa luogo di ri-lettura di sé stessa, da dove emergono nuove risposte e nuove vie per l'attuazione della sua missione[33]. La *Nota previa*, in conclusione, ratificando l'unità esistente fra dottrina e pastorale, fornisce una indicazione metodologica irrinunciabile: la determinazione della pastorale, la comprensione di come la Chiesa debba realizzare la sua missione nel mondo, richiedono uno studio che metta in reciproca relazione il dato dottrinale e il dato pratico contestuale.

1.6 Il Manuale di K. Rahner

L'impostazione di Arnold e le prospettive aperte dai documenti conciliari indicavano la direzione giusta. Ciò non vuol dire che essa fosse immediatamente colta nella sua totalità, ma i fermenti per una teologia pastorale più avveduta erano stati gettati e, a poco a poco, cominciò a

[31] La polemica sul valore del Concilio, l'errata convinzione che, in quanto concilio pastorale, il Vaticano II non avrebbe emanato documenti di carattere vincolante, è fuorviante: tutto l'insegnamento della Chiesa è vincolante, sia che venga esposto in documenti di carattere pastorale, sia che venga divulgato attraverso testi dottrinali. Cfr. J. GROHE, *Il Concilio Vaticano II nell'insieme dei concili ecumenici*, «Annales theologici» 27/2013, 94-96.

[32] GS, *Nota previa*. Sull'uso del termine "dottrinale" in questo contesto, cfr. S. Lanza.

[33] «Nella costituzione l'aspetto dottrinale non è elaborato in astratto, ma sempre a partire da una concreta situazione. Così come le norme operative non appaiono come deduzione dal patrimonio dottrinale predeterminato, ma come l'altro correlato versante di un discorso teologico svolto in tutte le sue parti e orientato a illuminare e affrontare le diverse questioni, anche nella loro concretezza», P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 64.

vedersi un cambio di rotta. Nel 1964 fu avviata sotto la direzione di K. Rahner la pubblicazione di un'opera monumentale, lo *Handbuch der Pastoraltheologie*[34], cui presero parte diversi autori, tra i quali lo stesso Arnold. Essa, paradossalmente, tornava al fondamento ecclesiologico della teologia pastorale, che veniva intesa ancora come autorealizzazione della Chiesa nel presente. La teologia pastorale sarebbe una sorta di "ecclesiologia esistenziale", collegata alla "ecclesiologia essenziale" o dogmatica.

Con questo impianto entravano a far parte della teologia pastorale molte tematiche nuove, cioè tutto ciò che riguarda la realizzazione della missione della Chiesa nella storia: non solo le funzioni tipiche del pastore, ma anche la situazione socio-culturale che condiziona tutta la missione (necessità di analizzare la situazione per comprendere come la Chiesa debba costruirsi)[35]. Lo studio del contesto storico e sociale richiedeva, inoltre, l'apporto delle scienze umane (sociologia, psicologia, pedagogia, ecc.) e quindi risultava doveroso instaurare un dialogo con esse.

In molti però segnalarono subito che il Manuale non risolveva adeguatamente il problema metodologico: per quanto l'opera accogliesse opportunamente la prospettiva storica, non risultava chiaro come farlo. Nel complesso i rischi erano due. Da una parte, tutto poteva ridursi ad una verniciatura esterna, dove la teologia pastorale restava sostanzialmente dipendente dall'ecclesiologia (deduttivismo), con alcuni riferimenti esterni alla sociologia, psicologia, ecc. Dall'altra, invece, una teologia pastorale succube delle scienze umane, incapace di mantenere la propria identità teologica sotto la pressione delle "autorevolissime" scienze profane. Purtroppo, questi due rischi si sono verificati e hanno provocato molti problemi nella pastorale degli ultimi cinquant'anni.

Prendiamo in considerazione il secondo dei rischi. Gli autori auspicavano una teologia pratica e rigorosa, capace di capire in profondità le problematiche che il nuovo contesto socio-culturale poneva alla Chiesa, e, quindi, capace di aiutare i responsabili della pastorale a prendere delle decisioni giuste per risolvere i problemi pastorali. Si trattava di qualcosa, in un certo senso, di nuovo nella storia della Chiesa e quindi, per capire come guidare l'azione ecclesiale, si prese come punto di riferimento l'esperienza decennale dell'Azione Cattolica, maturata in alcuni paesi centroeuropei. In quel contesto si era sviluppata una forma di riflessione pensata per sostenere i gruppi di cattolici militanti che cercavano di individuare azioni efficaci per cristianizzare un mondo sempre più lontano dal cristianesimo. Era una riflessione abbastanza semplice, delineata secondo il metodo "vedere -

[34] Cfr. X. ARNOLD, K. RAHNER, V. SCHURR, L.M. WEBER, F. KLOSTERMANN (a cura di), *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, 5 vol., Herder, Friburgo-Basilea-Vienna 1964-1972.

[35] La prospettiva storica della Teologia pastorale, intuita e tematizzata nell'opera di A. Graf, è stata assunta e sviluppata in Italia fondamentalmente da B. Seveso (*Edificare la chiesa*, 1982), M. Midali (*Teologia pratica, vol. 1*) e S. Lanza (*Introduzione alla Teologia pastorale*, 1989).

giudicare - agire" con il quale venivano elaborati i piani dell'azione pastorale. Tutto molto pratico ed efficiente, molto adatto, infatti, all'agire di questi gruppi operativi. L'azione veniva considerata soprattutto nella sua determinazione contestuale, in modo che fosse, innanzitutto, un'azione efficace, perché adatta ad un determinato contesto culturale.

Tuttavia, questo impianto risulta insufficiente dal punto di vista teologico. Uno dei principali problemi è costituito dalla la prima fase del processo, cioè, il "vedere", che è il momento dello studio della situazione socio-storica. Questa fase viene affidata alle scienze umane, che acquistano così una presenza determinante nel processo. Anzi, in un certo senso queste scienze, con la loro aura di scientificità, determinano tutto l'andamento del processo, in modo che, arrivato il momento di "giudicare" – un giudizio realizzato in teoria con criteri teologici– in realtà tutto ha già preso un indirizzo. Poi, alla terza fase, "attuare", di fatto non viene dato un particolare impegno teologico: i criteri di determinazione dei mezzi di azione sono prevalentemente pragmatici (cioè, come mettere in pratica le decisioni prese). In sostanza, si voleva proporre a quei gruppi un "processo di presa di decisioni" dove quello che prevale è l'adeguamento alla situazione e la praticabilità delle decisioni (il cosiddetto *piano pastorale*), restando però seriamente compromesso il carattere teologico dell'impianto. Il risultato è una riflessione troppo controllata dall'uomo: una riflessione pastorale che si muove secondo la logica ipotetico-deduttiva tipica delle scienze umane[36].

A cinquant'anni dall'apparizione dell'*Handbuch,* bisogna riconoscere l'enorme influsso che quest'opera ha avuto sulla pastorale. La teologia pastorale ha acquistato finalmente l'impostazione pratica che le spetta, riuscendo a mettere in atto una riflessione veramente rigorosa, radicata in una precisa situazione socio-storica, capace di offrire risposte pratiche che non siano una semplice deduzione dal dato dottrinale. Queste riflessioni pastorali vengono inserite in progetti e piani pastorali che, partendo dallo studio della situazione, assicurano l'accompagnamento del processo della presa di decisioni dei diversi organismi e consigli pastorali.

Tuttavia, a nostro avviso, l'*Handbuch* ha prodotto una teologia pastorale più tecnica che teologica, e, in buona misura, ha determinato una pastorale troppo frammentata[37]. L'eccessiva attenzione al processo di presa di decisioni ha provocato una proliferazione esasperante di organismi, consigli e riunioni per risolvere i problemi pastorali. Il rischio è che si propongano soluzioni prese "a tavolino" staccate dalla vita reale, che non possiedono la visione d'insieme. Una pastorale troppo orientata a trovare soluzioni razionali facilmente diventa fredda e forse perde di vista che la carità,

[36] «Viene formulata una proposta iniziale su come debbano essere le cose, per poi attuare quelle azioni che possano "inventare" ciò che veramente ci manca e coprire le necessità evidenziate», J.J. PEREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, 49.
[37] *Ibidem*, 57-60.

che è il cuore della pastorale, ha una bussola molto più efficace che la razionalità tecnica[38]. La mediazione del progetto può aiutare alla razionalizzazione della pastorale, ma è ovvio che i veri problemi della pastorale non si risolvono con "soluzioni", anzi la soluzione è sempre la conversione del cuore all'amore. Se la pastorale viene vista come "invenzione di soluzioni per risolvere i problemi", la priorità della pastorale diventa la situazione di emergenza (la crisi della famiglia, la mancanza di vocazioni) e si perde la capacità di una pastorale di ampio respiro (formazione all'amore nella fanciullezza di coloro che un giorno si sposeranno o diventeranno sacerdoti). Viene da chiedersi, infine, quale posto avrebbero la Provvidenza e la libertà di Dio in questo stile pastorale. C'è il rischio, infatti, che il progetto pastorale diventi una gabbia troppo stretta ai carismi che animano la Chiesa e alla libertà sempre sorprendente dello Spirito che «soffia dove vuole» (Gv 3,8).

Per concludere, dal punto di vista epistemologico risulta problematica una teologia pastorale dipendente dall'ecclesiologia, che, simultaneamente, vuole essere molto attenta allo studio del contesto storico. È vero che la Chiesa cammina nella storia e quindi in qualche modo dovrà conoscere il contesto storico in cui si trova. Ma con ciò nulla si dice di come il dato storico debba entrare in dialogo con il dato di fede. La questione metodologica resta risolta solo a metà, con i conseguenti rischi che abbiamo segnalato. Come indicava Arnold e come vedremo più avanti, la questione metodologica trova invece un'adeguata definizione quando si comprende che la necessità di collocare la pastorale nella storia deriva dall'incarnazione: Dio è entrato nella storia e agisce nella storia.

1.7 Il dibattito attuale

Concludiamo questa breve ricostruzione con un rapido cenno all'attuale dibattito sulla teologia pastorale, caratterizzato da una forte valorizzazione della prassi e dalla dichiarata volontà di affrancare la teologia pastorale dalle altre discipline teologiche.

Cominciamo con un accenno alla questione dell'interdisciplinarietà. Numerosi sono stati i tentativi di stabilire un dialogo fra teologia pastorale e scienze umane. Da più di un secolo nel campo delle scienze umane si registra un profondo cambiamento con l'applicazione del metodo scientifico ai fenomeni umani: alla società (sociologia) e ai fenomeni psichici (psicoanalisi o psicologia). La scoperta della possibilità di conoscere e controllare le dinamiche psicosociali ha gettato le basi di una vera e propria rivoluzione culturale che arriva ad escludere la filosofia e la teologia dal processo di

[38] Cfr. *ibidem*, 50-54. Uno dei problemi di questo stile pastorale è l'insufficiente considerazione della dinamica specifica dell'atto umano in generale, e dell'azione cristiana in particolare. Si dimentica che *l'atto umano ha carattere intenzionale*, in quanto atto informato da una finalità che qualifica l'agire. Nel caso dell'azione pastorale, non si prende in seria considerazione la carità come anima della pastorale, come motore intenzionale che spinge tutta l'azione ecclesiale. Sul tema dell'intenzionalità dell'atto umano cfr. M. RONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, 85-95.

comprensione della realtà. Gli evidenti effetti negativi prodotti da questa evoluzione – un vero e proprio capovolgimento antropologico spesso incompatibile con la visione cristiana dell'uomo – non possono farci ignorare la naturale connessione di queste scienze con la teologia pastorale in quanto scienza che indaga i meccanismi dell'agire di un soggetto sociale (la Chiesa). La teologia pastorale, naturalmente, non può considerarsi una sorta di sociologia religiosa, ma la sociologia, in quanto scienza in grado di comprendere le azioni umane, diventa subito interlocutrice della teologia pastorale. Anche la psicologia offre alla teologia pastorale spunti interessanti, utili alla comprensione dell'agire ecclesiale. L'impatto di queste scienze sulla società contribuisce dunque a un ulteriore ampliamento della prospettiva della teologia pastorale, chiamata ad avviare con esse un dialogo interdisciplinare. Ha così inizio un lungo cammino di discernimento volto a comprendere come si possa impostare tale dialogo tenendo conto della natura teologica della teologia pastorale e della sua impossibilità di armonizzarsi con prospettive incompatibili con la visione cristiana dell'uomo e della società.

Comunque, in questi decenni il vero nodo del dibattito è stata la questione della prassi. C'è una certa unanimità sulla necessità di centrare lo studio sull'agire della Chiesa, dando quindi alla disciplina un carattere decisamente pratico, superando ogni forma di deduttivismo o dipendenza dalla dogmatica, in particolare superando la centratura ecclesiologica rahneriana. Si considera che il nodo cruciale della questione epistemologica è la definizione del rapporto che intercorre fra teoria e prassi, tra dottrina e pastorale. Purtroppo, la maggior parte delle soluzioni proposte si sono dimostrate acerbe, soprattutto perché mettono a repentaglio il carattere teologico della disciplina. Vediamo brevemente due di esse.

Un gruppo di autori (tra i quali Dahm e Bastian) ha prospettato la necessità di avviare una "svolta empirica" e di dare alla teologia pastorale un carattere simile, appunto, a quello delle scienze empiriche: si garantirebbero, in tal modo il controllo della prassi e una progettazione pastorale scientificamente mirata. Nonostante la validità delle loro intuizioni di partenza, il risultato finale è tuttavia criticabile, sia perché la visione della Chiesa da cui esse muovono comporta un inaccettabile riduzionismo empirista, sia perché verrebbe a mancare in tal modo il riferimento normativo della fede.

Altre soluzioni si sono agganciate alle teorie filosofiche contemporanee che promuovono la rivalutazione della prassi. Per l'ideologia marxista, ad esempio, la prassi è il vero motore della storia e la teoria non è che la presa di coscienza della prassi in atto. Questa corrente ideologica si è inserita nel dibattito sulla teologia pastorale soprattutto attraverso la "teoria critica" della Scuola di Francoforte. In questo clima ha assunto notevole importanza una forma di teologia pastorale volta ad

analizzare criticamente la situazione sociale per smascherare gli interessi nascosti e promuovere una prassi di emancipazione e liberazione. Pur senza giudicare la validità o entrare nel merito di tale posizione, dobbiamo, tuttavia, osservare che tale prospettiva attribuisce alla teologia pastorale un compito talmente vasto da impedirle quasi di mantenere la sua fisionomia teologica ed ecclesiale, trasformandola, piuttosto, in una sorta di sociologia religiosa, in un'"analisi della prassi mediata religiosamente nella società" (R. Otto).

Questa situazione confusa ha portato alcuni studiosi a prospettare, per la vita pastorale, soluzioni di segno opposto che hanno dato origine a una ripresa della "deriva *kerygmatica*". Ignorando l'importanza della prassi nella trasmissione della fede, essi propongono di quest'ultima una presentazione soltanto catechetica ed elaborano una pastorale incentrata esclusivamente sulla proclamazione della parola e della dottrina contenuta nel simbolo. Perché questa restrizione della pastorale è insufficiente? Dal punto di vista dell'annuncio, diremo che esso non è mai solo parola (Barth), ma parola incarnata in un contesto (destinatario e forme culturali); e allo stesso modo, dal punto di vista della fede, diremo che essa non è soltanto l'accettazione intellettuale di una formula teorica, ma è anche azioni e vita. E tali azioni costruiscono la fede del singolo e non soltanto il suo esito pratico. La trasmissione della fede avviene, dunque, tramite parole e azioni, *gestis verbisque*: entrambi i momenti sono necessari[39].

È dunque errata la posizione di quanti pretendono di ridurre l'azione pastorale all'insegnamento catechetico e alla proclamazione della parola ispirata, disinteressandosi della prassi e della vita reale. In realtà, «l'annuncio non è mera ripetizione, ma attestazione viva, personale, comunitaria, storica»: «non esiste un annuncio separato dall'atto dell'annunciare e dalle concrete circostanze in cui esso avviene»[40]. Ogni forma di trasmissione della fede comporta una determinata situazione pratica che la riempia di significato. È necessario, al contrario, prospettare una pastorale che sappia muoversi a "tutto campo" in tutti quegli ambiti pratici che conformano l'esistenza umana: la famiglia, la scuola, la cultura, il tempo libero, il mondo del lavoro, la politica, l'economia, gli affetti, i mass media, la moda, ecc. Quando sono impregnati di vita cristiana, tali ambiti diventano vie per trasmettere, consolidare e costruire la vita di fede degli individui e della società: una pastorale

[39] Un esempio particolarmente interessate, proprio perché legato al simbolo della fede, ci è offerto da Benedetto XVI. Nel documento di indizione dell'Anno della fede il Papa prospettava la necessità di "intensificare la *riflessione* sulla fede", ma aggiungeva che il vero "culmine" di tale Anno sarebbe stato la *confessione* della fede, ossia la sua proclamazione pubblica (nelle cattedrali, nelle case, nelle celebrazioni liturgiche, attraverso la testimonianza) (cfr. BENEDETTO XVI, Motu proprio *Porta fidei*, 8-9). Questi due momenti – riflessione e confessione – racchiudono in sé la dinamica della fede: la *traditio* (trasmissione o consegna nella catechesi) e la *reditio* (riconsegna di essa attraverso la proclamazione pubblica). La trasmissione della fede, in altre parole, richiede la spiegazione, ma questa non sortirà alcun effetto se non sarà accompagnata dalla prassi, da azioni e gesti che esprimono la fede e inducono ad abbracciarla.

[40] S. LANZA, *Convertire Giona*, Ocd, Roma 2005, 162.

che non miri alla loro evangelizzazione è sterile, non soltanto perché manca di ambizione, ma anche perché la fede si comprende e acquista credibilità soltanto quando assume simultaneamente forma teorica e pratica, abbracciando la catechesi e, allo stesso tempo, tutte le situazioni in cui l'individuo coglie il senso della sua vita. Si spalancano, così, gli orizzonti di una pastorale che, non più rinchiusa fra le mura della parrocchia, raggiunge gli immensi spazi della vita degli uomini. Queste ambiziose prospettive richiedono una riflessione teologica ancorata alla prassi e capace di prospettare vie concrete per l'evangelizzazione. La breve indagine svolta ci ha offerto un buon numero di spunti per delineare una "teologia pratica". Cercheremo dunque di sistematizzare queste idee definendo i tratti che identificano la nostra disciplina.

2. Identità e metodo della teologia pastorale

È opportuno ribadire che la configurazione accademica dell'insegnamento della pastorale obbedisce ad un'esigenza della stessa fede, che richiede di essere pensata (*fides quaerens intellectum*) anche come realtà pratica (pastorale), e necessita quindi di una riflessione simultaneamente teologica, scientifica e pratica. Ma per giungere a questa conclusione c'è voluto molto tempo e i fattori che, progressivamente, hanno conferito alla teologia pastorale la sua attuale configurazione sono stati assai diversi, come abbiamo appena visto. In ogni caso, un filo rosso collega tra loro tali fattori: la già ricordata divaricazione fra cristianesimo e società, che ha portato a cercare vie concrete per il ricongiungimento tra la vita e una fede che è chiamata a diventare realtà pratica.

A nostro parere, una teologia pastorale simultaneamente teologica e pratica, non ha trovato ancora consenso e accettazione nella comunità accademica. Questo non è un bene né per la teologia in generale (una teologia senza collegamento con la prassi diventa astratta), né per la vita di fede dei cristiani, poiché la mancanza di riflessione e di rinnovamento della prassi di fede rischia di impoverire la fede delle persone e delle comunità cristiane. Come conseguenza, si continua ad abusare del buon senso, dell'esperienza, dell'intuito di figure geniali oppure di forme di teologia pastorale poco teologiche o poco pratiche.

In questa sezione vogliamo presentare i pilastri di una teologia pastorale salda. La breve sintesi storica esposta prima ci ha introdotto nella problematica e ci ha indicato alcune delle questioni in gioco: la necessità di capire bene in che modo si debbano mettere in dialogo dottrina e pastorale (rapporto fra teoria e prassi), l'importanza di trovare il fondamento teologico della pastorale in modo che la teologia pastorale dia spazio alla prassi (principio di incarnazione) e quindi l'articolazione di un metodo teologico-pastorale che risponda alle esigenze determinate dalle due questioni precedenti. Prenderemo ora in esame tali queste questioni.

2.1 Il rapporto teoria-prassi

Le annotazioni indicate nelle sezioni precedenti hanno rivelato l'esistenza di una problematica costante nella pastorale della Chiesa: nei momenti storici in cui si incrina il rapporto che intercorre tra cristianesimo e società (Chiesa e mondo), per la pastorale diventa problematico indicare il cammino da percorrere. Allora sorgono le domande: è sufficiente assicurare la buona teoria? O invece la dottrina deve adeguarsi alla nuova situazione creatasi (aggiornamento)? In realtà la questione del rapporto fra dottrina e pastorale poggia su una problematica più fondamentale a livello filosofico, ossia il rapporto che intercorre fra teoria e prassi. Come dobbiamo pensare il rapporto tra queste due grandezze per far sì che la prassi si lasci guidare dalla teoria, e la teoria risulti quindi efficace

nell'azione? Come dobbiamo comportarci di fronte a prassi pastorali che, pur "funzionando" si rivelano ambigue? Come comprenderle a fondo? Come interpretarle alla luce di una teoria che consenta di correggerle? Potrebbe sembrare un tema astratto, ma, come vedremo, la comprensione del rapporto teoria-prassi ha una forte valenza pratica.

Prima di spiegare in cosa consista esattamente tale rapporto, prenderemo in esame alcune proposte a nostro avviso inadeguate. Ci soffermeremo, in particolare, sui due metodi più frequentemente adottati (per quanto, spesso, inconsapevolmente) per risolvere i problemi pastorali: la via deduttiva e la via induttiva. Tale analisi ci consentirà di comprendere meglio la presente sintesi, volta a superare i limiti dei due opposti orientamenti.

a) Via deduttiva

La via deduttiva considera la prassi dipendente dalla teoria: T → P. Chi adotta questo metodo, in altre parole, ritiene che ogni prassi obbedisca a una teoria e che sia dunque agevolmente modificabile attraverso di essa. I principi teorici sono desunti abitualmente dalla teologia dogmatica o dagli insegnamenti del magistero, e dal loro studio vengono ricavati gli elementi necessari per guidare e rinnovare la prassi: ciò che si chiede all'agente pastorale è quindi di conoscerli bene e di metterli poi in pratica. Come si è visto, questa, di fatto, è la soluzione più comunemente adottata nella vita e nei documenti pastorali. Si tratta di una via errata? No, non errata, ma insufficiente. La teoria può dirci se una prassi è valida o meno dal punto di vista dottrinale, ma non ci dice se è la prassi più adeguata in una determinata circostanza. Ci dirà, ad esempio, se l'*Ordo* della Messa emanato con la riforma liturgica è un testo conforme all'ortodossia cattolica, ma poco o nulla ci potrà dire riguardo all'opportunità dei cambiamenti da esso introdotti.

La teologia speculativa, da sola, non può guidare la prassi, perché – se non sporadicamente e in misura limitata – non vi è passaggio diretto dalla teoria pura alla prassi. Al momento dell'attuazione di un determinato progetto, infatti, la teoria rivela le sue carenze perché non tiene sufficientemente conto dei numerosi fattori (ostacoli oppure opportunità) che caratterizzano una determinata situazione. È ingenuo credere che la realtà sia una *tabula rasa* che possiamo manipolare a nostro piacimento: la realtà è fatta di contingenze diverse che non possiamo ignorare se vogliamo intervenire su di essa e configurarla. Se non tenesse conto dei molteplici elementi che caratterizzano una determinata situazione (i diversi tipi di linguaggio, il ruolo dell'affettività, la pluralità di destinatari), un'eventuale riforma liturgica, ad esempio, non porterebbe probabilmente i risultati attesi. La teoria potrà al più offrirci direttive, linee guida e orientamenti generali, ma per ottenere miglioramenti tangibili occorre qualcosa in più: occorre tener conto della realtà concreta.

Bisogna avvertire che spesso l'impostazione deduttiva di molta produzione pastorale si nasconde dietro a riferimenti meramente nominali, a statistiche e a dati sociologici. Non si vorrebbe sembrare sostenitori della via deduttiva perché non sempre è benvista, ma, di fatto, si rimane tali. In questi casi, per mancanza di metodo, i riferimenti ai dati empirici non interagiscono realmente con la teoria: nella migliore delle ipotesi riescono a imporle un "adattamento", ma i risultati sono abitualmente deludenti, se non addirittura problematici, perché si tratta di una forzatura, di una teoria, cioè, pensata per una determinata situazione, ma applicata a una realtà diversa. Siamo di fronte a un modo di gestire i problemi pastorali assolutamente inadeguato, perché basato sull'illusione di poter migliorare una situazione problematica attraverso "una buona teoria".

Nonostante sia assai diffusa la convinzione che, nella pastorale, lo schema deduttivista debba essere superato, dobbiamo constatare, non senza una certa meraviglia, che sembrano sussistere delle remore riguardo al suo abbandono. A nostro avviso, nell'attaccamento al modello deduttivo si nasconde un problema di fondo (per lo più inconscio), cioè la difficoltà, da parte della teologia, a superare la prospettiva positivista. Il positivismo vede la conoscenza della realtà come una sorta di fotografia "neutrale" che si plasma nel nostro pensiero. Un tale ritratto, tuttavia, non può esistere perché ogni sguardo è determinato da "punti di vista", ossia da pre-comprensioni che condizionano la conoscenza. Questa prospettiva ermeneutica, che prende le distanze dal positivismo, non genera relativismo ma riconosce che ogni sapere è determinato da un contesto e da pre-comprensioni, e, per quanto riguarda più direttamente il nostro tema, ci mette in guardia contro l'ingenuità di credere che possano esistere teorie (teologiche o pastorali) assolutamente pure, astratte e universalmente valide: non c'è una parrocchia ideale, né un modello eterno di iniziazione cristiana; non esiste un'unica forma di missione, né una forma universale di predicazione. Ogni modello teorico è determinato da condizionamenti storici che agiscono sotto forma di pre-comprensioni nel soggetto che teorizza[41].

Appare, dunque, evidente che il rapporto teoria-prassi non può essere ridotto a una semplice dipendenza della seconda dalla prima, perché alcuni elementi della teoria – le pre-comprensioni, appunto – derivano di fatto dalla prassi. È, quindi, necessario sottoporre a un'attenta analisi critica quelle pre-comprensioni che spesso rendono la prassi inadeguata: un modello di parrocchia valido in passato, ad esempio, potrebbe non essere tale nel presente. Vi sono, inoltre, pre-comprensioni di natura marcatamente ideologica (interessi politici, difesa di uno *status quo*), o che rispondono a un modello di Chiesa ormai superato (*societas perfecta*). La via deduttiva è, quindi, insufficiente perché, non comprendendo che la teoria contiene anche elementi che derivano dalla prassi, non è in grado di smascherare eventuali elementi ideologici in essa nascosti, o possibili condizionamenti storici ormai

[41] Cfr. S. LANZA, *Teologia pastorale: luoghi comuni – questioni aperte*, «Annali di studi religiosi» 9 (2008) 173-211.

superati. Tale modello si traduce, quindi, in una forma di ragionamento "dogmatico" (ci sia consentito un uso peggiorativo del termine), un attaccamento al «si è fatto sempre così»[42].

In sintesi: *indeducibilità della prassi dalla teoria*. La prima è sempre "eccedente" rispetto alla seconda, che non solo non abbraccia mai tutta la prassi, ma presenta anche formulazioni che non hanno in realtà alcun riscontro pratico[43].

b) Via induttiva

La via induttiva segue, rispetto al metodo deduttivo, il percorso inverso: per essa ogni teoria deriva da una prassi, ossia dall'induzione fatta a partire dall'osservazione: T ← P. La tesi che afferma che le foglie degli alberi cadono in autunno è stata raggiunta grazie all'osservazione di tale fenomeno. Analogamente, in ambito pastorale molti affermano che la teoria è inutile, e che ciò che conta è una buona pratica ("la pratica vale più della grammatica!", recita un vecchio proverbio): una prassi che sembra dare buoni risultati assurge, così, a verità assoluta.

A questo modo di ragionare, oggi assai diffuso, manca, però, una salutare capacità critica, e tale carenza porta a una deformazione della visione della realtà, che impedisce di comprendere o di accettare che una prassi apparentemente "indiscutibile" forse non è realmente valida (o non lo è più) e va quindi riformata. Questa percezione distorta delle cose fa leva inconsapevolmente sul "buon senso", o si trincera dietro documenti ufficiali del magistero (letti soltanto parzialmente o superficialmente), o, ancora, cerca di dimostrare la validità delle sue posizioni richiamandosi ad usi e abitudini consolidati. Se, tuttavia, il modello della parrocchia tridentina si è imposto per cinque secoli, non significa che esso, oggi, non sia da rivedere. Spesso, in altre parole, si considerano verità assolute alcune prassi pastorali che in realtà sono figlie del loro tempo.

Questa concezione fa sì che la pastorale, pur adeguandosi alla realtà che ha di fronte, mantenga, tuttavia, un atteggiamento passivo: se, ad esempio, la maggior parte della gente continua ad accostarsi ai sacramenti, si conclude, non senza una certa superficialità, che la fede è ancora viva, ma non ci si chiede se alla base di tale comportamento vi sia realmente una vita di fede, o se vi siano, invece, altre motivazioni.

Nel clima postconciliare il metodo induttivo si è diffuso notevolmente. Venuta a mancare l'omogeneità cristiana della società, ci si rese conto dell'insufficienza del criterio deduttivo e si

[42] EG 33.

[43] La deduzione non è un metodo valido perché è un qualcosa di assolutamente astratto, è un'operazione concettuale. Nella realtà il passaggio dall'idea alla prassi è possibile soltanto perché l'idea ha in sé qualcosa della prassi: se così non fosse, sarebbe materialmente irrealizzabile. Come afferma san Tommaso, infatti, niente è nell'intelletto se prima non è stato nei sensi e non è passato attraverso l'esperienza (*nisi in intellectu nisi prius fuit in sensu*).

comprese che era sbagliato "arroccarsi" nella teoria (ossia, nel dogma o nella tradizione). Si verificò così una vera e propria "inversione di tendenza": non era più la teoria a determinare la prassi, ma era la prassi a indicare le azioni da intraprendere. La realtà "dice" qualcosa, fornisce dei dati, riscontrabili attraverso la prassi, ai quali doveva essere adeguata la teoria. Bisogna riconoscere che questo metodo rappresenta un indubbio progresso perché consente di accordare la giusta importanza alla prassi, la quale, lungi dall'essere una sorta di contenitore vuoto, possiede di fatto una consistenza propria. Negli anni successivi al Concilio, tuttavia, si ebbe una radicalizzazione inaccettabile dell'induttivismo, che giunse a pensare di poter trasformare la dottrina cristiana per "adeguarla ai tempi". Si attribuì dunque alla prassi sociale un valore assoluto. Ancora oggi questa prospettiva è assai diffusa. Così, ad esempio, poiché il 70% delle persone convive, secondo alcuni si dovrebbe modificare la dottrina del matrimonio per adattarla a questa nuova realtà ("lo esigono i tempi").

Tale modo di procedere non soltanto è inaccettabile teologicamente, ma rappresenta anche un'ingenuità dal punto di vista scientifico[44]. Né la prassi né l'agire umano sono una realtà assoluta, da prendere così com'è. La prassi deve essere vagliata dal pensiero critico e scientifico, anche in teologia: occorre individuare la teoria (spesso implicita) che sostiene una determinata prassi e stabilire la sua conformità con la rivelazione cristiana. Il fatto, ad esempio, che un tipo di catechesi, di parrocchia o di preparazione al sacerdozio si sia dimostrato valido, non significa che l'idea su cui esso poggia sia immutabile. E il fatto che la nostra cultura trovi difficoltà a comprendere il significato del celibato ecclesiastico, non vuol dire che lo si debba abolire per adeguarsi alla prassi. Quest'ultima non potrà mai avere lo stesso valore della teoria, e mai potrà assurgere a legge definitiva. La prassi obbedisce a un "apparato teorico" fatto di obiettivi, convinzioni ed esperienze, che deve essere oggetto di una riflessione critica che lo orienti e gli dia senso. Essa, in conclusione, non determina la teoria, ma ha bisogno di essa. Per dirla in termini tecnici, vi è *irriducibilità della teoria alla prassi.*

c) La via della reciprocità

Se la via deduttiva è insufficiente, la via induttiva è inconsistente. Entrambe, tuttavia, contengono qualcosa di vero: è indubbio che la teoria debba orientare la prassi, ma ciò non può avvenire per via deduttiva; e altrettanto indubbio è che la prassi insegni qualcosa alla teoria, ma essa, di per sé, non costituisce una teoria. Esiste, quindi, un rapporto di reciprocità tra il dato astratto su cui

[44] La critica più radicale nei confronti dell'induttivismo e della conseguente assolutizzazione della prassi, venne non dalla teologia, ma dall'epistemologia scientifica, e più esattamente da K. Popper che dimostrò che l'induzione, come metodo scientifico, non esiste: «non c'è induzione, perché le teorie universali non sono mai deducibili da asserzioni singolari, da descrizioni di fatti osservabili» (K. POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, XIV). L'aver visto sempre cigni bianchi ci farà prevedere di vederne sempre di bianchi, ma ciò non esclude l'esistenza di cigni neri.

lavora l'intelletto e il dato pratico che esso riceve come materia su cui lavorare: su questa reciprocità si fonda il corretto rapporto fra teoria e prassi: T ↔ P.

Nell'elaborazione di un metodo pastorale efficace la difficoltà principale risiede dunque nel saper pensare la teoria e la prassi in questo rapporto di reciprocità. Sovente, quando nella vita della Chiesa si riscontra qualche problema, si pensa di poterlo risolvere affidandosi a una buona teoria, o, viceversa, richiamandosi a esperienze positive pregresse. Occorre, invece, imparare ad analizzare le difficoltà alla luce della reciprocità che intercorre tra teoria e prassi, vale a dire, alla luce di un rapporto che ci piace definire di *reciprocità dialettica asimmetrica*[45].

- *Dialettica* perché la teoria orienta la prassi, ma la prassi, a sua volta, fornisce contenuti alla teoria: nessuna delle due annulla o esclude l'altra. «Teoria e prassi si possono distinguere concettualmente, ma non si danno mai, nel concreto, in forma autonoma, indipendente l'una dell'altra»[46].

- *Asimmetrica* perché il campo della teoria è più vasto di quello della prassi. Nella persona umana il fattore interpretativo e di comprensione è necessario all'azione, perché l'agire umano è sempre intenzionale. La teoria, "eccedente", dunque, rispetto alla prassi, ha il compito di interpretare la realtà, di darle nomi, di capirla e di fissarne gli obiettivi.

L*'asimmetria* indica altresì che, nell'agire teologico, la teoria, l'interpretazione, la pre-comprensione che devono prevalere sul dato pratico sono quelle che ricaviamo dalla rivelazione. In campo teologico, infatti, è il dato di fede a giudicare l'esperienza e non il contrario, per quanto il giudizio di fede debba sempre aprirsi ai contributi offerti dalla prassi. Questo è un presupposto ormai acquisito nella tradizione cristiana: non stupisce, quindi, che il paradigma deduttivo continui ad avere tanta fortuna. Poiché, del resto, nel cristianesimo la teoria ha una figura rivelativa e discendente, non possiamo che riconoscere la sua preminenza: non possiamo, infatti, né vogliamo cambiare la rivelazione perché la verità è quella che ci è stata consegnata in Gesù Cristo.

L'equivoco, dunque, nasce dall'errata interpretazione dell'"eccedenza" della teoria rispetto alla prassi come assoluta dipendenza (deduttiva) della seconda dalla prima. È proprio la rivelazione cristiana, in realtà, a presupporre la reciprocità (e non la dipendenza) tra teoria e prassi: essa, infatti,

[45] Cfr. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 162-166; Teologia pastorale, 456.

[46] P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 30. E conclude lo stesso autore: «Ogni concreta azione umana è la risultante di finalità, obiettivi, criteri, conoscenze e interpretazioni previe: consiste cioè nel dispiegamento *pratico* di un apparato *teorico*, grazie al quale l'azione stessa prende forma, e forma umana. Ma vale anche il reciproco: che ogni teoria si forma per ricomposizione razionale di più esperienze e di conoscenze mediate dal corpo e dalle azioni. Nessuna concettualizzazione è possibile in forma assolutamente pura, a prescindere dalla prassi che l'ha provocata, configurata e verificata».

non è soltanto una teoria, né una dottrina avulsa dalla prassi. Compiutasi attraverso *fatti e parole* intimamente connessi tra loro, e non per mezzo di un corpo dottrinale[47], la rivelazione, nel cristianesimo, è innanzitutto una Persona, è il Verbo fatto carne. Non è quindi un'idea, ma un fatto, un soggetto che parla, che agisce e che ha una storia. La rivelazione consiste non soltanto nel conoscere qualcosa o nel sapere di più su Dio, ma anche e soprattutto nell'apparire di una vita nuova. Questa dimensione pratica fa del cristianesimo qualcosa di più che una semplice dottrina: «il cristianesimo non era soltanto una "buona notizia", una comunicazione di contenuti fino a quel momento ignoti. Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo "informativo", ma "performativo". Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova»[48].

2.2 Il principio formale: l'incarnazione

Si tratta di studiare la rilevanza teologica dell'agire pastorale *in quanto prassi*: in che modo la teologia può orientare *la forma* che deve acquisire l'agire ecclesiale, missionario o apostolico? La risposta non è scontata, anzi, abbiamo visto come le risposte offerte nel passato risultavano insufficienti: la risposta che dice che la forma della pastorale la troviamo nella dottrina del Buon Pastore e nel mandato apostolico ai Dodici offre così pochi elementi che alla fine tutto si riduce ad un sapere esperienziale con degli adattamenti provenienti dalle scienze umane; come anche la risposta che si affida all'ecclesiologia (teologia pastorale come autoedificazione della Chiesa) si riduce ad un sapere dedotto dalla dogmatica sempre bisognoso degli adattamenti provenienti dal buon senso e dalle scienze umane. Ambedue sono risposte insufficienti, perché in esse la questione pratica entra nella riflessione solo in seconda battuta, mentre noi abbiamo appena mostrato che per studiare l'azione, teoria e prassi devono *dialogare in reciprocità*, tutte e due sin dal primo momento, in prima battuta. Ci era sembrata, invece, più consistente la proposta di Arnold, che prende le mosse dalla considerazione di *come avvenga la salvezza nel cristianesimo*. Cercheremo di percorrere questa via.

«Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati» (1 Tm. 2,4), e quindi *agisce* per salvare. La domanda è: come agisce Dio? Come salva gli uomini? Formulata in modo più accademico: qual è la struttura formale dell'agire salvifico di Dio? Quali sono gli elementi costanti ed essenziali che compongono quest'azione?

[47] Cfr. DV 2, e GS *Nota previa*.
[48] SS 2.

Proviamo a rispondere partendo da un esempio. Il capitolo 5 del vangelo di Marco ci racconta la guarigione (salvezza) dell'emorroissa. «Se riuscirò anche solo a toccare le sue vesti, sarò salvata» (v. 28). E infatti, dopo aver toccato il lembo del mantello di Gesù la donna viene guarita. Oltre alla divinità di Cristo da cui esce una forza che salva, colpisce che la guarigione miracolosa "debba avvenire" toccando il lembo del mantello, cioè, toccando l'Umanità di Cristo. Due elementi sono quindi presenti nell'azione salvifica di Cristo: l'elemento divino e quello umano.

Questo fatto è una costante nella storia della salvezza. Dio ci salva con la sua onnipotenza divina ma anche e simultaneamente attraverso elementi umani. Per salvare Noè, gli fa costruire un'arca; salva Israele dalla schiavitù facendolo diventare un popolo; Davide abbatte Golia usando la sua abilità con la fionda; Cristo moltiplica i pani e i pesci quando gli apostoli gli danno tutto quello che avevano; dona la vista al cieco formando un po' di fango con la sua saliva; ci salva in Croce con il sacrificio della sua Umanità. Questa costante si perpetua nella storia della Chiesa, innanzitutto nei sacramenti che sono elementi umani che portano alla salvezza divina, ma lo stesso avviene nella predicazione che è parola umana attraverso cui «ci sentiamo trafiggere il cuore» (At 2,37), e infine in tutte le azioni pastorali. La salvezza cristiana ha quindi struttura sacramentale, nel senso che la realtà umana diventa segno e strumento dell'operare di Dio. L'azione ecclesiale agisce a modo di prolungamento del lembo del mantello di Cristo lungo la storia: permette a tutti gli uomini di tutti i tempi di accedere alla salvezza divina attraverso la sua Umanità.

Con ciò abbiamo già indicato la struttura formale dell'agire salvifico, che è formato da un elemento divino e un elemento umano, inscindibili, come la natura divina e umana sono inscindibili (*inconfuse et indivise*: Concilio di Calcedonia) nel mistero di Cristo. La tentazione di pensare che l'elemento umano non sia determinante, e quindi prescindibile, incorrerebbe in una sorta di *monofisismo pastorale*. Ma si può anche incappare nel *nestorianesimo pastorale*, quando si vuole portare salvezza con i soli mezzi umani[49]. La rivelazione ci mostra invece che Dio ha voluto salvarci attraverso una «ammirabile condiscendenza»[50], che tiene conto della nostra umanità e passa attraverso di essa senza squarciarla.

Quello che Arnold chiama il principio divino-umano, noi lo chiamiamo legge o principio di incarnazione, per sottolineare che si tratta di una legge «ancorata cristologicamente»[51]. Secondo questa legge «Dio sempre salva l'uomo attraverso l'uomo, con mezzi – gesti e parole – umani»[52]. A

[49] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, 224.
[50] La salvezza si è in qualche modo adeguata alle leggi umane: «ammirabile condiscendenza», DV 13.
[51] F.X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*, Roma 1970, 8.
[52] P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 19.

noi non interessa parlare adesso dell'*evento* dell'incarnazione, tuttavia il retroterra teologico che rende possibile la nostra impostazione è certamente il mistero del Verbo incarnato: «come nella persona del Dio-uomo Gesù Cristo le due nature, la divina e l'umana si incontrano e operano insieme, così è necessario prendere sul serio nella realizzazione dell'opera di salvezza la parte di Dio e quella dell'uomo e il loro operare insieme»[53].

La pastorale è tutta qui: prendere sul serio la parte di Dio e quella dell'uomo. Una buona predica è quella che trasmette fedelmente la dottrina divina e che inoltre si sa calare nel contesto umano (adeguazione al destinatario, ecc.). E poiché il principio di incarnazione mostra la struttura dell'azione ecclesiale, ci indica, inoltre, le condizioni noetiche per la sua pensabilità. Come studiare la pastorale? come rinnovarla? come migliorare, ad esempio, una pastorale sacramentale che zoppica? Ci vorrà lo studio dei due elementi – divino e umano – che conformano l'azione ecclesiale, senza però distaccarli artificiosamente, poiché formano una unità (reciprocità dialettica fra teoria e prassi).

Trova in questo modo fondamento teologico la necessità di studiare il contesto storico, sociale e culturale in cui avviene la missione della Chiesa, vale a dire il *background* umano che fa sì che una certa azione sia significativa e adeguata in un certo momento. La pastorale entra in crisi non solo quando prescinde da Dio, ma anche quando si "disincarna", cioè quando esce dalla storia e perde contatto con la carne, con il mondo reale. Assumere l'umanità significa che «Dio è entrato nella storia»[54]. La pastorale è centrata in Cristo, ma avviene nella storia e *attraverso* la storia. Perciò le vie della Chiesa sono in modo parallelo Cristo e l'uomo situato storicamente[55]. Ciò comporta almeno due conseguenze per la teologia pastorale:

- La teologia pastorale è chiamata a "incarnare" o meglio, a "inculturare" l'agire ecclesiale in ogni epoca e nelle mille variegate situazioni della storia umana. Per farlo dovrà "interpretare la situazione": lo sguardo della pastorale si rivolge a Cristo che troviamo nel Vangelo, ma simultaneamente a Cristo che troviamo nelle pieghe della storia. Perciò l'azione pastorale esige l'interpretazione della realtà contestuale alla luce della fede, per scoprire in essa il volere di Cristo. In qualche modo il compito della pastorale è immedesimarsi con lo sguardo di Cristo e chiedersi cosa avrebbe fatto Lui ai nostri giorni.

[53] F.X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*, 8.
[54] RH 1.
[55] *Ibidem*, 13: «Gesù Cristo è la via principale della Chiesa»; *ibidem*, 14: «*l'uomo è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione». L'enciclica insiste: non l'uomo in teoria, ma l'uomo reale, storico e concreto.

- La teologia pastorale dovrà anche "progettare" la pastorale: l'incarnazione introduce la salvezza nella storia, come il lievito nella massa, e quindi dà alla salvezza un dinamismo escatologico in cui viene coinvolta la Chiesa nella lotta contro il peccato. Proprio per questo la missione esige la risposta responsabile dei cristiani, responsabilità di un operare che progetta e costruisce.

2.3 Natura e oggetto della teologia pastorale

Alla luce di quanto abbiamo visto, possiamo affermare che il principio d'incarnazione ci offre lo spunto per dire che la teologia pastorale è un sapere al tempo stesso *teorico-pratico* e *teologico*. Infatti, è capace di stabilire una metodologia basata nel rapporto di reciprocità fra il dato dottrinale e il dato contestuale. È, poi, un sapere propriamente *teologico*, perché il suo oggetto è Dio che salva attraverso l'agire della Chiesa. L'azione ecclesiale non si risolve esclusivamente nell'intramondano, ma è azione salvifica e, quindi, divina. La teologia pastorale è teologia in senso proprio non perché parli di Cristo o della Chiesa (come affermavano, da un lato, Rautenstrauch e, dall'altro, Schleiermacher e Graf, che ne ricollegavano il fondamento teologico rispettivamente alla cristologia e all'ecclesiologia), ma perché tratta dell'azione salvifica che si incarna nella storia.

L'*oggetto materiale* della teologia pastorale è l'azione ecclesiale, che ha come soggetto la Chiesa. La nostra disciplina si occupa delle azioni della comunità cristiana – ma anche di un solo prete o di un laico – volte al raggiungimento della salvezza. Ma in realtà, solo l'agire di Cristo porta salvezza. Egli è "l'unico mediatore fra Dio e gli uomini" (1 Tm. 2,5). Ogni altra mediazione ha una valenza sacramentale – fa presente Cristo che salva, ma non lo raddoppia. Possiamo dunque affermare che l'agire ecclesiale è agire di Cristo.

Per la teologia pastorale classica l'oggetto sarebbe l'agire del pastore (la *cura animarum*). Questa soluzione, pur essendo valida, scade in un sapere pragmatico, concentrato sulle prestazioni di un singolo individuo, il pastore. Il suo limite è che non giunge alle dinamiche socio-storiche in cui l'agire si trova. Concentrata sulla figura del pastore, la disciplina si riduce ad un *vademecum* di elementi dottrinali e di diritto canonico, insieme ad alcune questioni più pratiche provenienti dalle scienze profane (retorica, pedagogia, *management*, ecc.). Siamo quindi lontani dallo studio teologico dell'agire della Chiesa. Con lo studio dell'agire ecclesiale, che ha come soggetto la Chiesa, lo sguardo si focalizza sulle condizioni di attuazione della salvezza, che ricomprende tutta la dimensione pratica che abbiamo visto e tutto l'orizzonte delle realtà temporali in cui avviene la salvezza.

Altri autori contemporanei identificano l'oggetto della teologia pastorale con la descrizione del fatto religioso e della sua incidenza sulla società (Otto), ma questa impostazione, pur essendo

legittima, attenua, a nostro avviso, la natura specificamente teologica ed ecclesiale della teologia pastorale, e finisce col trasformarsi in sociologia della religione.

Il punto di vista, o *oggetto formale* della disciplina, è il *qui* e *ora* di una determinata azione pastorale. La teologia pastorale, in altre parole, si chiede non soltanto se un'azione sia dottrinalmente ortodossa, ma, anche e soprattutto, se sia l'azione più adeguata - *qui* e *ora* - perché si realizzi la salvezza. L'assunzione in teologia del dato antropo-storico non avviene per adattamento o perché la Chiesa voglia stare al passo con i tempi, ma perché Dio nella sua misericordia ha voluto realizzare la salvezza tenendo conto delle culture e delle situazioni in cui l'uomo si trova[56].

2.4 Il metodo del discernimento pastorale

Per concludere questo nostro percorso, presenteremo un metodo teologico-pastorale che, coerente con tutte le premesse fin qui esposte, sembra essere in grado di porre nel giusto rapporto di reciprocità il dato di fede e il dato antropologico, e di impostare l'azione ecclesiale sulla base del principio d'incarnazione. Tale metodo, che dovrebbe essere alla base di ogni riflessione sui problemi pastorali, deve orientare un'azione ecclesiale incisiva e attuabile, suggerire le giuste azioni da intraprendere - *qui* e *ora* - e indicare possibili vie di rinnovamento per passare da una situazione *data* a una situazione *desiderata*. Negli ultimi anni sono state avanzate diverse proposte metodologiche che tuttavia, a nostro avviso, non hanno saputo individuare i requisiti necessari a rendere un metodo realmente teologico-pratico. La proposta più equilibrata, a nostro avviso, è quella elaborata da Sergio Lanza[57]. Si tratta del *metodo del discernimento pastorale* o *evangelico*, le cui premesse epistemologiche sono quelle che abbiamo illustrato nelle pagine precedenti.

Nel linguaggio della tradizione cristiana il termine "discernimento" indica la necessità di interpretare gli eventi storici e le diverse situazioni umane alla luce della Parola rivelata. Nel nostro caso si tratta dunque di interpretare il dato antropologico alla luce del dato di fede. Ma come mettere in correlazione i due dati? Come evitare di cadere in una riflessione troppo empirica e poco teologica, o, viceversa, in uno schema in cui tutto è deciso in sede dogmatica senza tenere realmente conto del dato antropologico? Per evitare questi potenziali pericoli, è necessario, secondo Lanza, partire dalla distinzione fra *dimensioni* e *fasi* del metodo. Le prime, che rappresenterebbero una sorta di DNA del pensiero teologico-pastorale, costituirebbero la garanzia del suo essere propriamente teologico e realmente radicato nel contesto storico-sociale. Le fasi corrisponderebbero invece alle diverse tappe

[56] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, 19.

[57] Scomparso nel 2012, Lanza ha ricoperto per molti anni il ruolo di docente di Teologia pastorale presso la Pontificia Università Lateranense.

del percorso da compiere. Per comprendere il significato di questa tesi è necessario che le due componenti, *dimensioni* e *fasi*, siano sempre ben distinte:

Dimensioni:	kairologica
	criteriologica
	operativa
Fasi:	1ª analisi e valutazione
	2ª decisione e progettazione
	3ª attuazione e verifica

a) Le dimensioni del metodo

Le dimensioni indicano le condizioni necessarie perché vi sia teologia pastorale, perché, in altre parole, la riflessione sia veramente teologica e pratica. Quelle che il metodo *vedere – giudicare - agire* considerava le fasi del metodo sono in realtà le sue dimensioni: il vedere, il giudicare e l'agire non possono attuarsi separatamente, ma sono un'unità indivisibile e possono essere distinti soltanto a livello concettuale. Come si è visto, una concezione che ritiene di poter dare della realtà un'immagine assolutamente "neutra" e oggettiva, o che propone un metodo basato esclusivamente sul vedere e sul giudicare (nel quale l'agire è lasciato in balìa della "prudenza" o di interessi nascosti), può avere conseguenze deleterie. In ogni "segmento" della riflessione teologico-pastorale è necessario, infatti, che siano presenti contemporaneamente le tre dimensioni, così da salvaguardare un orientamento globale di fede, il radicamento contestuale e l'intento operativo di tutta la riflessione. Ma vediamo meglio in cosa consistono queste tre dimensioni.

Dimensione kairologica: il termine greco *kairos* indica non il tempo in senso cronologico (*kronos*), ma il momento giusto, l'occasione propizia, «il tempo favorevole» (2 Cor 6,2): è il momento in cui giunge la salvezza, ed è alla base di una concezione profondamente biblica del tempo. Per il pensiero greco il tempo è ciclico, si può soltanto subire; non vi è alcun disegno dietro di esso: è un fatto di fortuna o di sfortuna ed è quindi inutile cercare di "capirlo". Di segno opposto è la concezione biblica, per la quale il tempo è lineare e possiede una valenza escatologica, un "andare verso" qualcuno. La fede nella creazione e, più ancora, nell'incarnazione implica credere che «Dio è entrato nella storia»[58] e attraverso i fatti e gli eventi la guida verso la salvezza. Al cristiano è richiesto quindi di essere in un continuo *stato di attesa* e di cercare di comprendere i tempi, di scrutarli per scoprire

[58] RH 1.

in essi i segni dell'avvento di Dio: «sapete interpretare l'aspetto del cielo e non sapete distinguere i segni dei tempi?» (Mt 16,3).

La dimensione kairologica indica che l'agire della Chiesa dovrebbe partire sempre da questo "guardare" le cose che accadono per riconoscere in esse ciò che Dio sta facendo *qui* e *ora*. In questa logica il Concilio Vaticano II ha richiamato l'attenzione sul tema dei *segni dei tempi*: «Il popolo di Dio, mosso dalla fede con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede, infatti, tutto rischiara di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, orientando così lo spirito verso soluzioni pienamente umane»[59]. I segni dei tempi sono quei fenomeni che, per la loro diffusione generalizzata e per la loro frequenza, caratterizzano un'epoca, manifestando le necessità e le aspirazioni dell'umanità. Segni dei tempi sono, ad esempio, il desiderio di pace e il rifiuto della guerra tanto diffusi nel mondo contemporaneo, l'aspirazione al riconoscimento dei diritti fondamentali della persona, ecc. Nei segni dei tempi il cristiano vede una chiamata di Dio, un'opportunità, un compito e una sfida[60]: Dio, infatti, si fa presente attraverso di essi e chiede alla Chiesa e ai cristiani di scoprirli e di assecondarli, per guidare l'umanità verso la salvezza.

Per quanto sia auspicabile che si ricorra anche a competenze proprie delle scienze umane, l'osservazione della realtà storica è sempre uno *sguardo di fede* perché vede la storia come presenza/chiamata di Dio. Se mancherà, invece, questa lettura teologica della realtà si avrà soltanto un'azione politica, o pedagogica, oppure un intervento psico-sociale, ma non una vera azione ecclesiale. La lettura della situazione non è mai, quindi, uno sguardo neutrale (utopia positivista) perché il suo presupposto è una visione cristiana del mondo e dell'uomo, la quale, consapevole che anche il peccato è presente nella storia, rifugge l'ingenuità di vedere segni di Dio in ogni fenomeno sociale. Il discernimento evangelico è quindi un'interpretazione del contesto storico-sociale alla luce della fede[61].

Dimensione criteriologica: per leggere il contesto, per poterlo giudicare, per prendere delle decisioni e attuarle, la pastorale ha bisogno di criteri di riflessioni. I criteri non sono semplici ripetizioni del dato dottrinale, ma comportano una certa elaborazione critica e feconda della dottrina in una data situazione (reciprocità). Facciamo un esempio: lo studio del complesso fenomeno dei

[59] GS 11.
[60] PDV 10.
[61] P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 212: «L'approccio corretto alla realtà consiste in una lettura sapienziale dei segni dei tempi, secondo la prospettiva del discernimento cristiano».

movimenti ecclesiali non può limitarsi ad analizzare la loro rispondenza all'ecclesiologia e al Codice di Diritto Canonico, ma richiede, inoltre, che il dato dottrinale venga compreso in un contesto dato (ad esempio, la perdita del senso di appartenenza ecclesiale fra i cristiani). In tale modo il dato dottrinale e il dato contestuale prendono la forma di criterio e permettono di studiare la pertinenza del fenomeno, indicare possibili carenze, orientare la presa di decisione dei pastori, ecc.

Riprendiamo l'esempio dell'istituzione dei sette diaconi da parte della prima comunità cristiana. «In quei giorni, mentre aumentava il numero dei discepoli, sorse un malcontento fra gli ellenisti verso gli Ebrei, perché venivano trascurate le loro vedove nella distribuzione quotidiana» (At 6,1). Gli apostoli non si disinteressano della vicenda, vedendo in essa una semplice questione organizzativa, ma si interrogano sul significato di quanto accade, cercando di cogliervi la volontà di Dio; esaminano il problema che hanno di fronte, ma ripensano soprattutto all'insegnamento ricevuto da Gesù («andate in tutto il mondo, annunciate il Vangelo ad ogni creatura», «date da mangiare all'affamato»). E il risultato della loro riflessione non è un "pronunciamento puramente teorico", magisteriale; essi non si limitano a dichiarare che a tutte le vedove debba essere prestata la medesima assistenza, ma elaborano e indicano una via per risolvere il problema: «Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense. Cercate dunque, fratelli, tra di voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di saggezza, ai quali affideremo quest'incarico. Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola» (At 6,2-4). Dall'incontro tra il dato teorico e il dato pratico scaturisce dunque un *criterio*, una linea di condotta adeguata alla situazione, nella cui formulazione prevale naturalmente la volontà di Gesù di affidare il compito della predicazione agli apostoli (la reciprocità è asimmetrica), ma non è dimenticata l'urgente necessità di accudire i bisognosi (la situazione). Il dato di fede è quindi letto in funzione di una situazione e in vista di una soluzione, che, in questo caso, è data dall'esortazione a cercare altre persone qualificate che assolvano il compito di assistere le vedove.

È questa la dimensione criteriologica: i *criteri* orientano lo studio della situazione, indicano come comportarsi, cosa occorre privilegiare per agire *qui* e *ora*, per dare cioè attuazione pratica al dato di fede. Il *criterio* non equivale al *principio*: "bisogna sfamare chi ha fame e prestare assistenza alle vedove" è un principio, ma la modalità di attuazione di tale principio - *qui* e *ora* - è indicata dal criterio, che sancisce quindi la possibilità di declinare il principio, di metterlo in pratica. Il metodo teologico-pastorale si sviluppa attraverso elaborazioni criteriologiche in cui la situazione pratica è illuminata dal dato di fede: in tal modo esso può suggerire valide vie di attuazione.

Dimensione operativa: la teologia pastorale non si esaurisce in una mera riaffermazione del dogma velato, per così dire, da una sottile "patina pratica", né si riduce a un elenco delle cose che non

vanno. Quando ciò accade, infatti, la pastorale si arena e il suo discorso si traduce in un argomentare ripetitivo e sterile, incapace, poi, di innervare concretamente l'attuazione della missione e che difficilmente incide sulla realtà. La dimensione escatologica della fede, e quindi della pastorale, dà alla teologia pastorale una tensione operativa e progettuale. Dio ha affidato alla sua Chiesa la missione di attuare il suo Regno e, quindi, i cristiani non possono restare come spettatori passivi, ma colgono nelle vicende del mondo una chiamata e un compito divino[62]. L'atteggiamento di fede deve essere operoso e pronto ad assecondare il volere divino. La riflessione della teologia pratica ha sempre una dimensione operativa perché è chiamata a rispondere concretamente a una domanda, a indicare, cioè, "che cosa fare *qui* e *ora*".

È superfluo ricordare che tra una riflessione operativa e una riflessione puramente contemplativa o descrittiva vi è una notevole differenza, in quanto chi desidera realmente realizzare un cambiamento vede la situazione in modo diverso, in vista di una conversione. La dimensione operativa, insomma, determina lo sguardo e la stessa comprensione della realtà.

b) Le fasi del metodo

Adesso siamo in grado di rispondere a questa domanda: quali contributi ci offre la riflessione pastorale? Abbiamo visto che essa non ci offre semplici ricette da applicare alla pastorale, siano esse frutto dell'esperienza oppure siano una qualche forma di adattamento della dottrina alla situazione. Piuttosto, la teologia pastorale «elabora i suoi contributi in termini di produzione di modelli per quell'agire che ha come soggetto la comunità cristiana»[63], e tali modelli vengono escogitati da un pensiero che concentra in sé le tre dimensioni appena accennate. In tal senso diciamo che la teologia pastorale è scienza progettuale volta al cambiamento della prassi mediante l'elaborazione di un modello o progetto che veicola il passaggio a una prassi più adeguata, in un arco di tempo più o meno lungo e attraverso tappe ben definite che garantiscano l'opportunità del cambiamento.

Questa sua natura progettuale comporta la necessità di completare la prospettiva metodologica offrendo almeno un'indicazione di massima sull'elaborazione del progetto e la sua messa in pratica. Alcuni metodi pastorali non accordano sufficiente importanza alla definizione delle diverse fasi che scandiscono il passaggio a una prassi rinnovata, in quanto la considerano un dettaglio tecnico e poco attinente alla teologia. La loro, però, è una visione a dir poco ingenua che potrebbe pregiudicare

[62] «Il discernimento evangelico coglie nella situazione storica e nelle sue vicende e circostanze non un semplice "dato" da registrare con precisione, di fronte al quale è possibile rimanere nell'indifferenza o nella passività, bensì un "compito", una sfida alla libertà responsabile sia della singola persona che della comunità. È una "sfida" che si collega ad un "appello", che Dio fa risuonare nella stessa situazione storica», PDV 10.

[63] P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 211.

l'impegno della teologia pastorale per garantire una riflessione allo stesso tempo teologica e pratica. Se non si curano i particolari "tecnici", infatti, il risultato finale sarà con ogni probabilità deludente, sia dal punto di vista teologico sia riguardo alle possibilità di attuazione pratica dei criteri metodologici.

Di seguito proporremo un itinerario indicativo, ricordando però che, essendo flessibile, esso può essere adattato di volta in volta alle diverse esigenze pratiche. Occorre ribadire che l'importante non è che esso preveda tre o quattro tappe, ma che ogni suo momento contempli le tre dimensioni del pensiero teologico-pastorale sopra descritte: che la situazione, cioè, sia interpretata alla luce della fede, che il cambiamento sia guidato dalla coerenza di criteri pastorali e il tutto informato da una intenzione operativa. Le tre tappe, naturalmente, non devono essere intese come tre compartimenti stagni, ma piuttosto come tre momenti in cui si dispiegano con intensità diversa tutte le dimensioni del metodo.

1ª fase - analisi e valutazione: nello studio della pastorale la prima cosa da fare non è agire, ma esaminare e valutare la situazione[64]. L'analisi può essere realizzata anche avviando un dialogo con le scienze umane, ma è indispensabile che essa sia sempre orientata e informata dalla fede. Ciò implica necessariamente una valutazione, un giudizio di fede espresso con chiarezza, che dichiari esplicitamente se una situazione è contraria al Vangelo o se, viceversa, rappresenta un'opportunità, una chiamata di Dio. L'analisi, quindi, non può essere affidata *sic et simpliciter* alla sociologia o alla psicologia, né può essere veicolata da un'antropologia incompatibile con la visione cristiana dell'uomo (che ricorre, ad esempio, a categorie come "classe operaia" o "genitore 1 e genitore 2").

Le tre dimensioni del metodo sono presenti in questa prima fase, che si articola come un'analisi valutativa della situazione (fase *kairologica*) alla luce della fede. Non si tratta, dunque, di una semplice descrizione, ma di un'interpretazione volta, sin dal principio, a un miglioramento (fase *operativa*), ~~e~~ guidata da criteri che la orientano in termini di possibilità dell'azione (fase *criteriologica*). È ciò che accade, ad esempio, quando la pastorale vocazionale studia la situazione per favorire l'incremento delle vocazioni, partendo dalla promessa di Dio di inviare pastori alla sua Chiesa.

[64] Nei più recenti documenti del magistero si chiede ripetutamente che le forme dell'apostolato siano adatte alle odierne necessità spirituali, sociali ed economiche, da identificare attraverso opportune indagini (ad esempio, CONCILIO VATICANO II, decreto *Christus Dominus*, 17; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi Apostolorum Successores*, 164). Non si tratta di effettuare "indagini di mercato", piuttosto di lasciarsi colpire dalla realtà storica – che è mossa dal Signore in tutte le sue sfaccettature.

2ª fase - decisione e progettazione: dopo aver valutato la situazione, la ragione pratica, deve *decidere* cosa fare. La decisione pastorale è sorretta sempre da criteri che consentono di definire obiettivi concreti da raggiungere. Anche in questa fase sono presenti le tre dimensioni del metodo. In ambito pastorale e, quindi, in un contesto di ecclesiologia di comunione, ogni decisione va presa ascoltando la comunità (ad esempio, le diverse tipologie di consigli pastorali), mentre tocca a chi svolge il ruolo di guida (ministero ordinato) giungere alla sua determinazione concreta.

Perché la decisione diventi azione è necessario articolarla in un progetto che definisca gli *obiettivi pastorali* da raggiungere e indichi le modalità e le diverse tappe che, distribuite nel tempo, consentiranno di conseguirli: la prima fase è quella degli *orientamenti* (perlopiù a lunga scadenza, anche pluridecennale), seguono i *progetti* (a breve scadenza, da uno a cinque anni) e, infine, la *programmazione* (che corrisponde all'ultima fase, ossia l'attuazione del progetto). In ogni caso, come vedremo nella seconda parte, più che un documento che fornisce indicazioni sulle azioni da intraprendere, il progetto pastorale è innanzitutto una "mentalità".

3ª fase - attuazione e verifica: la teologia pastorale riserva una notevole attenzione anche al momento della verifica, istanza necessaria per il reale rinnovamento della pastorale, che non può risolversi una serie di buoni propositi privi di attuazione pratica. È necessario, però, che in fase di progettazione a breve termine (programmazione) la decisione sia elaborata sulla base di obiettivi concreti e dettagliati. In caso contrario non sarà possibile alcuna verifica. È dunque necessario che la progettazione definisca i mezzi (quali strutture sono necessarie per attuare il cambiamento? Quali sussidi? Quali strumenti formativi?), le tappe (in quali momenti?), le persone (chi si occuperà di realizzare il progetto? Quali persone è opportuno coinvolgere?), le modalità della verifica (come sta andando? È bene continuare così o è meglio pensare a un diverso tipo di intervento? Questo programma risponde a ciò che lo Spirito Santo chiede alla Chiesa? ecc.).

La verifica, inoltre, deve valutare l'opportunità degli obiettivi stabiliti per vagliare la loro coerenza con l'analisi della situazione e con la volontà di Dio e deve svelare eventuali motivazioni nascoste, che poco o nulla hanno a che vedere con il volere divino e con il bene delle anime (interessi di parte, prese di posizione ideologiche, tiepidezza spirituale).

2.5 Progettualità della pastorale

Il *progetto pastorale* assicura il collegamento tra le diverse fasi del metodo, dando coerenza e organicità al pensiero. Tuttavia, il progetto non va identificato semplicemente con un documento cartaceo (anche se spesso si materializza in un documento) e perciò è meglio parlare di *progettualità*, vale a dire di quella mentalità che sotto la spinta della fede coglie la presenza divina nella storia

(«Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono», 1 Ts 5,21) e l'asseconda responsabilmente («Fatele fruttare fino al mio ritorno», Lc 19,13). «È urgente acquisire una mentalità progettuale»[65], ci ricorda sempre più spesso anche il magistero della Chiesa. La *progettualità* è una mentalità di fede, anzi, una dimensione tipica dell'agire pastorale, che è un agire di fede responsabile, poiché, nelle sfide che deve affrontare, la pastorale vede dei *compiti* che Dio chiede di assolvere. Tutto questo, poi, prenderà la forma di un progetto, che può scritto oppure no.

Il progetto pastorale non va confuso con il *piano pastorale*. Il termine *piano* appartiene, per così dire, al vocabolario del socialismo reale, ad un certo tipo di approccio alla realtà che la studia e la determina nel senso di voler dominare scientificamente il futuro[66]. Ma questo non può andar bene per un progetto pastorale, perché l'azione pastorale non consiste solo nel decidere cosa fare: c'è la realtà che ci fornisce degli elementi che la teoria non può considerare, ma soprattutto c'è l'azione dello Spirito Santo che è libera. Lo sguardo di fede, sulla quale si basa il progetto pastorale, tiene conto di categorie che un *piano* non può considerare: il peccato originale, il fallimento come successo, la sofferenza della Chiesa come partecipazione alla Passione di Cristo. Nella parola *piano* stenta a trovare posto l'idea che nella storia non agiscono soltanto gli uomini, ma anche Dio e il suo Spirito, e quindi il termine *piano* è preferibile non usarlo. Perciò il progetto pastorale non è mai una struttura rigida, ma è sempre aperto, flessibile e disponibile alle successive indicazioni dello Spirito Santo che agisce nella storia.

La necessità di progettare la pastorale è anche legata alla mobilità, che può essere considerata come il tratto distintivo della modernità. In un mondo che cambia velocemente, chi non progetta, non si rinnova. Non si può pensare di agire ripetendo quello che è stato fatto, perché, se vogliamo che l'azione sia efficace, si deve innervare nel contesto, ed il contesto non è mai identico. Nell'epoca in cui la società era omogenea con il cristianesimo, gli elementi mobili erano pochi, tutto il contesto sociale era abbastanza fisso, e tutto sommato ordinato e già centrato ecclesialmente. Ma adesso non è più così. In una "situazione statica" la progettualità era minima e consisteva nel ripetere quello che era già stato fatto. Oggi questo produrrebbe una "pastorale addormentata", che arriva sempre tardi perché non tiene in debito conto il fatto che la società è in continuo dinamismo e che le circostanze, i modi di pensare, ecc., cambiano velocemente. «Nel mondo complesso di oggi è importante che *il*

[65] CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA, *Economia al servizio del carisma e della missione. Orientamenti*, 6.01.2018, 26.

[66] «Abbandonato l'ambito semantico della pianificazione, troppo legato a precomprensioni discutibili (positiviste e marxiste) e decisamente inadatto a cogliere la peculiarità dell'azione ecclesiale, sempre volta alla persona e sempre aperta alla irruzione dello Spirito, possiamo senz'altro accogliere nell'impiego pastorale altri termini, meno compromessi e non meno precisi», S. LANZA, *Convertire Giona*, 108. Questi termini privilegiati dall'autore sono "orientamenti", "progetto" e "programmazione".

bene sia fatto bene: non può essere frutto di pura improvvisazione, necessita di intelligenza, progettualità e continuità. Ha bisogno di una visione d'insieme e di persone che stiano insieme: è difficile fare il bene senza volersi bene»[67].

La progettazione è componente tipica dell'azione umana, in cui è sempre implicita una intenzionalità. Quindi il discrimine non è tra l'avere o il non avere un progetto, ma tra averne uno esplicito e uno implicito (che c'è sempre), oppure uno condiviso o uno nella mente solo di qualcuno (ad esempio, del parroco). Il problema del progetto implicito è che forse non conosce i motivi di fondo delle proprie convinzioni (motivi ideologici, il "si è sempre fatto così"). Anche la mancanza di condivisione del progetto è problematica, perché impoverisce la comunione all'interno della comunità (autoritarismo, mancanza di considerazione delle persone, mancanza di coinvolgimento).

Per questo è necessaria la *progettualità*, cioè *una mentalità di progetto*. E questa mentalità va educata: occorrono spiritualità di comunione, saper lavorare insieme (la progettualità ha bisogno «di persone che stiano insieme: è difficile fare il bene senza volersi bene»), educazione alla preghiera e al discernimento, studio e lavoro responsabile evitando il pressapochismo pastorale («I figli di questo mondo verso i loro pari sono più scaltri dei figli della luce», Lc 16,8). Infatti, il progetto, oltre ad essere un necessario strumento per la missione, è anche strumento per la comunione, cioè per costruire la comunità ecclesiale, attraverso un lavoro di discernimento condiviso che valorizza con saggezza tutte le componenti ecclesiali (ognuno con il suo apporto e secondo il proprio carisma). L'elaborazione di un progetto, infatti, è momento qualificante per dare un volto concreto alla comunità ecclesiale[68].

[67] FRANCESCO, *Udienza ai Membri della Federazione Europea dei Banchi Alimentari*, 18.05.2019, 8.

[68] Cfr. A. GRANADOS, *La comunicazione del progetto pastorale come via per stimolare la corresponsabilità ecclesiale*, «Annales theologici» 28 (2014) 153-164.

2ª Parte:
MORFOLOGIA PASTORALE

1. Fides – La fragilità dell'atto di fede

Introduzione

"Invidio le persone che credono, ma io non credo, non ne sento il bisogno". Questo modo di pensare riflette l'atteggiamento di molte persone, forse la maggioranza: "Non sento la fede". In tali affermazioni emerge subito il problema di una cultura che ha sopravvalutato la dimensione emotiva della persona, facendo del sentimento la bussola principale della propria vita. Non c'è bisogno di spiegare che il sentimento ha un ruolo importante nella vita di una persona, ma è anche evidente che un'esistenza o una fede costruita sulle fragili fondamenta del sentimento non andrà molto lontano.

E se non il sentimento, qual è la base dell'atto di fede? Come insegna la tradizione cristiana, la fede come atto umano si presentata come «opzione»[69]: è una risposta a un dono divino, un atto in cui entra in gioco tutta la persona: intelligenza-volontà, affetto-sentimento, amore, socialità, ecc. La fede è dunque un atto del cuore, che è l'organo in cui si concentrano tutte le facoltà della persona: «Con il cuore infatti si crede [...] e con la bocca si fa professione di fede…» (Rm 10,10), ricorda la *Lumen fidei* (22 e 26)[70]. Questa enciclica è, in certo senso, un tentativo di guarire il cuore dell'uomo, rimasto come stordito da alcune carenze della cultura contemporanea che rendono difficile, per credenti e non credenti, credere – e credere bene – in un Dio che si rivela. Si tratta di salvare l'uomo intrappolato nel groviglio del sentimentalismo, dello scientismo e dell'individualismo, dandogli la possibilità di rispondere con un decisivo atto di fede al Dio che gli viene incontro.

A nostro avviso, l'enciclica si rivolge a due tipi di persone. Da un lato, a una moltitudine di cristiani che si sentono cristiani, ma che non sono in grado di compiere un atto di fede forte, come quello che Cristo chiede ai suoi discepoli: "vendi tutto... lascia tuo padre, tua madre, i tuoi fratelli e le tue sorelle... chi crede in me crede in colui che mi ha mandato". E ciò per il semplice motivo che una fede "sociale", come quella che hanno avuto molti cristiani in passato, è oggi impraticabile: infatti, non essendo più cristiana, la nostra società non può reggere come punto di appoggio della fede

[69] Cfr. CCC 160. L'atto di fede è una realtà complessa. In questo lavoro lo studiamo come decisione o opzione del soggetto, che è la prospettiva più appropriata per analizzare la misura in cui la cultura contemporanea ha un'influenza negativa sul soggetto credente. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, 32-73, in particolare 43 e 66.

[70] I numeri fra parentesi indicati in questo capitolo corrispondono a questo documento.

nel modo in cui la reggeva in passato. Per tale motivo, molti cristiani vivono oggi con una fede «a rischio»[71], come una casa costruita sulla sabbia che può affondare non appena si scatenano le piogge e i venti del mondo secolarizzato.

Ma l'enciclica si rivolge anche a molti contemporanei che vivono secondo i parametri di una cultura secolarizzata (post-modernità). Molte di queste persone possono, a un certo punto della loro vita, sentire il bisogno di Dio o di dare un senso alla loro vita, ma l'"humus culturale" in cui vivono blocca la loro capacità di fare una scelta di fede stabile e duratura. In realtà, si tratta di una situazione molto simile alla prima, con la sola differenza che il primo destinatario, per motivi sociali o familiari, è formalmente cristiano, mentre il secondo non lo è. Ma la questione di fondo rimane la stessa, e in entrambi i casi sembra che ci sia qualcosa nel cuore dell'uomo, nel suo modo di vedere la vita, che gli impedisce di compiere un atto di fede forte, come una "roccia" su cui possa poggiare la sua esistenza.

La fede è un dono di Dio, ma è anche una risposta dell'uomo. E per poter rispondere, l'uomo deve essere posto in una condizione di libertà e di maturità, che oggi non possiamo dare per scontata. Perciò serve un'opera educativa, che in un certo senso precede l'evangelizzazione: si tratta di una "prima evangelizzazione", un compito di umanizzazione dell'uomo, di guarigione del cuore, che oggi spesso manca[72]. Questa "prima evangelizzazione" precede l'evangelizzazione *stricto sensu*, e se manca, se non è presente il presupposto umano, sarà molto difficile che l'uomo possa dare una risposta stabile di fede. La premessa da cui partiamo è che oggi spesso manca tale condizione umana indispensabile. Sarebbe interessante studiare le ragioni storiche e ideologiche che hanno portato a questa situazione, ma preferiamo non soffermarci su di esse per concentrarci sullo scopo pratico e catechistico di queste riflessioni. Con l'aiuto della *Lumen fidei*, cercheremo di elaborare dei criteri pastorali per una guarigione del cuore dell'uomo e per una rimozione degli ostacoli che bloccano l'atto di fede. Questi criteri potranno essere messi in pratica nella catechesi e nei vari processi formativi.

Guarire la ragione

La tradizione cristiana ha sempre affermato che la fede è una luce che «splende nei nostri cuori» (2 Cor 4,6), ma per la modernità essa sarebbe solo una luce illusoria. «Nell'epoca moderna si

[71] NMI 34.

[72] La "prima evangelizzazione" sarebbe un aspetto della nuova evangelizzazione che parte dalla seguente premessa: la situazione culturale attuale ostacola l'accettazione del Vangelo, per cui ogni opera di evangelizzazione deve essere preceduta, accompagnata e seguita da un'inculturazione che permetta l'accoglienza della parola del Vangelo. A questo proposito sono particolarmente interessanti gli studi di Sergio Lanza: *Nuova evangelizzazione e prima evangelizzazione*, in IDEM, *La nube e il fuoco*, Dehoniane, Roma 1995, 123-138; *Convertire Giona*, Ocd, Roma 2005, 179-187.

è pensato che una tale luce potesse bastare per le società antiche, ma non servisse per i nuovi tempi, per l'uomo diventato adulto, fiero della sua ragione, desideroso di esplorare in modo nuovo il futuro» (2). Questa convinzione si è rafforzata grazie agli enormi progressi compiuti dall'umanità attraverso lo sviluppo della scienza e della tecnologia. La ragione tecnico-scientifica ha assunto un ruolo da protagonista nella costruzione del mondo. L'uomo non ha più bisogno di ricorrere alla "luce della fede religiosa" per farsi strada nella storia; anzi, la fede sarebbe piuttosto un modo di affrontare il mondo come alternativa alla scienza. Alla fede spetterebbero alcune aree secondarie a cui la ragione ha meno accesso: il mondo delle emozioni, dell'irrazionale, dell'esoterico, ecc. Questa fede sarebbe «come un salto nel vuoto che compiamo per mancanza di luce, spinti da un sentimento cieco; o come una luce soggettiva, capace forse di riscaldare il cuore, di portare una consolazione privata, ma che non può proporsi agli altri come luce oggettiva e comune per rischiarare il cammino» (3).

La conseguenza di questo presupposto culturale sussisterebbe nel fatto che per la maggior parte delle persone si accede alla verità solo attraverso la dimostrazione scientifica e la sperimentazione empirica: "è vero ciò che può essere toccato, visto, dimostrato, ciò che produce risultati". Mentre invece, quello che si trova fuori dal campo del calcolo della ragione – compresa la religione – avrebbe un interesse solo relativo. È chiaro che questa convinzione, questo modo di vedere la realtà, costituisce un enorme ostacolo alla fede. E quindi, o non si arriva mai a un vero atto di fede religiosa, o si formula una fede basata su fondamenta fragili (impressioni, sentimenti), che saranno continuamente minacciate dalla visione "seria" (scientifica) della realtà. Una fede di questo tipo, una fede «senza verità, non salva, non rende sicuri i nostri passi» (24), non costruisce, non serve a prendere decisioni importanti nella vita.

Benedetto XVI riteneva che uno dei compiti più urgenti dell'evangelizzazione fosse «allargare gli orizzonti della razionalità»[73], perché il ripiegamento su una ragione empirica impoverisce la vita dell'uomo e inoltre gli impedisce di credere. La guarigione della ragione è un compito evangelizzatore e non una semplice operazione culturale. Più precisamente, è un compito che deve precedere e accompagnare tutta l'opera di evangelizzazione, perché senza di essa il lavoro catechistico si ridurrebbe a costruire una casa sulla sabbia. Quest'opera di guarigione della ragione comprende un ambito molto ampio. Essa abbraccia, ad esempio, le strutture formative ed educative, soprattutto la scuola e l'università; una revisione dei programmi e dei libri scolastici, che corregga l'orientamento positivista e riduttivo che spesso li sottende; una chiarificazione del significato dell'insegnamento della religione nella scuola (pubblica e privata) come sapere unificante; una formazione umanistica

[73] L'espressione, come è noto, è stata coniata e proposta più volte da Benedetto XVI. Cfr., ad esempio, *Discorso al IV Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, Verona, 19.10.2006.

del corpo docente, capace di superare la tendenza eccessivamente pragmatica che predomina nella scuola, anche cattolica; un ri-orientamento dei programmi universitari.

Tutto ciò ha anche un enorme impatto nella battaglia culturale del rapporto tra fede e ragione. È necessario continuare a contrastare la propaganda che ha portato molti a credere che la religione – e più specificamente la Chiesa cattolica – si opponga al progresso scientifico. Questo compito non spetta solo ad alcuni pochi studiosi cristiani. Devono essere coinvolte anche le scuole medie e superiori, le parrocchie, i movimenti e le associazioni che formano i giovani, le pubblicazioni informative, i *social network*, i canali televisivi, ecc. Questi e altri sono spazi molto appropriati per spiegare, confutare o chiarire informazioni che condizionano molto le persone. Bisogna parlare con buon senso del caso Galileo, dell'Inquisizione, delle crociate, del rapporto tra evoluzionismo e creazione, dei problemi sollevati dalla bioetica, della storicità di Gesù e dei Vangeli, per citare gli esempi più noti. Tutto questo è evangelizzazione, o meglio quella prima evangelizzazione necessaria perché la catechesi possa attecchire. Se viene trascurata, alla fine si scopre che la casa è costruita sulla sabbia.

Lo scientismo e il positivismo intellettuale non sono problemi teorici, sono approcci che hanno generato atteggiamenti e stili di vita profondamente radicati nelle persone e nella società, vale a dire: l'utilitarismo e il pragmatismo, che quantificano il valore delle cose attraverso i loro risultati misurabili; l'individualismo, che sopravvaluta il giudizio soggettivo dell'io; l'empirismo, che rende le persone incapaci di vedere oltre ciò che è immediato. Non c'è dubbio che questi atteggiamenti condizionano enormemente le scelte fondamentali del soggetto nel mondo: cosa è buono, qual è la mia aspirazione nella vita, a cosa do più peso? L'atto di fede, che è anche decisione fondamentale, risulta fortemente ostacolato da questi atteggiamenti, al punto che per molte persone è praticamente impossibile credere o possedere una fede ferma. Proprio perciò tutto questo fa parte dell'evangelizzazione. Per aiutare le persone a credere, è necessario educare gli atteggiamenti di fondo, attraverso un lavoro formativo di ampio respiro, che spalanchi il cuore ad accogliere il mistero e apra la mente alla trascendenza, e a coltivare il senso religioso innato. Quest'opera educativa richiede l'attuazione di una gamma molto ampia di iniziative formative che favoriscano lo stupore e la meraviglia, la persuasione che ci sia una realtà profonda che sostiene ciò che appare immediatamente. Favorire l'incontro con la natura, l'educazione alla sensibilità artistica e al buon gusto, le attività che favoriscano il silenzio e l'interiorità della persona, la cura degli spazi che aiutino a scoprire la gioia dell'amicizia e delle relazioni con gli altri: tutto questo è *preparatio evangelica*, è, in un certo senso, una propedeutica alla fede, che purifica il cuore dall'attaccamento eccessivo all'immediato, e predispone lo spirito a cercare e a trovare qualcosa che sta dietro e che dà un senso

definitivo alla realtà[74]. Purtroppo, è difficile far capire che tutto questo ha a che fare con l'evangelizzazione, eppure, nelle condizioni attuali in cui si trova l'uomo, se gli atteggiamenti di fondo non sono "evangelizzati", sarà molto difficile raggiungere la fede.

L'amore e l'amicizia come vie d'accesso alla fede

Molti affrontano la questione della fede con le categorie della dimostrazione scientifica, pensando che si accede alla verità attraverso la ragione, una ragione definita secondo il modello delle scienze naturali. Non è questo il luogo per dimostrare la povertà di questo approccio, che oggi pochi osano sostenere a livello teorico. Ma a livello pratico si è convinti che la fede debba essere qualcosa di simile a una conclusione scientifica. Alcuni credenti risolvono il problema abbandonandosi – inconsciamente – nel fideismo e sono disposti ad accettare che certe affermazioni dottrinali siano vere nonostante siano "illogiche", "assurde" o "incompatibili con la scienza". In questi casi la fede si sostiene grazie ad una forte convinzione familiare, pur dovendo convivere con la minaccia di un dubbio stressante, con una sorta di divisione interiore tra il mondo razionale e un regno di verità irrazionale a cui il soggetto si aggrappa senza sapere veramente perché.

Attingendo al testo biblico e alla tradizione filosofica cristiana, *Lumen fidei* spiega che la fede non è esclusivamente un atto della ragione, tanto meno la ragione propria del metodo scientifico. Abbiamo visto prima che è il cuore l'organo con cui si crede. Ciò implica tra l'altro che nell'accesso alla verità, l'amore e la fiducia abbiano un ruolo fondamentale, che il pensiero moderno sembra aver dimenticato. «Chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità» (27), infatti, nelle questioni che riguardano la persona e le sue decisioni esistenziali, se l'amore non è coinvolto, è difficile raggiungere la verità.

«La scoperta dell'amore come fonte di conoscenza appartiene all'esperienza originaria di ogni uomo» (28), eppure l'uomo contemporaneo sembra averla dimenticata, almeno per quanto riguarda la verità religiosa. Ma proprio perché è un'esperienza comune, originaria, che non ha bisogno di essere dimostrata, nonostante il peso dell'educazione razionalista, dovrebbe essere possibile recuperare questo accesso alla verità attraverso l'esperienza quotidiana, in particolare attraverso la fiducia che si genera quando ci si sente amati. A volte sembra che gli sforzi di una certa catechesi apologetica producano pochi frutti perché in realtà sono intrappolati nel razionalismo che essa stessa cerca di combattere. La verità cristiana si è sempre fatta avanti più per la forza dell'amore (la famiglia,

[74] In LS, capitolo VI (*Educazione ecologica e spiritualità*), Papa Francesco offre interessanti spunti per questo compito educativo, che si muovono su diversi livelli: scolastico, associativo, familiare, catechetico, spirituale, ecc. Si veda anche G. TANZELLA-NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, vol. 2: *La credibilità del cristianesimo*, Città nuova, Roma 2015, 575-579, in cui l'autore delinea gli elementi propedeutici all'annuncio del Vangelo nel mondo di oggi.

le comunità cristiane, la vita dei santi, il "guardate come si amano" tertullianeo, l'"abbiamo creduto nell'amore" giovanneo) che non grazie ad argomentazioni razionali.

È chiaro che ragione e amore si completano a vicenda e formano un binomio inscindibile nella rivelazione cristiana e quindi anche nell'evangelizzazione. Ma proprio perché l'accesso alla verità attraverso l'esperienza dell'amore è qualcosa di innato nell'uomo, è auspicabile che si possa superare l'inerzia razionalista privilegiando forme di evangelizzazione in cui la verità viene trasmessa attraverso l'esperienza dell'amore. Ci riferiamo, prima di tutto, alla famiglia: non c'è bisogno di insistere su questo, perché nessuno mette in dubbio il ruolo insostituibile della famiglia nella trasmissione della fede. Ci riferiamo anche ad altre forme di testimonianza cristiana, come l'amicizia che si instaura tra due persone, una delle quali è cristiana[75]. Nell'ambito dell'amicizia, l'annuncio cristiano ha la forza della verità, proprio perché segnato da una particolare forma di amore: di solito le persone ascoltano meglio un buon amico che un maestro. Non dovremmo limitare l'evangelizzazione a spazi "istituzionali" (catechesi) dove il livello di amicizia è normalmente più basso. Un'immensa massa di persone, restia a partecipare a forme organizzate di evangelizzazione perché guarda gli ambiti ecclesiali con diffidenza, può invece ascoltare con entusiasmo la confidenza di un amico che parla della propria esperienza spirituale. Insomma, vogliamo solo ricordare che l'amicizia è un luogo privilegiato per l'evangelizzazione.

Da tutto ciò consegue che i cristiani devono imparare l'arte della vera amicizia. Non è facile raggiungere questo obiettivo: non si può dare per scontato che le persone sappiano stabilire relazioni di profonda amicizia, soprattutto perché in genere un certo stile di vita individualistico rende le relazioni interpersonali piuttosto scarne e superficiali, rendendoci quindi meno sensibili e meno capaci di conoscere le persone che ci stanno accanto. Inoltre, si è diffusa la mentalità che nessuno dovrebbe interferire nella vita privata degli altri, per cui la formulazione esplicita dell'annuncio cristiano ad un amico costituirebbe un'interferenza inappropriata nel privato. Si tratta di un problema grave, che affonda le sue radici in una visione molto povera della libertà e della coscienza individuale, e che è stato denunciato alcuni anni fa dal Magistero[76]. È vero invece il contrario: il dialogo di

[75] Sul tema si può consultare il mio lavoro: *Il valore della testimonianza nella formazione apostolica dei fedeli laici*, in A. GRANADOS - P. O'CALLAGHAN (eds.), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede*, Edusc, Roma 2013, 425-436.

[76] «Sollecitare onestamente l'intelligenza e la libertà di una persona all'incontro con Cristo ed il suo Vangelo non è una indebita intromissione nei suoi confronti, bensì una legittima offerta ed un servizio che può rendere più fecondi i rapporti fra gli uomini», NAE 5.

amicizia che penetra nel santuario della coscienza è «uno degli atti antropologicamente più significativi ed espressivi»[77].

Occorrerebbe quindi dare più importanza al tema dell'amicizia come spazio di evangelizzazione e aiutare i cristiani a saper creare relazioni amichevoli, incoraggiandoli a trarre vantaggio da queste relazioni per sviluppare un intenso apostolato. La propensione all'amicizia aiuterà anche a sviluppare le varie forme di catechesi in un clima di fraternità stimolante, necessario per dare credibilità all'annuncio. Non sempre si comprende il fatto che, nella catechesi, l'aria fraterna che si respira di solito ha più forza del contenuto trasmesso: quell'aria di fraternità già presente nelle prime comunità cristiane – «tutti i credenti stavano insieme [...] lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo» (At 2,44.47) – che predispone efficacemente ad accettare l'annuncio. La mutua dipendenza tra il contesto fraterno e la parola è scritta nel DNA della rivelazione cristiana, che non è solo una dottrina rivolta all'intelletto (deformazione razionalista), ma una parola accompagnata da vita, *verbis gestisque*, dove parole e azioni si completano e si richiedono a vicenda, consentendo al destinatario l'accettazione della rivelazione come parola di verità[78].

Fidarsi del Dio delle promesse

Quando si tratta di fede, in molti non capiscono che prima si deve credere e solo dopo si comprende. Non dovrebbe essere il contrario? Prima capisco e poi credo. Prima afferro la logica di un'affermazione, seguo i passi che la provano, se necessario faccio i miei controlli, e alla fine, vedendo che è un ragionamento inconfutabile, concludo che è una affermazione vera, e quindi credo. Sembra logico. Eppure, quando siamo invitati a credere in Dio ci viene chiesto il contrario: detto in modo schietto "anche se ancora non capisci, credi, e allora capirai".

Il problema potrebbe essere risolto facilmente ricordando che per conoscere una verità si possono seguire due strade: la dimostrazione logico-scientifica e la fiducia nella testimonianza. Anche se buona parte della filosofia contemporanea nega la validità della seconda[79], è chiaro che la maggior parte delle cose che sappiamo le conosciamo perché ci siamo fidati di qualcuno che ce le ha dette[80]. Non solo dobbiamo credere ciò che è stato provato: è anche logico credere a qualcuno che è affidabile, come fa il giudice davanti alla dichiarazione di un testimone, il malato quando riceve consigli dal medico, o il bambino a cui parla la mamma. La fiducia in una persona affidabile è ragionevole, logica, di buon senso, ed è un modo fondamentale per accedere alla verità. E la verità è necessaria per dare

[77] FR 33
[78] Cfr. DV 2.
[79] Cfr. P. MARTINELLI, *La testimonianza*, Paoline, Milano 2002, 31-37.
[80] Cfr. FR 32; LF 38.

fondamento stabile alla vita, sociale e individuale[81]. Tutto questo vale anche per Dio: «Poiché Dio è affidabile, è ragionevole avere fede in Lui, costruire la propria sicurezza sulla sua Parola» (23).

In realtà, il motivo per cui molti non credono nell'annuncio cristiano è piuttosto la mancanza di credibilità di chi annuncia. In che misura posso fidarmi della Chiesa o dei cristiani che mi annunciano Dio? Purtroppo, per motivi più o meno noti a tutti, per molte persone la Chiesa e i cristiani oggi non sono molto credibili, e il sospetto che il cristianesimo non sia del tutto affidabile è annidato in molti. E anche questo fatto spinge a collocare ciò che riguarda la fede nel campo della dimostrazione logico-scientifica: se non si è disposti a credere fidandosi di un testimone, resta solo la possibilità di credere seguendo il parametro dimostrativo delle scienze. È logico che ciò avvenga, in un contesto culturale segnato dalla scarsa credibilità del cristianesimo e dalla forte egemonia delle scienze.

Tuttavia, tale atteggiamento non è adatto all'atto di fede: non è sufficiente per conoscere e comprendere molte aree dell'esistenza umana, tanto meno per conoscere il mistero divino, che è al di là della realtà sensibile e misurabile. Ma questo risulta difficile da accettare quando si è imboccata la strada di voler "capire" Dio prima di credere in lui. Per credere in Dio bisogna fidarsi. Ciò non significa che la fede sia un atto cieco che prescinda della ragione: la fede si presenta all'uomo con segni di ragionevolezza e quindi di credibilità[82]. Comunque adesso ci interessa sottolineare che l'atto di fede richiede nel soggetto la disponibilità a fidarsi di chi merita fiducia: è un atteggiamento giusto e moralmente adeguato, ma che spesso manca in chi è troppo condizionato dalla mentalità scientista. Offriremo dunque alcuni spunti che servano a recuperare questa propensione a fidarsi in generale e di Dio in particolare.

La fede è un atto di fiducia. L'enciclica *Lumen fidei* lo spiega tramite il racconto biblico (soprattutto la vocazione di Abramo), mostrando che l'origine dell'atto di fede è una promessa: Dio chiama, fa una promessa, chiede una risposta; l'uomo ascolta, crede nella promessa, risponde. Dal momento stesso in cui l'uomo crede nella promessa comincia a vedere la realtà in modo nuovo, perché la promessa del futuro fa già parte del presente. Analizzeremo ora queste due parti dell'atto di fede,

[81] Il relativismo sarebbe invece il tentativo di costruire la vita senza verità. Cfr. LF 25.

[82] Nell'incontro con Dio in Cristo, egli offre motivi o segni che consentono alla persona di giungere in modo sensato all'assenso di fede. Tra tali segni ve ne sono alcuni che riguardano direttamente Gesù, altri che riguardano la Chiesa e altri che conferiscono credibilità ai testimoni che portano l'annuncio del Vangelo alla persona. Tali segni certamente non "dimostrano" Dio alla maniera di un ragionamento scientifico, ma, nella luce interiore donata dallo Spirito, "mostrano" la sua affidabilità e la ragionevolezza di aprire a Lui il proprio cuore. Sulla ragionevolezza dell'atto di fede, cfr. DV 5; per quanto riguarda i "segni di credibilità", cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, vol. 2, 579-592.

la chiamata e la risposta, e offriremo qualche spunto per accompagnare la risposta dell'uomo eliminando tutto ciò che ostacola il dialogo tra lui e Dio.

a) Chiamata: ascoltare e trovare Dio

Nella fede tutto comincia con un «fatto sconvolgente: Dio rivolge la Parola all'uomo. Vale a dire, «la fede è legata all'ascolto» (8), *fides ex auditu* (cfr. Rm 10,17). La fede si sviluppa come dialogo tra due persone che si parlano, ha le caratteristiche di un incontro personale. Questo è il modo in cui Dio sceglie di rivelarsi, il che ha una sua logica, se si vedono le cose dal punto di vista di Dio, che cerca di istaurare un rapporto d'amore con ogni persona. Dio non vuole "dimostrare" la sua verità, bensì vuole il nostro amore filiale. Infatti, «l'ascolto aiuta a raffigurare bene il nesso tra conoscenza e amore» (29). Proprio perciò Dio provoca un "incontro" personale con ogni uomo. La categoria dell'"incontro", che deriva dalla fenomenologia e dal personalismo filosofico, evidenzia il contesto del rapporto interpersonale dell'atto di fede - «la fede nasce nell'incontro con il Dio vivente, che ci chiama e ci svela il suo amore» (4) - e chiarisce l'inadeguatezza della concezione intellettualistica della fede. L'atto di fede che chiede Dio si intreccia con l'amore.

A prima vista, si potrebbe pensare che la difficoltà stia nell'"ascoltare" la voce di Dio. Tuttavia, sarebbe più adeguato dire che il problema sta nella difficoltà di molti - credenti o meno - di "incontrare" Dio, cioè di stabilire un rapporto personale con Lui, un rapporto "a tu per tu". Non si tratta di una difficoltà morale, ma piuttosto "strutturale", legata a un modo povero di intendere la religione. È indicativo il numero di volte in cui gli ultimi due Papi hanno fatto ricorso alla categoria dell'"incontro" per ricordare che il vero inizio su cui poggia la vita cristiana è appunto l'incontro con una Persona, e se questo incontro manca, la fede si troverà a poggiare su fragili fondamenta[83].

Perché questa difficoltà di un incontro personale e soggettivo con Dio? Il problema è complesso; cercheremo però di dare almeno una risposta. Per ragioni storiche, negli ultimi secoli nella cura pastorale delle anime è prevalso il rilievo dato agli elementi oggettivi del cristianesimo (dottrina, morale, sacramenti) trascurando a volte la necessità di dare un fondamento personale e soggettivo alla fede[84]. È chiaro che sia i fattori oggettivi che quelli soggettivi sono necessari per la vita di fede, eppure nella pastorale si è potuto a lungo mettere da parte il fondamento soggettivo perché il contesto sociale cristiano assicurava la credibilità soggettiva della fede. Ma a un certo punto,

[83] DCE 1: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva». Cfr. anche EG 264-267.

[84] X. MORLANS, *Impulsados a un renovado compromiso evangelizador*, in J.C. CARVAJAL (dir.), *Emplazados para una nueva evangelización*, Università San Dámaso, Madrid 2013, 50-52.

con il dilagare della secolarizzazione, le convinzioni sociali hanno cessato di essere cristiane, e così la fede di molti è rimasta senza fondamento e si è sgretolata, perché non era sostenuta sulla roccia: mancava l'incontro con Cristo, che genera convinzione.

La situazione odierna è che molte persone, si definiscano cristiane o meno, non hanno mai incontrato Cristo. Si sono allontanate dalla fede senza aver mai sentito la sua voce, senza nemmeno sospettare che sia possibile entrare in dialogo con lui. Il loro rapporto con il cristianesimo è stato tanto personale quanto lo è il contatto con una dottrina, con un'istituzione più o meno apprezzata, o con tradizioni radicate nella propria famiglia. Se, durante un periodo della loro vita, si sono dichiarate credenti o si dichiarano ancora tali, è molto probabile che in nessun momento si siano sentite chiamate a dare una risposta a Dio, un preciso "sì" o "no". È probabile che non abbiano mai pronunciato queste o simili parole: "Tu sei Cristo, il Figlio del Dio vivente, tu hai parole di vita eterna, io ho lasciato tutto e ti ho seguito, sei il mio Salvatore". È stata una fede senza convinzione personale; nella migliore delle ipotesi, la fede è stata mantenuta dalla convinzione generata dal legame ad un contesto sociale o familiare cristiano.

Poiché le cose stanno così, è doverosa una "conversione pastorale" volta a rendere più facile a tutti, bambini e adulti, l'incontro personale con Cristo. Ad esempio, fare sì che le pratiche devozionali si orientino a favorire questo rapporto personale, evitando il pericolo dell'anonimato; che l'accompagnamento spirituale non perda di vista che l'obiettivo è facilitare questo incontro personale con Dio; una predicazione che ricordi spesso l'invito di Dio a dare risposte personali. Ma dov'è più necessario un cambio di marcia è nel processo di iniziazione cristiana. Questo processo, all'inizio della vita cristiana di ogni persona, deve avere come obiettivo una risposta personale a Cristo: un atto di fede espressamente pronunciato, personale, cosciente, non dipendente dalla famiglia. Se il processo si conclude e il soggetto non ha mai intrapreso un vero dialogo con Dio e non ha mai fatto un atto di fede a mo' di risposta, allora il processo è fallito. Purtroppo, i nostri processi di iniziazione sono fortemente condizionati da un contesto familiare piuttosto secolarizzato, più attento al ruolo educativo e socializzante della religione che al risveglio della fede. È un problema complesso, e qui possiamo solo ricordare che l'iniziazione cristiana è di per sé rivolta a promuovere un atto di fede forte, che sia la roccia su cui sostenere la vita cristiana. Se questo viene trascurato, l'edificio, che fino a qualche decennio fa reggeva perché poggiato sul tessuto di una società cristiana, oggi, invece, in poco tempo crollerà, perché le sue fondamenta erano radicate su una fede debole senza convinzione personale.

b) Chiamata: il vedere Dio e la concupiscenza degli occhi

L'enciclica *Lumen fidei* spiega che l'uomo percepisce la chiamata di Dio non solo attraverso l'udito ma anche attraverso la vista. «La fede è collegata anche alla visione [...]. La fede appare come

un cammino dello sguardo, in cui gli occhi si abituano a vedere in profondità» (30). Dio si mostra a noi in tutta la sua bontà e onnipotenza, invitandoci a seguirlo. Ora, il Vangelo avverte che ci sono alcuni che «vedendo non vedono» (Mt 13,13) perché il loro cuore si è indurito. È la "concupiscenza degli occhi", «un'avarizia di fondo che porta a dare importanza solo a ciò che si può toccare: occhi che restano attaccati alle cose terrene, ma anche occhi che, proprio per questo, non sanno scoprire le realtà soprannaturali»[85].

Per "vedere" occorre un cuore distaccato e pulito, «beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (Mt 5,8). Un cuore offuscato dall'attaccamento alle cose della terra non è in grado di "vedere Dio" e quindi di credere. Nel suo magistero, Papa Francesco non smette di ricordarci che questo attaccamento ossessivo è diventato uno stile di vita generale che condiziona le decisioni e la vita delle persone. È uno stile che si basa su una visione della vita che si è imposta come modello egemonico nella società[86]. «Nella cultura dominante, il primo posto è occupato da ciò che è esteriore, immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede il posto all'apparenza»[87]. Questo paradigma condiziona a tal punto che «persino chi apparentemente dispone di solide convinzioni dottrinali e spirituali spesso cade in uno stile di vita che porta ad attaccarsi a sicurezze economiche, o a spazi di potere e di gloria umana che ci si procura in qualsiasi modo»[88].

Che l'immediato e l'apparente esercitino un forte fascino sulle persone mostrandosi come il vero e definitivo, non è una novità, lo è sempre stato fin dal peccato originale. La novità è che questa situazione sembra essere potenziata da una serie di fattori: l'indubbio successo che la tecnologia ha acquisito come motore del progresso, la forza persuasiva della cultura dell'immagine e della cultura dell'effimero immediato, l'imposizione – non priva di interessi di parte – di modelli di vita consumista, ecc. Il problema qui non è morale, ma esistenziale nel senso che quando il cuore è preso dall'apparente, è estremamente difficile vedere le cose in profondità, vedere ciò che è oltre, vedere Dio. L'atto di fede si blocca prima di nascere. Quando la persona dice "non vedo Dio" non sta mentendo, semplicemente sente che non è capace di percepire Dio, perché il suo occhio - il suo cuore - non è in grado di vedere oltre l'immediato. Si noti però che questa incapacità oggi diffusa è davvero

[85] J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1974, n. 6.

[86] Francesco sostiene che alla base di questo stile di vita c'è il paradigma tecnocratico, una visione del mondo in cui l'uomo considera che il progresso consiste nell'esercitare, con la sua ragione strumentale, un dominio illimitato sulla realtà. Nonostante l'incongruenza antropologica che ne è alla base, questo paradigma si è imposto alla società come modello culturale predominante, spesso a livello inconscio, al punto che «è diventato contro-culturale scegliere uno stile di vita con obiettivi che almeno in parte possano essere indipendenti» da esso, LS 108. Per l'analisi del paradigma tecnocratico da parte del Papa, si vedano soprattutto i numeri 106-123 di LS.

[87] EG 62.

[88] EG 80.

una novità nella storia, come ha sottolineato Charles Taylor, avvertendo che per l'uomo dei tempi passati "vedere Dio" non era un problema, ma era, invece, qualcosa di naturale e spontaneo[89].

In questa situazione è necessario mettere in moto processi di inculturazione e di trasformazione dei modelli culturali predominanti. «Se si vogliono raggiungere dei cambiamenti profondi, bisogna tener presente che i modelli di pensiero influiscono realmente sui comportamenti. L'educazione sarà inefficace e i suoi sforzi saranno sterili se non ci si preoccupa anche di diffondere un nuovo modello riguardo all'essere umano, alla vita, alla società e alla relazione con la natura»[90]. Ciò non significa che dobbiamo semplicemente aspettare che questi processi, che richiedono lunghi periodi di tempo, diano risultati. È necessario anche - nella formazione spirituale e nell'accompagnamento pastorale – cercare di cambiare gli stili di vita appena descritti, non solo per migliorare la vita cristiana, ma come premessa indispensabile per arrivare all'atto di fede, poiché la fede richiede aver "visto Dio". Nella *Laudato si'* il Papa accenna ad esempio alla sobrietà come via per raggiungere uno stile di vita diverso: «La spiritualità cristiana propone un modo alternativo di intendere la qualità della vita e incoraggia uno stile di vita profetico e contemplativo, capace di gioire profondamente senza essere ossessionati dal consumo»[91]. È chiaro che proporre la sobrietà cristiana - e, in generale, tutte le virtù legate alla temperanza - non è una novità. Avvertiamo ancora una volta che la novità sta nel comprendere che la sobrietà e la purificazione del cuore non sono solo un aspetto del processo di maturità cristiana, ma, nelle condizioni attuali, l'educazione a uno stile di vita sobrio "precede" la vita cristiana, in quanto premessa necessaria perché la persona possa formulare con convinzione l'atto di fede.

c) La risposta: motivi per fidarsi

Passiamo ora alla seconda parte del dialogo tra Dio e l'uomo, cioè alla risposta. «La fede è la risposta a una Parola che interpella personalmente, a un Tu che ci chiama per nome» (8). Confidare in Dio, obbedire alla sua Parola, seguirlo. Ma perché dovrei fidarmi? Chi mi assicura che dietro una certa esperienza religiosa ci sia Dio? L'enciclica non risponde esattamente a questa domanda, si limita a dirci che «la fede "vede" nella misura in cui cammina» (9): chi si fida comincia a vedere, mentre chi aspetta un'illuminazione abbagliante prima di credere, non vedrà mai nulla.

La fede si costruisce intorno alla fiducia, su quel fondamento poggia uno stretto rapporto tra Dio e l'uomo. La fiducia è uno degli atti umani più preziosi: comporta sempre il rischio di mettere il proprio futuro nelle mani di un'altra persona, ma in modo tale che qualcosa di quell'altra persona

[89] Cfr. CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, Introduzione.
[90] LS 215.
[91] LS 222.

diventi mia, arricchendo la mia vita. Se Dio riuscirà a far sì che l'uomo abbia fiducia nella sua promessa, tra loro si instaurerà un rapporto forte, una nuova alleanza. Ma perché l'uomo dovrebbe avere fiducia? Su cosa si basa questa fiducia? Sul miracolo, sul compimento della profezia, sul potere? Il Vangelo mostra l'instabilità di una fede che ha "solo" questi sostegni. La ragione per cui l'uomo dovrebbe fidarsi di Dio è un'altra: è l'amore. Dio merita la nostra fiducia perché «ci ha amati per primo» (1 Gv 4,10). Infatti, come abbiamo già visto, ogni uomo sperimenta che l'amore spalanca le verità più profonde che sono racchiuse nell'intimità della persona, ciò che dà senso all'apparente, la verità ultima.

Ora, l'esperienza d'amore che precede la fiducia richiede che in qualche modo avvenga un incontro. E che sia un incontro intriso di umanità, un incontro spirituale e carnale allo stesso tempo. L'incarnazione di Cristo ha reso possibile questo incontro, ha reso possibile che quando Cristo parla ci sentiamo «toccati nel cuore» (31), come è successo a molti personaggi del Vangelo. L'enciclica riprende queste parole di sant'Agostino, commentando il passaggio dell'emorroissa: «Toccare con il cuore, questo è credere» (31). Affinché questa esperienza d'amore si ripeta oggi nella vita di molte persone che non credono o che credono male, bisogna esortarle ad entrare in contatto con Cristo nel Vangelo, che è sempre «potenza divina» (Rm 1,16). La fede nasce da un incontro vivo con Cristo e chi l'ha sperimentato potrà dire: «Non ci bruciava il cuore quando ci parlava sulla strada?» (Lc 24,32).

Una pastorale, quindi, che mira all'incontro con Cristo nel Vangelo, seguendo i canali indicati dalla tradizione ed evitando alcuni abusi oggi molto diffusi[92]. Senza perdere di vista il fatto che è sempre Dio che prende l'iniziativa in questo incontro. Ciò che è specifico della prima evangelizzazione è la predisposizione all'incontro e la rimozione di eventuali ostacoli. In questo senso, vorremmo richiamare l'attenzione su un pregiudizio diffuso oggi che spesso mina la possibilità di un vero incontro con Cristo. Accettiamo un Dio che ci ama in modo generico e che c'è una provvidenza astratta che orienta la storia umana, ma credere in un Dio che chiama ciascuno e che agisce nella nostra vita quotidiana è difficile per la mentalità moderna. «La nostra cultura ha perso la percezione di questa presenza concreta di Dio, della sua azione nel mondo. Pensiamo che Dio si trovi solo al di là, in un altro livello di realtà, separato dai nostri rapporti concreti. Ma se fosse così, se Dio fosse incapace di agire nel mondo, il suo amore non sarebbe veramente potente, veramente reale, e non sarebbe quindi neanche vero amore, capace di compiere quella felicità che promette. Credere o non credere in Lui sarebbe allora del tutto indifferente» (17). Ecco, "non si sa credere" in un Dio

[92] Oltre all'importanza di una lettura orante e nel contesto della tradizione della Chiesa, il Magistero ricorda che «si deve *evitare* il rischio di un approccio *individualistico*, tenendo presente che la Parola di Dio ci è data proprio per costruire comunione, per unirci nella Verità nel nostro cammino verso Dio», VDo 86. Il documento indica altri modi erronei o insufficienti di leggere la Scrittura, come il razionalismo (33), il soggettivismo e il letteralismo (44).

vicino. Questa *forma mentis* impedisce di accettare un vero rapporto personale con Dio. Il perdono, l'ascolto, la chiamata, la gioia, l'amore, sono allora concetti vuoti, che non esistono veramente tra Dio e l'uomo. Si può leggere il Vangelo con il desiderio che susciti qualche pensiero profondo, ma non con l'atteggiamento di ascolto di un Dio che mi chiama. Però una tale fede è incapace di sostenere un rapporto stabile con Dio. E quando questa situazione si verifica - ed è molto comune - diventa urgente guarire il cuore eccessivamente "adulto" della persona, aiutandola ad essere come un "bambino" che non si sorprende di essere amato da un Essere trascendente che è suo Padre. Insomma, per poter "toccare l'Amore" sarà spesso necessario prima percorrere la via dell'umiltà, una sorta di rinascita, come si dice nel dialogo tra Gesù e Nicodemo (cfr. Gv 3,3), che prepara il cuore dell'uomo e lo purifica dal virus della presunzione che ha seminato una parte della cultura moderna.

Se quel che diciamo è vero, cioè se è vero che la fede richiede di "trovare" e "toccare" l'amore di Dio, allora la vita di fede può sussistere solo come vita mistica e contemplativa. Infatti, come abbiamo già visto, nel nostro tempo la fede non può continuare ad essere sostenuta dalla convinzione sociale e familiare, quindi l'unico sostegno stabile rimasto è un rapporto vero e personale - d'amore - con Dio. Proprio per questo è stato giustamente detto che "il cristiano del terzo millennio sarà un mistico o non sarà cristiano". Non è stato pienamente compreso che la chiamata universale alla santità e alla vita contemplativa è di fatto l'unica alternativa possibile al cristianesimo in un mondo secolarizzato. Se «è ora di riproporre a tutti con convinzione questa *misura alta* della vita cristiana ordinaria»[93], allora bisogna saper indicare luoghi e forme concrete in cui un cristiano possa dire "ho toccato l'amore di Cristo". Non solo in esperienze sporadiche, ma in modo ordinario. L'enciclica fa particolare riferimento al più importante di questi momenti, cioè la celebrazione dei sacramenti. «Con la sua Incarnazione, con la sua venuta tra noi, Gesù ci ha toccato e, attraverso i Sacramenti, anche oggi ci tocca» (31)[94]. Chi non trova Cristo nei sacramenti difficilmente lo incontrerà in altri modi. La difficoltà di partecipare in modo vivo, contemplativo, mistico ai sacramenti è un problema pastorale di primo ordine, la vera causa di una vita di fede povera e incapace di sostenersi nel tempo. Il recente magistero ha studiato questo problema e ha suggerito come mezzo per superarlo il recupero della catechesi mistagogica che porta ad un incontro reale, vivo ed esperienziale con il mistero di Cristo attraverso i segni sacri[95].

[93] NMI 31.

[94] Cfr. anche LF 40-45.

[95] «Nella tradizione più antica della Chiesa il cammino formativo del cristiano, pur senza trascurare l'intelligenza sistematica dei contenuti della fede, assumeva sempre un carattere esperienziale in cui determinante era l'incontro vivo e persuasivo con Cristo annunciato da autentici testimoni», SCa 64.

La chiave di ciò che abbiamo appena detto è forse contenuta in queste parole: «la fede capisce che la parola, una realtà apparentemente effimera e passeggera, quando è pronunciata dal Dio fedele diventa quanto di più sicuro e di più incrollabile possa esistere, ciò che rende possibile la continuità del nostro cammino nel tempo» (10). Perché dovrei fidarmi? ci siamo chiesti all'inizio, e ora rispondiamo: perché l'amore con cui Dio chiama è affidabile. La questione del credere - anche nella catechesi – viene spesso collocata nell'ambito esclusivo di ciò che è intellettualmente ragionevole, e questo è l'errore, perché su questa strada si entra in un vicolo cieco. Prima ancora bisogna collocare la persona nell'ambito della fiducia, che sostiene e richiede una risposta, un sì personale. Solo allora potremo entrare più pienamente nell'ambito delle "ragioni della fede".

L'adempimento delle promesse

La "promessa" è una categoria fondamentale per comprendere il rapporto che Dio vuole stabilire con ogni uomo. Il credente si fida di Dio che gli ha fatto una promessa. La fede è quindi legata alla speranza del compimento della promessa, una speranza gioiosa perché è «dimostrazione delle cose che non si vedono» (Eb 11,1). Ciò significa che, anche se la promessa non è stata ancora adempiuta e dovrà passare ancora molto tempo prima che si realizzi - quarant'anni camminando nel deserto! - chi crede sa che «il Dio vero è il Dio fedele, Colui che mantiene le sue promesse» (28).

Il racconto biblico ci insegna che Israele costruisce la sua fede nel Dio che compie le promesse attraverso la "memoria" che viene trasmessa da una generazione all'altra: «la luce portata dalla fede è legata al racconto concreto della vita, al ricordo grato dei benefici di Dio e al compiersi progressivo delle sue promesse» (12). Questa è la dinamica della fede: anche noi siamo giunti a credere in un Dio degno di fiducia tramite il ricordo delle meraviglie che Lui ha operato e che ci vengono trasmesse nel flusso della tradizione della Chiesa. Lo ribadiamo: bisogna evitare che la catechesi sia deformata dall'inerzia razionalistica, perché nessuno arriva a credere in Dio per pura convinzione razionale[96]. Noi crediamo non perché capiamo, ma perché abbiamo fiducia, e abbiamo fiducia perché vediamo che Dio è fedele alle sue promesse. Solo più tardi approfondiremo e capiremo pienamente.

L'annuncio salvifico inizia, quindi, con il racconto dell'adempimento delle promesse, in particolare l'annuncio del *kerygma*, il "primo annuncio": cioè, che Dio è credibile perché ha risuscitato dai morti il suo Figlio, il nostro Salvatore[97]. Cristo è il compimento della promessa, «non c'è nessuna garanzia più grande che Dio possa dare per rassicurarci del suo amore» (15). La

[96] Cfr. DGC 150-15: si richiama l'attenzione sulla necessità di evitare una catechesi troppo deduttiva, integrandola con il metodo induttivo, e con le vie *kerigmatica* ed *esistenziali*.

[97] «In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è *la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*», EG 36. Cfr. in particolare i numeri 34-39 e 160-175.

meraviglia della fede, il più grande tesoro per il quale vale la pena lasciare tutto, sta nella grandezza della promessa e al tempo stesso nella grandezza del suo adempimento. Perciò la memoria di questo evento occupa un posto centrale nella tradizione e nella trasmissione della fede. La Messa è il centro della vita cristiana perché è memoria reale – rappresentazione sacramentale[98] – del compimento della promessa della nostra salvezza; e se capita che si sovrappongono altre motivazioni, si impoverisce non solo la partecipazione alla Messa, ma la stessa esistenza cristiana.

Ci sono anche altre importanti forme di memoria, che contribuiscono a rafforzare la fede nel Dio che mantiene le sue promesse: in particolare, la lettura meditata di testi sacri, ma anche le narrazioni della vita dei santi, e persino i racconti spontanei e familiari dell'azione di Dio nella vita delle persone e nell'apostolato dei cristiani, che con naturalezza riempiono il cuore con la persuasione che Dio non delude mai.

Un ulteriore problema è collegato al fatto che, nelle cose di Dio, la promessa può tardare molto tempo prima dell'adempimento, e l'uomo si stanca perché "non sopporta il tempo dell'attesa". Non ci è facile accettare che l'attesa faccia parte della logica della fede, la quale, «per sua stessa natura, richiede la rinuncia al possesso immediato» (13). La tentazione di diffidare e di cercare altri dei più affidabili ha sempre accompagnato il drammatico rapporto tra Dio e l'uomo. Ma questa tentazione è oggi, se possibile, accentuata dall'utilitarismo che si ribella contro il carattere limitato della condizione creaturale e che considera come unico valido motivo di vita la soddisfazione delle proprie aspirazioni e dei propri bisogni immediati. L'uomo contemporaneo non è molto disposto a sopportare quarant'anni prima di raggiungere la Terra Promessa. Questa circostanza rende particolarmente necessaria la direzione o accompagnamento spirituale, che nel dialogo personale aiuta a perseverare nell'attesa, ricordando che il Dio fedele non viene meno alle sue promesse e sostenendo il processo di purificazione in cui l'uomo impara a rinunciare all'idolatria del possesso immediato.

Guarire dall'individualismo

Ciò che abbiamo detto finora rende evidente che «è impossibile credere da soli» (39). La fede è una forma di conoscenza che si basa sulla fiducia: fiducia in Dio e in coloro che trasmettono ciò che Dio ha detto e fatto. Per credere, quindi, è necessario avere «un soggetto unico di memoria che è la Chiesa» (38). Ma questo, come sappiamo, è inaccettabile per la mentalità moderna, radicata in una concezione individualistica della conoscenza: quando il punto di partenza è che "è vero solo ciò che è vero per me" si finisce per scivolare nello slogan "Cristo sì, Chiesa no". Ogni forma di mediazione della conoscenza è interpretata come usurpazione della libertà e dell'autonomia. L'aspra lamentela di

[98] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, 17.04.2003, 11 e 15.

Rousseau, citata nell'enciclica, sintetizza questo modo di pensare: «Quanti uomini tra Dio e me! È così semplice e naturale che Dio sia andato da Mosè per parlare a Jean-Jacques Rousseau?» (14).

Non è difficile dimostrare - e l'enciclica lo fa - l'incoerenza di questo approccio e soprattutto la povertà in cui resta il soggetto che ragiona in questo modo. La mediazione è arricchente perché ci apre a una verità molto più grande, che l'individuo non avrebbe mai potuto raggiungere da solo. Ma, per cambiare l'atteggiamento di chi la pensa così non bastano le parole, perché il vero problema non è intellettuale, ma morale. L'individualismo nasconde un atteggiamento di attaccamento all'io, una sorta di orgoglio intellettuale che non è disposto a fidarsi degli altri – benché, in realtà, questo non si possa realizzare. Anche qui è chiaro che per arrivare alla fede, più che cambiare la testa, è necessaria la conversione del cuore: «la fede è un dono gratuito di Dio che chiede l'umiltà e il coraggio di fidarsi e affidarsi» (14). È interessante questa connessione tra umiltà e fiducia, perché offre una direzione molto concreta alla conversione. Per credere, bisogna prima imparare a fidarsi, distaccandosi dall'atteggiamento orgoglioso di chi non si fida di nessuno, perché chi non si fida di un parente, di un amico o di un collega non si fiderà nemmeno di Dio e della Chiesa, si fiderà solo di se stesso.

Un'altra forma più sottile di individualismo è quella che deriva dal sentimentalismo. In questo caso si accetta con entusiasmo l'amore come fonte di conoscenza per la propria vita, pure quando il sentimento dell'amore porta alla fede. Il problema è che previamente il soggetto ha separato il mondo della verità universale - legato alla ragione strumentale - dal mondo dell'amore, che è il mondo dei sentimenti e delle convinzioni soggettive. Così, la verità che si raggiunge attraverso l'amore è una "mia verità", «improponibile come verità valida per tutti» (27). Questo tipo di fede soggettiva è molto popolare, perché il soggetto la percepisce come qualcosa di "autentico", nato dall'interno, e non come un'imposizione esterna e quindi falsa. Proprio perché nel contesto attuale le verità di senso sono state «ridotte spesso ad autenticità soggettiva del singolo» (34), non sorprende che si identifichi la vera fede con la fede intimamente sentita.

È vero, e lo abbiamo spiegato sopra, che la soggettività è necessaria per dare coerenza alla fede. Tuttavia, non si può fare a meno del carattere oggettivo della verità in cui si crede. «Se l'amore ha bisogno della verità, anche la verità ha bisogno dell'amore. Amore e verità non si possono separare» (27). L'amore, la fede e ogni atteggiamento umano che pone le sue fondamenta nei sentimenti sarà sempre a rischio di crollare, perché i sentimenti sono sempre effimeri, mutevoli. Sarà come la casa costruita sulla sabbia della parabola; la roccia, invece, è la congiunzione dell'amore - che comprende i sentimenti - con la verità oggettiva. È necessaria, quindi, una paziente guarigione dall'eccessivo sentimentalismo della fede, correggendo e approfondendo insistentemente i motivi per cui le cose vengono fatte (preghiera, lavoro, opere di carità, ecc.), incoraggiando a perseverare nelle

buone opere iniziate, aiutando a scoprire il valore delle azioni meno piacevoli e, soprattutto, riscoprendo il significato dell'amore come donazione.

Conclusione

Molto spesso non ci rendiamo conto di avere davanti a noi una persona che non ha ancora compiuto un vero atto di fede in Dio e lo trattiamo come se avesse fede: ci attendiamo da lui degli atteggiamenti che presuppongono che creda davvero che Dio agisca nella sua vita, che Cristo lo abbia salvato per amore e lo stia chiamando a una nuova vita, quando in realtà lui non crede a tutto questo. Senza che ce ne accorgiamo, lo facciamo passare al secondo gradino quando non è ancora salito sul primo. In questo modo, il nostro dialogo con lui - attraverso le varie forme di evangelizzazione e di accompagnamento pastorale - è in realtà un monologo, perché il destinatario non è in grado di cogliere e seguire ciò che gli viene proposto. Ciò che intendiamo dire è che, nello stato attuale in cui si trovano molte persone, credenti o meno, è necessario prestare molta più attenzione alla "prima evangelizzazione", che precede e predispone l'atto di fede. Se non lo facciamo, se non prepariamo prima il terreno, sprecheremo energia inutilmente e la nostra semina non darà frutti, perché cadrà su pietre e spine. Quando insistiamo sulla "prima evangelizzazione" semplicemente suggeriamo che nell'attività pastorale si presti molta più attenzione all'atto di fede, che oggi in molti manca o è troppo debole, come la casa costruita sulla sabbia.

Abbiamo cercato di offrire alcuni elementi di questa "prima evangelizzazione", seguendo la traccia della *Lumen fidei*. La lettura dell'enciclica chiarisce che l'atto di fede non è prima di tutto un atto intellettuale, ma del cuore, cioè di tutta la persona. È un problema di cui appena si parla e a cui si dà poca importanza nella pastorale e nell'attività formativa, mentre si insiste troppo nel ridurre tutto a mancanza di dottrina. Perciò ci è sembrato doveroso rimarcare che la fede è un atto del cuore e che ciò che di solito impedisce alle persone di credere sono gli atteggiamenti e gli stili di vita soggiacenti, non solo le idee. Insomma, abbiamo cercato di tradurre le linee principali dell'enciclica in suggerimenti concreti che aiutino il formatore e il pastore a correggere le ferite del cuore che impediscono a molti di giungere a compiere un vero atto di fede.

2. Amor – La carità come intenzionalità dell'agire ecclesiale

Limiti della "pastorale inventiva"

Come abbiamo visto nella parte sistematica, la prospettiva della pastorale progettuale rischia di diventare una pastorale inventiva, che lascia poco spazio all'agire di Dio e che fa dipendere tutto dalla capacità umana. È opportuno, perciò, tentare di comprendere meglio le motivazioni di fondo di questo orientamento che la pastorale ha intrapreso.

«Se Dio non ci fosse bisognerebbe inventarlo», recita una massima dell'Illuminismo (Voltaire) che raccoglie una visione della storia per certi versi nuova. Il fatto che Dio esista o meno alla fine non è ciò che conta, l'enfasi ricade sul "bisognerebbe inventarlo". L'uomo è in grado di dare un ordine al mondo, di controllarlo, e, se ciò richiede di postulare un Dio, l'uomo lo inventerà. L'uomo diventa protagonista unico della storia, il suo vero artefice. Con l'Illuminismo viene legittimata la convinzione culturale e scientifica che in ogni caso Dio non agisce nella storia. Dio è al massimo "l'orologiaio perfetto" (Leibniz).

Questo è l'ambiente culturale in cui si è sviluppata la mentalità progettuale della pastorale che abbiamo criticato. È una prospettiva eccessivamente tecnica e funzionale, e che considera l'agire umano solo dal punto di vista della sua capacità di raggiungere obiettivi e di trasformare la realtà esterna. Per questa via la riflessione pastorale consiste nella ricerca di soluzioni ai problemi che si presentano di volta in volta, oppure nell'individuazione di proposte più raffinate, più adeguate al momento storico. Questa mentalità, però, sembra aver dimenticato qualcosa di molto importante, cioè che l'azione pastorale ha un motore, che è la carità, l'amore che porta i cristiani (pastori, laici) a dare il meglio di sé quando compiono la loro missione. La fecondità di ogni azione ecclesiale (della catechesi, dell'educazione familiare) non dipende in primo luogo dall'adempimento di un progetto pastorale ben pensato, ma dalla carità e dalla santità di vita di che la porta avanti.

A questo punto conviene ricordare cos'è l'azione umana. Aristotele distingueva tra la *poiesis* e la *praxis*. La *poiesis* è l'agire che "produce" una trasformazione fuori del soggetto (costruire una casa, fare una sedia), mentre invece la *praxis* produce una trasformazione nel soggetto stesso che agisce. Fare l'elemosina, ad esempio, è *praxis* non perché produce un effetto esterno – risolvere il problema di una persona povera –, ma in quanto perfeziona colui che fa l'elemosina. La *praxis* è quindi un agire fondamentalmente immanente il cui risultato rimane nel soggetto che agisce. L'intenzione o fine dell'agire determina che l'azione perfezioni o meno il soggetto che agisce. La trasformazione del soggetto, operata dal fare l'elemosina, è diversa, ad esempio, se si vuole solo fare una bella figura o se si è mossi dalla generosità. Possiamo quindi concludere che l'agire umano

possiede una dimensione intenzionale e che è proprio l'intenzionalità il fattore che fa sì che l'agire produca un perfezionamento del soggetto agente e della realtà.

Si potrebbe dire che la pastorale progettuale ha guardato l'agire prevalentemente come *poiesis*, cioè come "produzione" di buoni risultati tramite azioni pastorali capaci di trasformare la realtà. Si studia il problema e si cerca una soluzione tramite l'azione più adeguata, seguendo la logica ipotetico-inventiva. Certo, in questa prospettiva non si dice che l'agente non sia importante, ma tale questione è lasciata piuttosto all'ambito della spiritualità, più che della pastorale. Si provoca con ciò una spaccatura fra vita spirituale e vita pastorale, fra contemplazione e azione. Così, nella formazione dei pastori avremmo da una parte la formazione spirituale e dall'altra la formazione per diventare un pastore adatto al contesto culturale.

Tale prospettiva ha portato a dimenticare che l'azione ecclesiale possiede una carica intenzionale specifica e che proprio in virtù di essa l'azione ecclesiale costruisce la Chiesa. L'agire del pastore pieno di zelo, la testimonianza sincera di un cristiano, il compito educativo dei genitori responsabili costruiscono la Chiesa. Se l'agire educativo dei genitori è adeguato, il motivo non è in primo luogo perché seguono una sequenza progettuale logica e ben pensata, ma soprattutto perché amano i loro figli e, amando, cercano di dare il meglio di sé. La stessa cosa succede per tutto l'agire ecclesiale. Un'insufficiente considerazione della dimensione intenzionale dell'agire ha prodotto una pastorale vista esclusivamente nella prospettiva dell'"agire produttivo", una pastorale orientata a migliorare la situazione e raggiungere degli obiettivi più adeguati alla situazione. Ciò è insufficiente, perché parte da una considerazione troppo tecnica e fredda dell'agire.

Certo, si potrebbe dire che per "produrre" una casa non è importante considerare l'intenzione che ha l'architetto. Infatti, ci sono azioni in cui si mira principalmente a produrre un risultato esterno. Ma la pastorale non è una di queste. La pastorale mira a costruire la Chiesa, e la Chiesa non è un prodotto esterno, ma un soggetto vivo, che agisce: pastori, genitori, comunità cristiana. Quando un missionario va in missione la cosa più importante non sono i risultati (numero di battesimi raggiunti, ecc.), ma che egli stesso si santifichi nella missione, ed è così, in primo luogo, che fa la Chiesa. Un'attenzione eccesiva agli obiettivi denoterebbe una visione troppo materiale della Chiesa. "Fare la Chiesa" non è produrre un risultato, ma, piuttosto, la realizzazione di azioni con un'intenzionalità propria, in virtù delle quali, le persone che le realizzano, si perfezionano come cristiani e quindi si perfeziona la Chiesa stessa, che matura e si espande come Popolo di Dio.

In conclusione, una considerazione conveniente dell'azione umana in generale e della pastorale in particolare, non può ridursi a una deliberazione razionale sui mezzi, ma, piuttosto, deve assicurarsi che l'intenzionalità dell'agire sia adeguata. La pastorale non è prima di tutto una

riflessione sulla risoluzione di problemi, ma una riflessione sui soggetti agenti affinché il loro agire perfezioni loro stessi e quindi faccia crescere interiormente la Chiesa, che è una realtà prevalentemente interiore («Il regno di Dio è in mezzo a voi», Lc 17,21). In altre parole, il primo e principale problema della pastorale è la formazione dei soggetti che fanno la Chiesa.

L'intenzionalità nell'agire ecclesiale

L'importanza decisiva del valore intenzionale degli atti umani ci spinge a individuare l'intenzionalità specifica dell'agire pastorale. Essa dovrebbe essere la stessa intenzionalità dell'agire cristiano, cioè la carità: «Tutto si faccia tra voi nella carità» (1 Cor 16, 13-14). L'agire pastorale è, quindi in primo luogo, un agire penetrato dalla logica dell'amore. È attraverso un agire amorevole che la Chiesa cresce e si perfeziona, poiché "l'amore è diffusivo".

Con ciò, però, abbiamo detto tutto e niente. Infatti, che vuol dire che la carità costituisce l'intenzionalità dell'agire pastorale? Si potrebbe pensare che la carità sia un'intenzione generica dell'agire cristiano, che opera come motivazione di fondo ("voglio il bene degli altri", "voglio agire in modo generoso e disinteressato", "desidero che ci sia giustizia fra gli uomini"). Ma in questo modo si dice troppo poco su come debba essere in concreto l'azione. Un missionario, mettendo al primo posto la carità verso gli ultimi, potrebbe fare cose molto diverse e addirittura opposte fra di loro: costruire un ospedale oppure promuovere azioni violente contro coloro che opprimono il popolo. In ambedue i casi l'amore verso i poveri è l'intenzione di fondo. Possiamo dire che una certa pastorale negli ultimi anni si è fermata a questo livello di *intenzionalità atematica* della carità. Partendo da un'insufficiente considerazione della dinamica dell'atto umano e sotto l'influsso della categoria dell'"opzione preferenziale" e del "teleologismo morale", la carità si è vista come una semplice intenzionalità che non permette di determinare i contenuti dell'azione. La carità non offrirebbe così dei criteri obiettivi in grado di orientare l'agire in modo universale. Per questa via la determinazione dell'agire pastorale di fatto viene affidata alle scienze umane. Il risultato è una pastorale dedotta fondamentalmente dalla sociologia, dalla psicologia e dalla pedagogia, nel contesto di un generico amore verso il prossimo con cui verrebbe giustificato il carattere teologico dell'impianto.

Cosa manca a quest'impostazione? Fondamentalmente una considerazione rigorosa dell'agire umano. L'intenzionalità dell'atto umano non è solo una finalità di fondo, ma configura dal di dentro l'agire stesso. Perciò l'intenzione di aiutare il prossimo non può tradursi in un'azione che promuove la violenza, anche se soggettivamente si ha la convinzione di voler aiutare il prossimo.

Un'analisi corretta della struttura immanente dell'agire umano dimostra che c'è un legame fra il fine o intenzione dell'agire e la scelta dell'azione concreta[99]. Si potrebbe pensare che la scelta di amare il prossimo è ancora troppo ampia, ed è vero, ma ciò non vuol dire che sia qualcosa di vuoto che ognuno può riempire come ritiene opportuno. La carità cristiana non è un concetto generico, ma possiede una determinazione precisa che si trova nella rivelazione. Perciò la teologia pastorale deve far perno sulla teologia della carità. In altre parole, per poter identificare adeguatamente l'attività della Chiesa, è necessaria una riflessione teologica sulla carità. A partire da questa riflessione la teologia pastorale può identificare criteri – che cambiano nel tempo, ma che hanno una base oggettiva – per guidare l'azione pastorale.

Proprio perché l'intenzionalità ha un posto determinante nell'agire umano, la carità, come intenzione principale dell'agire ecclesiale, ha un ruolo fondamentale nella pastorale. E proprio perciò la pastorale deve essere intesa in primo luogo come formazione del soggetto pastorale (la Chiesa e ogni cristiano) alla carità. Pertanto, la questione educativo-formativa non può essere considerata come una delle branche della pastorale, ma, piuttosto, come il suo asse centrale. Costruire il soggetto della pastorale, far crescere dei cristiani maturi (laici, sacerdoti, consacrati), le cui opere siano impregnate di carità, è il principale modo di fare la Chiesa.

È molto diffuso l'equivoco di considerare il servizio della carità come un settore della pastorale della Chiesa, svolto da persone che si sentono particolarmente motivate a servire il prossimo come conseguenza della loro fede. Non è così: «La carità non è per la Chiesa una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe lasciare anche ad altri, ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza»[100]. Il servizio della carità non è un compito per alcuni addetti ai lavori (la *Caritas*, il volontariato, le organizzazioni non-profit). Non è nemmeno l'aggiunta dell'ispirazione religiosa ha un'attività sociale con cui garantire la qualità di quell'attività (comprensione funzionale del ruolo delle suore negli ospedali, ecc.), con il conseguente rischio di ridurre la religione a sottosistema per tamponare gli squilibri generati dalla società. L'equivoco di fondo nasce dal considerare la carità come una "conseguenza" (più o meno marginale) della missione, come una "conseguenza" cioè della "fede creduta". Come se fosse possibile, da un punto di vista cristiano, una fede che non operi mediante la carità: come se la carità fosse qualcosa che si aggiunge

[99] Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando, Roma 1994, 85-92.
[100] DCE 25.

dall'esterno alla fede. Così come la carità è inseparabile dalla fede, anche il servizio della carità è "costitutivo" della missione della Chiesa[101].

La diaconia della carità, quindi, prima ancora di determinare alcuni settori particolari della pastorale, indica alcuni dei tratti indispensabili dell'agire ecclesiale[102]. La missione della Chiesa, ad esempio, è determinata da una domanda che l'accompagna sempre: chi è *qui e ora* che ha più bisogno? Perciò da sempre i poveri, gli ammalati, i bambini, gli anziani e i deboli hanno un posto prioritario nella Chiesa[103], proprio perché sono quelli che sempre e più immediatamente appaiono come risposta a tale domanda.

L'intreccio tra verità e carità

La pastorale è espressione e prolungamento dell'agire di Cristo e perciò appare strutturata a partire dall'*annuncio di una verità* che viene *testimoniata nella carità*. Nella vita di Cristo questi due tratti sono presenti in ogni sua azione (*veritatem facientes in caritate,* Ef 4,15). Verità e carità formano in Cristo un intreccio vivente: «Questo è il suo comandamento: che crediamo nel nome del Figlio suo Gesù Cristo e ci amiamo gli uni gli altri» (1 Gv 3,23). I primi discepoli di Gesù dichiarano: «noi abbiamo creduto all'amore» (1 Gv 4,16): attestano che non è possibile distinguere, nella loro fede, l'adesione ad una verità dal coinvolgimento nel sapersi amati.

Questa intima connessione fra verità e carità è uno dei tratti fondamentali della fede cristiana[104]. Come ha tentato di mostrare Ratzinger, sin dall'inizio "la forza del cristianesimo" sta «nella sintesi da esso operata tra religione, fede e vita», poiché tale sintesi è una «esigenza del cuore dell'uomo». Il cristianesimo convince non solo per il suo legame con la ragione, ma anche «per l'orientamento dell'azione verso la *caritas*, la cura amorevole dei sofferenti, dei poveri e dei deboli, al di là di ogni differenza di condizione sociale»[105]. Il cristianesimo non è solo una dottrina sublime che convince, ma la vita vera e bella a cui aspira il cuore di ogni uomo. Il richiamo dell'amore vivo, reale, plasmato nella vita dei singoli credenti e nelle comunità cristiane, impregna di verità il cristianesimo.

---

[101] «Il servizio della carità è una dimensione costitutiva della Chiesa ed è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza», BENEDETTO XVI, Motu proprio *Intima Ecclesiae natura,* 11.11.2012: AAS 104 (2012) 996.

[102] DCE 19: «Tutta l'attività della Chiesa è espressione di un amore che cerca il bene integrale dell'uomo: cerca la sua evangelizzazione mediante la Parola e i Sacramenti, impresa tante volte eroica nelle sue realizzazioni storiche; e cerca la sua promozione nei vari ambiti della vita e dell'attività umana. Amore è pertanto il servizio che la Chiesa svolge per venire incontro alle sofferenze e ai bisogni, anche materiali, degli uomini»

[103] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30.12.1987, 42; EG 198.

[104] «La reciprocità di verità e carità è scritta nel cuore stesso della rivelazione cristiana, perché è la sostanza intima della vita divina», S. LANZA, *Convertire Giona*, 210.

[105] J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 183.

Le riflessioni di Ratzinger nel testo citato cercano di dare risposta alla provocazione che è alla base della crisi del cristianesimo moderno, che parte dalla convinzione che il cristianesimo non è che la risposta europea al problema religioso. Risposta che andava bene per l'Europa del passato ma che oggi il progresso avrebbe "dimostrato" superata: in fondo, il cristianesimo non sarebbe altro che una delle tante risposte ad un mistero irraggiungibile all'uomo a cui si possono dare solo risposte parziali. A questa provocazione, spiega Ratzinger, non si risponde con spiegazioni di ordine razionale-apologetico: «Non può assolutamente trovare risposte puramente teoriche, così come la religione in quanto atteggiamento supremo dell'uomo, non è mai solo una teoria. Esige quella combinazione di pensiero e di azione, su cui era fondata la forza persuasiva del cristianesimo dei Padri»[106]. Si risponde con la forza di una vita piena di amore accompagnata da una dottrina che ne renda ragione.

Tutto ciò investe fortemente la pastorale. Poiché l'azione ecclesiale deve fare i conti con quel pregiudizio culturale che la riduce ad una opinione fra tante, per ridare credibilità al cristianesimo è necessario legare ortoprassi e ortodossia, recuperare la coerenza fra verità di vita e verità dottrinale. Edith Stein sintetizzava: «Non accettate come verità nulla che sia privo di amore. E non accettate come amore nulla che sia privo di verità. L'una senza l'altra si trasforma in una menzogna distruttiva»[107]. Nell'azione apostolica e missionaria ogni proclamazione della verità rivelata comporta in qualche modo l'introdurre l'amore nel mondo, e parimenti ogni azione caritatevole è anche l'annuncio di una verità che cambia la realtà. Invece, la divaricazione fra verità e carità – quando si verifica – diventa un problema pastorale devastante. Quando la Chiesa proclama, ma non vive quello che insegna, il suo annuncio non solo non produce frutto, ma provoca disaffezione e addirittura scandalo. E se d'altra parte la sua testimonianza è muta, diventa nel migliore dei casi filantropia.

Distinguere la carità dalla filantropia

In che senso l'amore è il motore della pastorale? Per poter rispondere sarebbe necessario elaborare una teologia dell'amore, cosa che qui non è possibile. Tuttavia, possiamo offrire un po' di luce sul tema, distinguendo fra carità cristiana e filantropia. Cosa distingue l'azione pastorale informata dalla carità dal semplice agire per motivi filantropici? Esternamente spesso non si vede la differenza, anzi può succedere che l'azione di una persona o di una collettività non cristiana sia più efficace in termini di aiuto di quanto lo sia l'azione pastorale. Poiché non basta esibire il titolo di "cristiano" perché l'azione sia davvero un prolungamento dell'agire di Cristo, rimane ancora da chiarire cosa assicura il radicamento in Dio dell'agire caritatevole. Nell'agire di Cristo, che «non è venuto per essere servito, ma per servire» (Mc 10,45), possiamo trovare alcune caratteristiche che

[106] *Ibidem,* 186.

[107] Passo espressamente riportato nell'Omelia di Giovanni Paolo II nella Messa di canonizzazione della Santa, 11. X.1998.

dovrebbero contraddistinguere anche l'agire ecclesiale. Proviamo a identificare tre di queste caratteristiche: il carattere profetico, la dimensione escatologica e una particolare specificità comunicativa[108].

1. Il servizio della carità possiede sempre una *dimensione profetica*: poiché in modo misterioso scaturisce dalla vita trinitaria, ogni atto di carità, come ogni azione di Cristo, è sempre in qualche modo una "predica senza parole". Ciò non avviene in virtù di una forzatura, cioè per un'ulteriore aggiunta che proviene dall'esterno e che vorrebbe strumentalizzare la carità "a fin di bene". L'opera di carità proclama l'amore di Dio nel mondo perché lo impone la natura stessa dell'agire di Cristo, *gestis verbisque*, in cui le azioni illuminano le parole[109]. La diaconia della carità è un agire che interroga e pone delle domande ("Cos'è questo amore? Da dove viene? Cosa spinge l'altro a un amore disinteressato?"), tocca le corde intime che attengono al sacro, chiama in causa la verità stessa dell'uomo e di Dio. Non di rado l'esperienza di quest'amore sorprendente suscita non solo ammirazione, ma soprattutto l'intima convinzione di aver incontrato la verità. Esiste un nesso, un profondo legame, fra verità e amore («noi abbiamo creduto all'amore», 1Gv 4,16), per cui è a partire dall'amore che la verità proclamata acquista credibilità: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna, e noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv 6,68)[110].

2. Il servizio della carità ha, inoltre, una *dimensione escatologica*: proprio perché è azione di Dio, la carità è geneticamente connessa con la virtù teologale della speranza. Infatti, attraverso il servizio si rende percepibile l'efficacia della redenzione presente già in questo mondo: «il regno di Dio è in mezzo a voi» (Lc 17,21). Aldilà dell'intensità dell'amore messo in atto, la peculiarità dell'atto di carità ci appare nella sua capacità di anticipare un amore che «non è di questo mondo» (Gv 18,36). Spesso il pensiero moderno ("pensiero debole", troppo pragmatico, chiuso nel presente e incapace di sognare il futuro) toglie all'uomo le energie e il desiderio di lottare per un mondo migliore, abbandonandolo nel disincanto e nella svogliatezza. In questa prostrazione esistenziale l'uomo postmoderno ascolta con scetticismo ogni promessa di salvezza, compreso l'annuncio cristiano. Tuttavia, dove le parole si bloccano, arrivano efficacemente i fatti: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»[111]. La coscienza assopita, prevenuta contro i discorsi teorici, può essere meglio scossa da una

[108] Cfr. S. LANZA, *Linee pastorali per la formazione di una Comunità cristiana soggetto di evangelizzazione e di testimonianza della carità*, in A. MONTAN (a cura di), *Il Vangelo della carità per la Chiesa e la società*, Edb, Bologna 1994, 175.
[109] Cfr. DV 2.
[110] Cfr. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 183-184.
[111] EN 41.

"sorprendente" testimonianza di carità che provoca una sorta di terremoto, risvegliando la speranza di una vita che valga la pena di essere vissuta.

3. Infine, ogni servizio cristiano della carità si contraddistingue per il fatto di mettere in atto *una relazione comunicativa dove al centro è la persona*. Il modello della diaconia è offerto dalla figura del Buon Pastore che «chiama le sue pecore una per una e le conduce fuori. E quando ha condotto fuori tutte le sue pecore, cammina innanzi a loro e le pecore lo seguono, perché conoscono la sua voce» (Gv 10,3-4). L'azione quindi non termina in un'efficiente prestazione d'opera, ma va oltre perché vuole arrivare alla persona. Di fronte ad ogni funzionalismo e deformazione burocratica della vita ecclesiale, la carità mette al centro la qualità delle relazioni interpersonali, alla maniera di Cristo che nel servizio (guarigioni, gesti di misericordia, lavanda dei piedi, ecc.) mette in atto un amore che salva.

Poiché tratto caratteristico della prassi di carità è proprio questa capacità di arrivare ai problemi della persona, l'autenticità della carità si saggia attraverso la *comprensione*. La carità senza comprensione è un'offerta di servizi, ma non è la vera salvezza, perché incapace di arrivare alla radice del problema delle persone. Una struttura ecclesiale efficiente ma senza umanità, un parroco attivo nell'organizzazione ma lontano e freddo, l'elemosina senza compassione e misericordia, la predicazione inefficace perché non sa cogliere le vere domande dell'interlocutore, una pastorale aggrappata alla ripetizione ("sempre si è fatto così") e che non sa rinnovarsi venendo incontro alle necessità…, ad un primo sguardo potrebbero sembrare agire ecclesiale, ma non lo sono, perché non si dà un vero servizio *alla persona*; manca quella *comprensione dell'altro* che comporta il rendersi «tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno» (1 Cor 9,22). La comprensione qualifica il servizio del pastore, del cristiano e della comunità, non solo come stile, ma, soprattutto, come criterio a partire dal quale definire gli obiettivi pastorali. Non basta, ad esempio, dire "la gente ha bisogno di Dio": è necessario *comprendere* quel bisogno, che è complesso e ambiguo, che spesso si presenta sotto forme di rifiuto di Dio o della Chiesa, e, quindi, richiede di essere colto in profondità, senza offrire soluzioni sbrigative che manifestano incapacità di saper comprendere. La mancanza di comprensione rende infeconda la diaconia della "carità".

È chiaro che queste caratteristiche non si raggiungono attraverso tecniche sempre più raffinate, ma, piuttosto, tramite l'identificazione con Cristo. Ci ricolleghiamo quindi a quanto già detto sulla necessità di una formazione all'amore e alla vita contemplativa da parte di ogni operatore pastorale, quale fondamento della pastorale della Chiesa[112]. Questa predisposizione all'amore

[112] EG 264: «La prima motivazione per evangelizzare è l'amore di Gesù che abbiamo ricevuto, l'esperienza di essere salvati da Lui che ci spinge ad amarlo sempre di più».

richiede un continuo "stato di conversione", sia nell'apostolo che nella comunità cristiana. Bisogna, infatti, superare ogni prospettiva riduttiva dell'amore e ricordare che, dopo il peccato originale, l'amore è possibile soltanto nel cammino del "no" detto a se stessi, quindi della croce. L'amore in Cristo è amore che si dona, acquisendo, così, i contorni della *diakonia*, cioè del servizio o ministero più radicale: «Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45). È questo amore come servizio che segna dal di dentro l'azione ecclesiale: il servizio disinteressato e gratuito fa di ogni azione ecclesiale una manifestazione viva ed efficace dell'amore trinitario.

3. Adventus – Varcare la soglia della speranza

La chiusura nel presente

Proprio perché condizionata dal presupposto che la ragione non possa raggiungere delle verità universali, la post-modernità è segnata anche dalla sottrazione di credito alle "grandi narrazioni"[113]. In altre parole, i tentativi di offrire un'interpretazione compiuta delle domande di senso (religiose, morali, filosofiche e politiche) vengono guardati con una prevenuta diffidenza, o nemmeno presi in considerazione. Gli avvenimenti storici (guerre mondiali, lager, caduta del muro) avrebbero segnato il tramonto non solo delle religioni tradizionali (profezia della secolarizzazione), ma anche delle grandi ideologie (comunismo, liberalismo, mito del progresso). Si privilegia una cultura segnata dal *pensiero debole* in cui non si aspira più ad una visione forte e ottimista del mondo. «Nella nostra cultura, segnata dal pensiero debole, le convinzioni forti suscitano spesso il disprezzo: più che credere con l'assoluto della fede, si tratta di credere lasciando sempre uno spazio e un margine di incertezza, una uscita di sicurezza»[114].

Abbandonato il mito del progresso, l'uomo non guarda il futuro, e rimane intrappolato nel presente e nell'immediato; si rinuncia alla possibilità stessa di creare un mondo migliore, e ci si accontenta della felicità che procura *l'attimo fuggente* (una ripresa impoverita del classico *carpe diem!*). Si dà il primato a valori che si sanno immediati anche se effimeri: il piacere, il benessere, l'estetismo, l'emozione intensa, l'attivismo, il successo professionale, la cultura dell'immediato, della partecipazione *part time*, ecc. I progetti lungimiranti e di largo respiro non trovano spazio e vengono sostituiti da programmi immediati e a breve scadenza (a tutti i livelli: professionale, affettivo, politico, educativo).

Questa chiusura nel presente determina una "crisi dei valori" di grandi proporzioni ed è disumanizzante per l'individuo, perché il futuro non è un elemento neutro nell'esistenza umana, ma una forza vitale essenziale per camminare verso un traguardo e per combattere nella vita. Molti analisti avvertono che la radicalizzazione della chiusura nel presente e la perdita del senso del futuro offre dei segnali sociali preoccupanti: dalla caduta della natalità, al rifiuto dell'istituzione matrimoniale, al dilagare delle malattie e dei disagi psico-somatici[115]. Si passa dal futuro-promessa

[113] Cfr. J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1991.

[114] PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa* (marzo 2004), I 4.3.

[115] Secondo uno studio pubblicato su "Riza Psicosomatica" alcuni anni fa, condotto su 1.028 italiani tra i 18 e i 67 anni, sette uomini italiani su dieci sono malati di tristezza (i più colpiti sono i quarantenni), mentre la depressione colpisce prevalentemente le donne. Per molti di loro la vita ad un certo punto inizia a perdere senso, tanto che il 42% si chiude in se stesso, mentre il 26% finisce per rifugiarsi negli psicofarmaci; il 13% invece aspetta solo che il momento negativo

al futuro-minaccia (incertezza, precarietà, inquietudine). Si scambia la gioia serena della speranza cristiana con la risata fragorosa. Il disincanto diventa il tratto distintivo della post-modernità. Inoltre, perdendo di vista il futuro, l'uomo perde consistenza e identità, diventa un viandante che non va da nessuna parte, e, fragile e disorientato, resta facile preda dei manipolatori: «il modo migliore per dominare e avanzare senza limiti è seminare la mancanza di speranza e suscitare la sfiducia costante, benché mascherata con la difesa di alcuni valori»[116].

Chiusura nel presente e religiosità

La chiusura nel presente, diffidente verso ogni genere di "profetismo", comporta un ostacolo per la trasmissione della fede. Non dimentichiamo che il nocciolo del cristianesimo è l'annuncio di una promessa di futuro (*adventus*). Nello stato di prostrazione esistenziale in cui si trova l'uomo (disincanto, svogliatezza, "tiepidezza esistenziale", a volte tristezza), il discorso cristiano viene percepito come "moralismo stancante", "discorso astratto" che poco ha a che vedere con il proprio orizzonte esistenziale, chiuso appunto nel presente. Concetti fondamentali della rivelazione cristiana, come redenzione, salvezza, vita eterna, vengono accolti con disinteresse oppure travisati.

Questa chiusura nel presente è tipica delle società decadenti e genera una religiosità ripiegata sull'emozionale. Si affaccia, allora, nei pastori l'insidiosa tentazione di intraprendere il sentiero dell'emozionale, ma è un vicolo cieco che non conduce da nessuna parte: infatti, «quando la religione si accontenta di uno spazio emozionale, senza impatto, aperto e consistente sul pensiero e sull'azione, si avvia all'evanescenza»[117]. Una religiosità, appunto, senza impatto, che si ripiega su se stessa, cercando di riempire il presente. Si va alla ricerca di forme di predicazione e di catechesi appaganti, simili ad uno spettacolo di intrattenimento. Il Vangelo non diventa più parola significativa, ma momento di evasione. La spiritualità cristiana, quando c'è, non incide nella vita, non cerca di trasformare il mondo: viene piuttosto vista come ancora di consolazione "in questa valle di lacrime". Anche la celebrazione liturgica diventa esperienza per riempire il presente per cui si privilegiano le forme celebrative in funzione dell'impatto emotivo. E lo stesso ambiguo criterio si usa per fomentare la devozione popolare. Si genera, inoltre, un processo di segmentazione della comunità ecclesiale, con una moltiplicazione di gruppi autoreferenziali di gratificazione emotiva.

---

passi, mentre solo l'11% tenta di agire in maniera attiva, magari distraendosi ed uscendo di casa. Infatti, la psiche è sana quando è aperta al futuro, a differenza della psiche depressa tutta raccolta nel passato, e della psiche maniacale tutta concentrata sul presente (cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 19).

[116] FT 15.

[117] S. LANZA, *Convertire Giona*, 163.

Aldilà di queste manifestazioni più visibili, la chiusura nel presente provoca una perdita del senso del tempo e della storia, cioè del *perché si fanno le cose*[118]. Senza rinunciare alla fede cristiana, scompaiono i motivi forti del vivere che essa forniva (il paradiso, *instaurare omnia in Christo*, ecc.). E allora, che resta della religione? Inevitabilmente, la religione viene ridotta ad un bene di consumo (regolata dalla legge della domanda e dell'offerta) da cui ci si aspetta gratificazione immediata, consolazione, appagamento. Vogliamo, quindi, mettere in guardia contro certe posizioni pastorali troppo ottimistiche che accolgono acriticamente un certo risveglio religioso contemporaneo. Molto spesso questa spinta affonda le sue radici in motivazioni piuttosto problematiche che alimentano una religiosità orientata all'immediato che poco ha a che vedere con la salvezza cristiana[119].

Riaprire l'orizzonte della speranza

In questo contesto, l'annuncio cristiano è chiamato a superare un'esistenza ripiegata sul presente e a farsi strada in un ambiente diffidente verso ogni promessa di un mondo migliore. La missione della Chiesa viene determinata in tale senso dall'urgenza di riaprire l'orizzonte della speranza, anzi, il cristianesimo è fondamentalmente annuncio di speranza, in quanto apre in modo definitivo l'uomo verso il futuro.

Benedetto XVI riprende la tematica nella *Spe salvi*, non come una questione dottrinale, ma come una questione pastorale di enorme portata. A partire dalla definizione di fede/speranza della lettera agli Ebrei – «la fede è *hypostasis* delle cose che si sperano; prova delle cose che non si vedono» – l'enciclica spiega: «La fede non è soltanto un personale protendersi verso le cose che devono venire, ma sono ancora totalmente assenti; essa ci dà qualcosa. Ci dà già ora qualcosa della realtà attesa, e questa realtà presente costituisce per noi una "prova" delle cose che ancora non si vedono. Essa attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro "non-ancora". Il fatto che questo futuro esista cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future»[120].

L'annuncio cristiano sarà capace di riaprire l'orizzonte della speranza quando verrà accompagnato da un "già", da una reale sostanza di vita divina. Per riaprire il futuro, per ridare speranza, è necessario offrire adesso "la prova delle cose che non si vedono", cioè, la prova di quella promessa divina che per l'uomo contemporaneo risulta troppo lontana. L'offerta della "prova" ha accompagnato da sempre l'annuncio cristiano: «Andate e riferite a Giovanni le cose che udite e

[118] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 196-197.
[119] Un'analisi descrittiva di questo risveglio religioso si può trovare in A. GRANADOS, *Religione, religiosità e nuova evangelizzazione*, «Annales theologici» 27 (2012) 390-394.
[120] SS 7.

vedete: i ciechi riacquistano la vista e gli zoppi camminano; i lebbrosi sono mondati e i sordi odono; i morti resuscitano e l'evangelo è annunziato ai poveri» (Mt 11,4-6). Sempre è stato così («guardate come si amano!», Tertulliano) e, nella situazione attuale, l'esigenza che l'annuncio offra queste "prove" diventa ancor più pressante.

L'enciclica chiarisce che l'annuncio cristiano *è salvifico* proprio perché introduce il futuro nel presente: «solo quando il futuro è certo come realtà positiva, diventa vivibile anche il presente». Dichiarando, anzi, mostrando che nel presente c'è già un germe o seme della pienezza di vita divina futura, l'annuncio diventa salvifico: «il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova»[121].

In seguito, proveremo ad offrire alcuni orientamenti su come l'azione ecclesiale possa rispondere a questa situazione, come l'annuncio possa offrire la prova delle cose future in modo tale da risvegliare la sensibilità assopita e la religiosità svogliata dell'ascoltatore.

La prova di un amore che non è di questo mondo

Questa "sostanza" già presente di una vita divina futura è fondamentalmente la carità, un amore che non è di questo mondo e che è salvifico. Benedetto XVI spiega in che senso l'amore è salvifico: «non è la scienza che redime l'uomo. L'uomo viene redento dall'amore»[122]; «chi viene toccato dall'amore comincia a intuire che cosa propriamente sarebbe "vita"»[123]; "ciò vale già nell'ambito puramente intramondano". Quando uno nella sua vita fa l'esperienza di un grande amore, quello è un momento di "redenzione" che dà un senso nuovo alla sua vita. Ma ben presto egli si renderà anche conto che l'amore a lui donato non risolve, da solo, il problema della sua vita. È un amore che resta fragile. Può essere distrutto dalla morte. L'essere umano ha bisogno dell'amore incondizionato [...]. Se esiste questo amore assoluto con la sua certezza assoluta, allora – soltanto allora – l'uomo è "redento"»[124].

L'annuncio cristiano non solo dichiara che esiste questo amore che redime, ma lo fa presente. Anzi, lo deve far presente se vuole essere credibile. La questione in gioco è quella della credibilità

[121] SS 2.
[122] SS 26.
[123] SS 27.
[124] SS 26.

del cristianesimo[125]. Le opere di carità, la vita santa di chi annuncia, la testimonianza di vita delle comunità cristiane, l'attenzione preferenziale verso i poveri e i sofferenti, poiché sono "prova" della vita futura annunciata, danno forza di credibilità all'annuncio, permettendo di scavalcare il pregiudizio e la svogliatezza del destinatario, provocando delle scosse in coloro che si erano rassegnati a vivere rinchiusi nel presente senza prospettiva di futuro.

Paolo VI descriveva in modo insuperabile questa reazione: «Ed essa (la Parola) deve essere anzitutto proclamata mediante la testimonianza. Ecco: un cristiano o un gruppo di cristiani, in seno alla comunità di uomini nella quale vivono, manifestano capacità di comprensione e di accoglimento, comunione di vita e di destino con gli altri, solidarietà negli sforzi di tutti per tutto ciò che è nobile e buono. Ecco: essi irradiano, inoltre, in maniera molto semplice e spontanea, la fede in alcuni valori che sono al di là dei valori correnti, e la speranza in qualche cosa che non si vede, e che non si oserebbe immaginare. Allora con tale testimonianza senza parole, questi cristiani fanno salire nel cuore di coloro che li vedono vivere, domande irresistibili: perché sono così? Perché vivono in tal modo? Che cosa o chi li ispira? Perché sono in mezzo a noi? Ebbene, una tale testimonianza è già una proclamazione silenziosa, ma molto forte ed efficace della Buona Novella. Vi è qui un gesto iniziale di evangelizzazione. Forse tali domande saranno le prime che si porranno molti non cristiani, siano essi persone a cui il Cristo non era mai stato annunziato, battezzati non praticanti, individui che vivono nella cristianità ma secondo principi per nulla cristiani, oppure persone che cercano, non senza sofferenza, qualche cosa o Qualcuno che essi presagiscono senza poterlo nominare»[126].

La ginnastica del desiderio

Partiamo da queste parole di sant'Agostino, che rivestono per noi una particolare attualità: «L'intera vita del fervente cristiano è un santo desiderio. Ciò che poi desideri, ancora non lo vedi, ma vivendo di sante aspirazioni ti rendi capace di essere riempito quando arriverà il tempo della missione [...]. La nostra vita è una ginnastica del desiderio. Il santo desiderio sarà tanto più efficace quanto più strapperemo le radici della vanità ai nostri desideri. Già abbiamo detto altre volte che per essere riempiti bisogna prima svuotarsi»[127].

Abbiamo più volte accennato alla svogliatezza dell'uomo contemporaneo: svogliatezza e disincanto, ma non insuperabile rassegnazione. In quell'uomo rimane sempre, anche se molto assopita, la sete del bene. Questa sete o "santo desiderio" «non è semplicemente espressione di

[125] Sulla rinnovata comprensione nei documenti del Vaticano II del tema della credibilità, cfr. R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 1971, 30-35.
[126] EN 21.
[127] AGOSTINO, *Trattati sulla prima lettera di Giovanni*, Tratt. 4, PL. 35, 2008-2009.

impulsi e di voglie, ma è anzitutto aspirazione alla vita buona e speranza di una sua pienezza, che chiamiamo felicità»[128]. Il desiderio scatta alla vista del bene, e fa vivere l'uomo di "sante aspirazioni" anche verso le realtà che non sono ancora presenti, che sono solo promessa, ma che "si fanno presenti" nel desiderio. La grandezza del desiderio umano radica in questa presenza del bene desiderato – ma non ancora posseduto – nel cuore dell'uomo ("già ma non ancora").

Nelle parole di Agostino c'è una grandissima fiducia nelle capacità dell'*uomo desideroso*. L'evangelizzazione dell'uomo svogliato va interpretata come una "ginnastica del desiderio", una presentazione della Buona Novella che risvegli il desiderio di "vita in abbondanza", fino al punto di introdurre nel cuore dell'uomo quella "vita", in forma di seme, attraverso il desiderio. Ma come attuare questa evangelizzazione o ginnastica del desiderio? Ci limitiamo a qualche indicazione di massima[129].

Innanzitutto, occorre prendere le distanze da alcune impostazioni pastorali che oggi potrebbero nuocere, scontrandosi con lo stato d'animo di prostrazione spirituale e delusione di molte persone. Da evitare, ad esempio, le forme di annuncio che mettono troppo in risalto l'argomento di autorità (magistero, santi), perché privo di forza per la maggior parte delle persone. Anche poco opportuno un taglio eccessivamente dottrinale-intellettuale della catechesi, almeno come primo approccio alla fede: si sa che i concetti muovono poco, specialmente se la predisposizione non è favorevole. Ma, soprattutto, bisogna evitare un discorso di tipo moralista, rivolto alla volontà e troppo insistente sulle cose da fare. L'uomo svogliato e deluso difficilmente si smuove esigendo coerenza e appellandosi al senso di responsabilità. Anzi, mancando la voglia, il richiamo agli impegni rischia di suscitare soltanto noia e stanchezza. Più efficace, invece, è *ravvivare il desiderio* del bene, far sì che l'uomo "voglia", che si muova dentro di lui la spinta verso cose costose ma che valgono la pena. Mosè per invogliare gli *scoraggiati* israeliti ad attraversare il deserto non offriva argomenti e solidi ragionamenti, ma stimolava il desidero della terra promessa raccontando di «un paese dove scorre il latte e il miele» (Dt 11,8).

In poche parole, un discorso rivolto al desiderio è incentrato nel mostrare la bellezza della promessa cristiana, per suscitare la voglia di raggiungerla. Considerando che ci troviamo in una situazione di "ospedale da campo", Francesco ha sottolineato con forza l'idea di mettere al primo posto l'annuncio del kerigma, perché «l'annuncio di tipo missionario si concentra sull'essenziale, sul necessario, che è anche ciò che appassiona e attira di più, ciò che fa ardere il cuore, come ai discepoli

[128] COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009, 16.

[129] Alle nostre proposte possono essere aggiunti gli opportuni suggerimenti raccolti in G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità, 2. La credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2015, 578-579.

di Emmaus...»[130]. Insomma, concentrarsi sull'essenziale-più-bello è certamente ciò che accende il desiderio addormentato[131].

I nostri contemporanei non sono solo deboli e demotivati spiritualmente, ma sono anche mal predisposti verso il discorso religioso e cristiano. Come risvegliare in loro l'interesse per le questioni religiose? Come accendere il desiderio per le cose di Dio? Spesso, come fece Mosè, risulterà appropriato partire dagli stimoli più immediati che risvegliano i desideri, cioè i sentimenti e le emozioni. C'è, infatti, una prima fase dell'evangelizzazione che potremmo chiamare di "risveglio": una sorta di scossa esistenziale in cui il soggetto supera la svogliatezza verso ogni discorso spirituale e cristiano, e nasce in lui un primo desiderio dei beni promessi. In questa fase, la scossa può essere provocata solo da forti emozioni e da sentimenti intensi. Nella situazione attuale sembra necessario far leva su esperienze con una certa carica emotiva: possono essere ritiri spirituali, gruppi di preghiera, catechesi, pellegrinaggi, celebrazioni della parola, spazi di condivisione e di testimonianza, convivenze e giornate a tema, incontri di famiglie o di coppie, giornate vocazionali ecc., dove con un po' di creatività possa apparire in modo irruente tutta la bellezza della fede, della fraternità cristiana e della "vita in abbondanza" che Cristo ha ottenuto per noi. Niente di nuovo, si tratta in fondo di ricreare l'atmosfera delle prime comunità cristiane («prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo», At 2,46-47), curando forse alcuni particolari che mettano in risalto la gioia e la bellezza di essere cristiani.

Comunque, come abbiamo detto prima, il sentimento sa sempre di effimero e di ambiguo. Inoltre, c'è nella nostra cultura un sovraccarico di sentimentalismo, il che richiama la massima attenzione e prudenza per una costante educazione dei sentimenti ("strappare le radici della vanità ai nostri desideri… per essere riempiti bisogna prima svuotarsi"). Infatti, anche se nei primi stadi della conversione e dell'avvicinarsi alla fede può essere conveniente far leva sulla spinta emotiva e sentimentale, a lungo andare essa non può essere il sostegno definitivo del desiderio religioso, che prima o poi dovrà affondare le sue radici nella convinzione della verità del messaggio e soprattutto nella piena adesione della volontà al Dio che chiama.

Ciò richiama un'attenta chiarificazione del tema: quando parliamo di fare leva sulla spinta emotiva e sentimentale nei primi stadi della conversione, di che cosa stiamo parlando? È una strategia per attirare? Come abbiamo visto, purtroppo, spesso, in diversi contesti cristiani si usa il sentimentalismo come fine a se stesso, riducendo tutto a intense esperienze emotive che riempiano il presente. Ma noi vogliamo prendere le distanze da questi atteggiamenti. Allora, di che cosa si tratta?

[130] FRANCESCO, *Intervista di A. Spadaro a Papa Francesco*, «La Civiltà Cattolica», Quaderno 39 18 (2013/III) 449.
[131] Su queste idee, ampiamente sviluppate in EG, torneremo nel capitolo 5 della 2ª Parte.

Parliamo, innanzitutto, del sentimento di gioia, come motore del desiderio. La gioia è una realtà relazionale, che non si dà se non attraverso un'esperienza umana di rapporto tra anime. La fonte ultima della gioia è l'incontro con Cristo: «la gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù»[132]. La pastorale è chiamata a far emerge questa gioia, non in modo posticcio, ma suscitando sin dall'inizio l'incontro con Dio. Infatti, la pastorale «deve poter aiutare a far sperimentare la gioia del Vangelo nella vita della comunità cristiana, caratterizzando quell'agire nel senso di un'apertura alla manifestazione di quella Presenza»[133]. In altri termini, per suscitare una gioia che segni la rinascita cristiana («non sentivamo forse ardere il cuore dentro di noi mentre egli ci parlava per la via?», Lc 24,32), abbiamo davanti due compiti: coltivare la consapevolezza di questa Presenza divina nel cuore dell'uomo e provocare l'incontro con Dio attraverso la comunità cristiana.

Per il primo compito, occorre innanzitutto la *cura dell'interiorità*, affinché l'uomo possa incontrare il Dio che dimora dentro di noi. Aiutare a sperimentare questo Dio che cerca l'uomo, che «mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20) e che non si stanca di perdonare, sapendo adattare le forme tradizionali di raccoglimento e di preghiera alla sensibilità dell'uomo d'oggi, evitando la tentazione di rimanere intrappolati in uno sterile sentimentalismo e puntando direttamente ad instaurare *sin dall'inizio* una relazione, vera e reale, con Gesù.

Il secondo richiede la *cura di comunità cristiane* ricche di rapporti umani e di intense relazioni di carità fraterna. Poiché la comunità è segno e strumento dell'incontro con Cristo, l'inserimento e la viva partecipazione in essa accenderà nelle persone una gioia profonda, simile a quella che sperimentavano i cristiani delle prime comunità. Urge, perciò, la cura di piccole comunità, dove le persone «si sentano accolte, dove possano vivere la fraternità cristiana, leggere e riflettere comunitariamente la parola di Dio e prendere forza per vivere cristianamente e realizzare la missione evangelizzatrice»[134]. Comunità piccole, abbiamo detto, non comunità massificate e spersonalizzate dove i rapporti sono piuttosto poveri. Quando in queste comunità o gruppi si vivono i valori evangelici – in modo semplice e familiare – si sperimenta una gioia profonda, una gioia appunto "che non è di questo mondo". Tale gioia, generata nell'incontro con altri fratelli nella fede, è la gioia dell'incontro con Cristo, «perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (Mt 18,20).

Attraverso queste e altre forme, l'azione ecclesiale suscita una gioia che riscalda il cuore deluso, risvegliando il desiderio di seguire Cristo da vicino. Quel desiderio, come dicevamo, è parte della virtù teologale della speranza ed è "prova delle cose che non si vedono".

---

[132] EG 1.
[133] P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 97.
[134] S. LANZA, *La nube e il fuoco*, Edb, Bologna 1995, 408.

Fare memoria

«La fede (fede/speranza) è fondamento delle cose che si sperano; prova delle cose che non si vedono» (Eb 11,1), ma che si sperano perché Qualcuno che è affidabile ce le ha *promesse*. Abbiamo già parlato della dinamica della "promessa" in relazione all'atto di credere[135]. Anche la promessa è un elemento centrale per lo sviluppo della virtù della speranza: si spera in una promessa di futuro perché chi promette ha dimostrato di essere affidabile, ha dato prova di compiere le sue promesse. È talmente affidabile che "le cose che si sperano" e che ancora "non si vedono" diventano certezza. «Manteniamo senza vacillare la professione della nostra speranza perché è degno di fede colui che ha promesso» (Eb 10,23).

Nella storia della salvezza la questione di un Dio affidabile che compie sempre le promesse è storicamente legata al tema della "memoria". Per Israele è fondamentale mantenere viva la memoria delle grandi opere compiute da Dio in favore del suo popolo perché sono la dimostrazione evidente che Dio compie sempre le sue promesse: «guardati bene dal dimenticare le cose che i tuoi occhi hanno visto, non ti sfuggano dal cuore per tutto il tempo della tua vita: le insegnerai anche ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli» (Dt 4,9). «Il popolo di Israele è invitato costantemente a tenere viva la memoria, a non dimenticare i benefici del Signore»[136]. *Fare memoria* costituisce un tratto caratteristico dell'identità di Israele e, di riflesso, una dimensione costitutiva della storia della salvezza.

Anche la Chiesa e i cristiani sono oggi chiamati a *fare memoria*, anzi, lo Spirito Santo attualizza soprattutto la memoria dell'evento pasquale inserendolo nel presente. «Specialmente nell'Eucaristia, e in modo analogo negli altri sacramenti, la liturgia è memoriale del mistero della salvezza»[137]. Oltre all'azione liturgica, ci sono altre forme di memoria attraverso cui la grazia può rinsaldare la speranza delle promesse future. Il tema riveste per noi notevole importanza perché questo *fare memoria* viene incontro alla debolezza dell'uomo contemporaneo molto attaccato al presente e poco predisposto a "vivere di promesse". Fa parte della Tradizione cristiana un prezioso patrimonio di esperienze di vita, ben documentate, che palesano l'agire di Dio lungo la storia: vite di santi, la storia delle missioni, lo sviluppo di istituzioni e carismi all'interno della Chiesa, ecc. L'opportuna diffusione di questo materiale costituisce una straordinaria risorsa al servizio dell'evangelizzazione e un grande contributo per rinsaldare la speranza dei cristiani nelle promesse.

Molto appropriato è anche il racconto di episodi in cui si vede la mano di Dio nei nostri giorni. Infatti, la vicinanza di questi episodi alle proprie circostanze di vita indubbiamente aggiunge valore

[135] Cfr. Cap. 1 della 2 ª Parte.
[136] DPC 201.
[137] CCC 1099.

all'evento raccontato. Perciò la Chiesa, negli ultimi tempi, ha voluto promuovere la canonizzazione di santi di diversissime provenienze geografiche e condizioni di vita: «canonizzando alcuni fedeli [...] la Chiesa sostiene la speranza dei fedeli offrendo loro i santi quali modelli e intercessori»[138]. Di grande valore pastorale anche l'esempio silenzioso dei "santi della porta accanto": «lasciamoci stimolare dai segni di santità che il Signore ci presenta attraverso i più umili»[139]. Inoltre, nella vita delle comunità cristiane si può dare spazio al racconto di tante esperienze in cui si vede la mano di Dio: testimonianze, racconti di episodi di apostolato, conversioni, la vita luminosa di cristiani o di famiglie cristiane che feconda la società. Questo spazio lo possiamo creare in un'omelia, una catechesi, una riunione, o anche in contesti informali e familiari. Come faceva il popolo di Israele, il popolo di Dio, facendo memoria dell'agire del Signore, rinsalda la convinzione che Egli agisce nella storia e compie abbondantemente le sue promesse.

E infine, un riferimento ai miracoli e agli interventi straordinari della Providenza che non sono mai mancati nella storia e che costituiscono un'importante motivo di credibilità: «sono segni certissimi della divina rivelazione, adatti ad ogni intelligenza»[140]. Quando si viene a conoscenza di questi fatti (guarigioni, grazie ricevute, piccoli favori che vanno al di là del caso), il cuore fa un balzo, si sente confermato e si percepisce il desiderio di Dio di rassicurarci nella nostra fragilità e nella nostra incapacità di «sperare contro ogni speranza» (Rm 4,18).

[138] CCC 828.
[139] FRANCESCO, Esortazione apostolica *Gaudete et exsultate*, 19.03.2018, 8.
[140] CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius*, c. 3.

4. Gestis verbisque – Incarnare Cristo nella storia

Gestis verbisque*: la struttura della rivelazione e della salvezza cristiana*

Per comprendere un discorso è necessario collocarlo nella sua referenzialità comunicativa (filosofia ermeneutica). Le *parole* da sole, senza un contesto di riferimento, possono significare una cosa o il contrario, come si è visto, ad esempio, con la categoria dell'"opzione preferenziale per i poveri". Di per sé, i *fatti* da soli spesso sono muti o ambigui, hanno bisogno della parola per essere compresi. Fatti e parole devono trovarsi in equilibrio per rendere significativo un discorso.

Questa interdipendenza trova perfetta corrispondenza nel pensiero biblico: «l'economia della Rivelazione comprende eventi e parole (*gestis verbisque*) intimamente connessi, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, mentre le parole proclamano le opere e illustrano il mistero in esse contenuto»[141]. La rivelazione è "completa" quando si esprime in una prassi concreta, quella cioè proposta e vissuta da Gesù. Quando a Gesù viene chiesto «chi è il mio prossimo», non risponde attraverso una dottrina, ma attraverso una parabola, una storia, un fatto («un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico…», Lc 10,30). In realtà tutta la predicazione di Gesù è intrecciata di parole e azioni, da dottrina e prassi. «La parola di Gesù appare segnata nella sua struttura profonda da questa interdipendenza e costante rimando di fatto e parola»[142]. La morte e la risurrezione di Cristo non sono solo eventi accaduti nella storia, ma sono anche rivelazione. L'azione di perdonare i peccati è allo stesso tempo proclamazione verbale di verità: «per dare al suo popolo la conoscenza della salvezza nella remissione dei suoi peccati» (Lc 1,77). Gesù stesso, in polemica con i farisei, dichiara l'inconsistenza di una dottrina che non si fa vita: «quanto vi dicono fatelo e osservatelo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno» (Mt 23,3). Il problema qui non è solo l'incoerenza morale, ma anche l'inconsistenza di una dottrina proclamata solo a parole.

In questa economia, l'insegnamento dottrinale acquista il suo vero senso attraverso una comunità cristiana che vive ciò che insegna: «erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (At 2,42). La Tradizione non è solo l'insegnamento di una dottrina, ma di una dottrina fatta vita: «la Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede»[143]. Una dottrina da sola potrebbe essere interpretata e vissuta in mille modi anche

[141] DV 2.
[142] S. LANZA, «*Gestis verbisque*». *Fecondità di una formula*, in IDEM, *Opus Lateranum*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 133.
[143] DV8.

contrastanti fra di loro. Il momento interpretativo dei *verba*, quello che indica l'autentico significato delle parole rivelate, è costituito fondamentalmente dai *gesta*.

Tale interconnessione fra parole e opere veicola non solo la rivelazione ma la salvezza stessa. Infatti, la formula *gestis verbisque* definisce la struttura costitutiva della rivelazione e di tutta l'opera salvifica di Dio (principio d'incarnazione)[144]. L'annuncio dell'arrivo della salvezza contiene la tensione di questi due elementi che si richiamano a vicenda: «i ciechi recuperano la vista, [...] ai poveri è predicata la buona novella» (Mt 11,5). Ed è proprio questa tensione ciò che dà forza di verità al discorso di Gesù: «Tu hai parole di vita eterna; noi abbiamo creduto e conosciuto che tu sei il Santo di Dio» (Gv 6,68-69). Proprio per questo la parola diventa evento salvifico («si sentirono trafiggere il cuore», At 2,37; «la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio», (Eb 4,12) e le opere verbalizzano un messaggio di salvezza («anche se non volete credere a me, credete almeno alle opere», Gv 10,38).

Gestis verbisque*: la struttura dell'azione ecclesiale*

Anche la pastorale della Chiesa viene caratterizzata da questa struttura, vale a dire, le azioni ecclesiali sono azioni salvifiche quando contengono questa reciprocità fra parole e opere, seguendo la logica dell'incarnazione[145]. Per tale motivo, ad esempio, in contesto catechetico si dice che quando si deve parlare dei misteri rivelati, ha la priorità la via induttiva (partire dai fatti) sulla via deduttiva (spiegazione logico-dottrinale). Ciò significa che i fatti, i segni, i racconti, le immagini parlano per primi e colpiscono la sensibilità e solo dopo le parole spiegano i fatti. Della presenza divina nell'eucaristia si parla prima con "gesti" e fatti (la manna nel deserto, i gesti di adorazione, la genuflessione, ecc.) e solo dopo si spiega la "dottrina" (la transustanziazione). Come segnala il Direttorio Generale per la Catechesi, questa metodologia «*è conforme all'economia della rivelazione*; corrisponde ad una istanza profonda dello spirito umano di pervenire alla conoscenza delle cose intelligibili attraverso le cose visibili; ed è conforme pure alle caratteristiche della conoscenza di fede, che è conoscenza attraverso i segni»[146].

---

[144] Cfr. S. LANZA, *«Gestis verbisque». Fecondità di una formula*, 134.

[145] Cfr. J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 192.

[146] Il corsivo è nostro. Riportiamo per intero il testo del DGC 150: «Attendendo alla storia della catechesi, oggi si parla comunemente di via induttiva e deduttiva. Il metodo induttivo consiste nella presentazione di fatti (avvenimenti biblici, atti liturgici, eventi di vita della Chiesa e della vita quotidiana...) allo scopo di discernere il significato che essi possono avere nella divina rivelazione. È una via che offre grandi vantaggi, perché è conforme all'economia della rivelazione; corrisponde ad una istanza profonda dello spirito umano di pervenire alla conoscenza delle cose intelligibili attraverso le cose visibili; ed è conforme pure alle caratteristiche della conoscenza di fede, che è conoscenza attraverso i segni. Il metodo induttivo non esclude, anzi esige il metodo deduttivo, che spiega e descrive i fatti procedendo dalle loro cause. Ma la sintesi deduttiva avrà pieno valore solo quando è stato compiuto il processo induttivo».

Non è solo una questione di metodologia catechetica: la struttura *gestis verbisque* richiama anche la sostanza dell'azione ecclesiale. Quando la catechesi, ad esempio, viene prospettata come la spiegazione della dottrina contenuta nel Simbolo (o la proclamazione della Parola: deriva *kerygmatica*), mentre si ignora l'importanza della prassi, l'opera catechetica si rende insufficiente. La trasmissione della fede avviene tramite parole e azioni, dottrina e testimonianza, *gestis verbisque*: entrambi i momenti sono necessari. Una modalità di annuncio che non includa opere di carità, non sarà mai annuncio cristiano. In accordo con la legge dell'incarnazione, la predicazione di Cristo è sempre un atto di amore (*veritatem facientes in caritate*), per cui la proclamazione della verità avviene sempre, in un modo o nell'altro, come un atto in cui chi ascolta percepisce di essere amato («*mi ha amato e ha dato* se stesso *per me*», Gal 2,20). La Chiesa cresce «per attrazione»[147] e non solo per la forza della verità che proclama. L'annuncio del Vangelo non è l'insegnamento di una verità sublime, logica e incontestabile, come farebbe, ad esempio, chi sostiene una tesi in un dibattito accademico. E meno ancora può essere proposta con la violenza o la furbizia. Ogni vera proclamazione del Vangelo avviene sempre nel rispetto, nell'accoglienza, nella compassione autentica, nell'amore sincero verso l'altro (*gestis*): questi elementi, infatti, sono imprescindibili perché la verità proclamata diventi credibile per l'interlocutore. Perciò i contesti più naturali dell'evangelizzazione sono la famiglia, la comunità ecclesiale e l'amicizia, e più in generale, ogni luogo in cui la persona percepisce di essere amata e avverte che quello che gli viene proposto è un gesto di amore.

Ma il fatto che la rivelazione avviene *gestis verbisque* significa anche che la pastorale non si può disinteressare della prassi e della vita reale. È necessario, al contrario, delineare una pastorale che sappia muoversi a "tutto campo", in tutti gli ambiti pratici che conformano l'esistenza umana: la famiglia, la scuola, la cultura, il tempo libero, il mondo del lavoro, la politica, l'economia, gli affetti, i mass media, la moda, ecc. Quando *tali ambiti* sono impregnati di vita cristiana *diventano vie* per trasmettere, consolidare e costruire la fede degli individui e della società. Una pastorale che non miri all'evangelizzazione di questi ambiti è sterile perché l'annuncio cristiano si comprende e acquista credibilità soltanto quando assume simultaneamente forma teorica e pratica, abbracciando la catechesi e, allo stesso tempo, tutte le situazioni in cui l'individuo coglie il senso della sua vita. Si spalancano così gli orizzonti di una pastorale che, non più rinchiusa fra le mura della parrocchia, raggiunge gli immensi spazi della vita degli uomini.

In direzione opposta si muovono certe modalità pastorali sbilanciate invece dalla parte dei *gesta*, in detrimento dei *verba*, cioè forme di evangelizzazione in cui è assente la proclamazione di

[147] BENEDETTO XVI, *Omelia nella Santa Messa di inaugurazione della V Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano e dei Caraibi presso il Santuario La Aparecida*, 13.05.2007; citato in EG 14.

una parola di verità. Il problema si è accentuato a motivo del contesto relativista odierno, determinando una pastorale che lascia fuori la proclamazione della verità per non urtare la "sensibilità pluralista". Concetti come evangelizzazione, proposta di conversione, incorporazione alla Chiesa apparirebbero come espressione di colonialismo cristiano da superare al più presto. Con ciò si mette in crisi tutta l'opera missionaria. «Si afferma addirittura che la pretesa di aver ricevuto in dono la pienezza della Rivelazione di Dio nasconde un atteggiamento d'intolleranza ed un pericolo per la pace»[148]. Dietro questa posizione si cela, purtroppo, un'insufficiente concezione della libertà e della coscienza individuale[149]. In fondo, si ritiene che l'evangelizzazione debba limitarsi alla testimonianza mediante le attività di volontariato sociale, all'impegno nelle agenzie educative e negli ospedali, alla difesa dei diritti umani, ecc. Nel nostro vocabolario, si può dire che l'evangelizzazione si restringe così ai *gesta*, ad azioni che proclamerebbero la bellezza del Vangelo senza annunciare esplicitamente nessuna verità.

Ma uno stile di Chiesa che si rifiuti di proclamare la Buona Novella è improponibile perché si scontra con il Vangelo stesso e con la Tradizione. Paolo VI metteva in guardia contro il rischio di una testimonianza che non diventi annunzio verbale: «Tuttavia ciò resta sempre insufficiente, perché anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava **"**dare le ragioni della propria speranza**"** (1 Pt 3,15) –, esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La Buona Novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà, dunque, essere, presto o tardi, annunziata dalla parola di vita. Non c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati»[150].

Gestis verbisque*: incarnare Cristo nella vita quotidiana*

La massima espressione del *gestis verbisque* è l'incarnazione: il *Verbo* si è fatto *carne*. Abbiamo già visto che la legge dell'incarnazione indica il principio formale della pastorale. Vedremo adesso che questa accondiscendenza divina determina anche un orientamento o criterio generale della pastorale[151]: «Dall'evento dell'Incarnazione la pastorale ritrova il suo obiettivo e l'orientamento metodologico fondamentale: attuare la salvezza "incarnandosi" nella vita quotidiana»[152]. In altre parole, la carne, la vita umana nella sua quotidianità, è luogo di salvezza: tutto quello che è umano è

[148] NAE 10.
[149] Cfr. 4ª Parte cap. 3, il paragrafo dedicato alla "testimonianza".
[150] EN 22.
[151] Arnold parlava dell'incarnazione distinguendo tra l'evento dell'incarnazione, il principio di incarnazione e il criterio di incarnazione. Cfr. F.X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*, Roma 1970, 8.
[152] R. TONELLI, *Incarnazione*, in M. MIDALI – R. TONELLI, *Dizionario di pastorale giovanile*, Elledici, Torino-Leumann 1989, 459.

luogo di incontro dell'uomo con Dio, perché la vita, a cominciare da quella più quotidiana, è diventata strada principale di salvezza. Perciò compito ineludibile della pastorale è favorire l'incontro dell'uomo con Dio nella vita quotidiana.

Ricordiamo, inoltre, che la nostra epoca ha alle spalle diversi secoli di progressiva privatizzazione della religione. Questo processo è sbocciato nell'attualità dando luogo ad una marginalizzazione del fatto cristiano, ormai scarsamente rilevante a livello sociale e individuale: non che la religione e la Chiesa vengano necessariamente respinte od osteggiate (anzi, sono apprezzate sotto alcuni aspetti: sacramenti sociali, ambito della solidarietà, ecc.), in quanto hanno una scarsa incidenza nei progetti personali e sociali, nelle decisioni e nei comportamenti quotidiani, negli stili di vita[153]. Tale situazione richiede una maggiore attenzione della pastorale per cogliere i motivi di questa evanescenza del cristianesimo e per meglio accompagnare l'attuazione della fede dei cristiani nel loro vivere quotidiano. Proviamo, quindi, ad indicare come il criterio di incarnazione possa fornire tre orientamenti per incarnare la fede nella quotidianità:

1.- *La pastorale insegna ad ascoltare Dio attraverso la vita quotidiana*: la pastorale, intesa come formazione cristiana, prepara l'uomo a saper ascoltare Dio nella quotidianità, a leggere la propria vita alla luce del Vangelo. «Illuminare e interpretare l'esperienza con il dato della fede diventa un compito stabile della pedagogia catechistica»[154] e di tutta la pastorale. Dio ci parla attraverso le esperienze della vita, dalle più semplici («nemmeno un passero cadrà a terra senza il volere del Padre vostro», Mt 10,29) a quelle che ci segnano maggiormente. Riusciremo a cogliere la voce di Dio solo ascoltandola attraverso le vicende quotidiane: infatti, è vero che se la rivelazione avviene attraverso «parole ed eventi intimamente collegati», allora la parola divina diventa udibile e significativa solo quando entra in contatto con concrete esperienze di vita. E quali esperienze? Le nostre, quelle di ognuno, perché in esse in qualche forma è presente il Verbo incarnato. Nei rapporti familiari, nel lavoro, nella malattia, la parola rivelata diventa rivelazione "per me" e riconosco qual è il volere di Dio nei miei confronti.

La questione è della massima importanza per la vita cristiana: saper ascoltare Dio che mi parla, capire i suoi disegni! Pertanto, in certo qual modo, tutta la pastorale si orienta in tale direzione. L'omelia, la catechesi e ogni forma di accompagnamento spirituale sono un andare e venire tra la parola di Dio e la vita quotidiana di chi ascolta: la parola acquista significato con la vita mentre la vita si illumina con la parola. In questo modo, imparare a interpretare la propria vita alla luce del Vangelo diventa obiettivo irrinunciabile di una pastorale che voglia portare i cristiani a maturità,

[153] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 167-169.
[154] DGC153.

perché maturo è un cristiano che «ascolta la parola di Dio e la segue» (Mt 7,24), anzi, cristiano maturo è colui che "sa ascoltare" la parola di Dio e la sa ascoltare lì dove parla il Dio che si incarna, cioè nella carne e nella concretezza della quotidianità.

Occorre superare uno dei pericoli più insidiosi per la vita di molti cristiani, cioè il distacco fra fede e vita[155]. Infatti, poiché il secolarismo spinge con forza a vedere la religione come un aspetto marginale della vita, acquistare la dimestichezza nel considerare la propria vita alla luce del Vangelo, diventa traguardo principale della pastorale. Pian piano il cristiano guadagna la capacità di trovare Dio nelle vicende della vita quotidiana (lavoro, famiglia, amicizia…), raggiungendo l'unità tra fede e vita.

2.- *Perfezione umana dell'azione ecclesiale*. Nell'incarnazione di Cristo la divinità non stravolge l'umanità, ma la perfeziona: Cristo è *perfectus Deus, perfectus Homo*. Così anche la pastorale non sconvolge la normalità della vita umana, ma si inserisce nella quotidianità, senza miracolismi e stranezze, rispettando le leggi di questo mondo. Perciò la pastorale sprona le persone e le istituzioni ad essere molto umane: più saranno umane (*perfectus Homo*), più adeguata sarà l'azione ecclesiale risultante. Ad esempio, più "materna" sarà una madre, meglio realizzerà il suo compito ecclesiale di educazione dei figli e di trasmissione della fede. Invece, un catechista senza qualità pedagogiche difficilmente sarà un buon catechista. Ciò vale anche a livello istituzionale: un oratorio giovanile ben organizzato realizzerà meglio il suo compito pastorale che non un oratorio dove regna il disordine.

Questo criterio ci potrebbe portare molto lontano. Pensiamo ad esempio all'importanza della formazione umana degli operatori pastorali, a cominciare dai ministri[156], e di tutti i cristiani chiamati all'apostolato. A ragione si comincia a parlare di "professionalità" come esigenza di ogni attività missionaria e apostolica[157]: professionalità nella gestione della parrocchia e della diocesi[158], ma anche in riferimento al cristiano, chiamato a dare testimonianza nel mondo partendo dalla propria serietà professionale. La pastorale dovrebbe, insomma, evitare l'alibi di pensare che "ci pensa Dio a fare le cose", ricordando più spesso le parole del Vangelo: «i figli di questo mondo sono più scaltri che i figli della luce» (Lc 16,8), dove la scaltrezza si traduce con accortezza, perfezione umana, professionalità.

---

[155] GS 43: «La dissociazione, che si costata in molti, tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverata tra i più gravi errori del nostro tempo».

[156] Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, 8.12.2016, 93-100.

[157] Cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di san Josemaría*, 163-166.

[158] Cfr. F. CASAZZA, *Le sfide del governo pastorale. In ascolto dei vescovi italiani*, Lev, Città del Vaticano 2020.

Un'altra conseguenza dell'incarnazione può essere individuata in una certa preminenza dell'agire dei laici nella missione della Chiesa. Intendiamoci, tutti i battezzati hanno un ruolo insostituibile nella costruzione del Regno; ma poiché nell'economia della salvezza e in virtù dell'incarnazione la salvezza passa attraverso la trasformazione del mondo e delle sue strutture secondo Dio («fare nuove tutte le cose», Ap 21,5), si può dire che coloro che sono chiamati a realizzare la propria missione «trattando le cose temporali, ordinandole secondo Dio»[159], cioè i laici, si trovano in certo modo più in prima linea, mentre gli altri rimangono in retroguardia, pur realizzando anch'essi una missione imprescindibile. Vogliamo semplicemente ribadire che bisogna abbandonare per sempre lo schema che intendeva la missione dei laici come un "inserimento nel mondo dal di fuori del mondo". Un simile schema è una distorsione e non può che rallentare pesantemente la missione di tutta la Chiesa. Inoltre, inevitabilmente, esclude la maggior parte dei laici, che non si sentiranno mai coinvolti in un compito per "gli addetti ai lavori". Molto più adeguata e attinente alla realtà delle cose è la prospettiva sostenuta dal Concilio: poiché i laici sono strettamente legati al mondo, «a loro particolarmente spetta di illuminare e ordinare tutte le cose temporali»[160]. L'incarnazione ci aiuta quindi a "sclericalizzare" il laico e a mettere un po' di ordine nella comprensione dei ruoli dei diversi soggetti dell'azione ecclesiale.

3.- *Inculturare la fede:* l'incarnazione rivela il grande amore di Dio per l'uomo, la passione divina per tutto ciò che è umano. *Gloria Dei, vivens homo* (Sant'Ireneo). Il disegno salvifico non consiste in altro che nell'innalzare tutto ciò che è umano, "cristificandolo", ricapitolando in Cristo tutte le realtà create per l'uomo (cfr. Col 1,20). Anche la Chiesa partecipa a questa passione divina di amore per l'umanità: la sua missione è incarnare Cristo in tutte le realtà umane. Giovanni Paolo II diceva che «l'uomo è la via della Chiesa»[161], il che significa che la missione della Chiesa si concretizza "uscendo", venendo incontro a tutto ciò che riguarda l'uomo per ricapitolarlo in Cristo (cfr. Ef 1,10).

Quest'uomo è un essere storico, sociale, culturale, e i tratti della sua umanità si delineano attraverso forme diverse che, evolvendosi diventano cultura[162]. L'amore divino ed ecclesiale verso l'uomo è perciò amore verso tutte le culture. La cultura è l'aria che si respira, l'*humus* dove si cresce, il contesto che condiziona, nel bene e nel male, il modo di pensare e di decidere delle persone. Poiché la cultura è spazio particolarissimo di umanizzazione o disumanizzazione, la pastorale non può dimenticare il proprio compito inderogabile di cristianizzare le culture. «Una fede che non diventa

[159] LG 31.
[160] Ibidem.
[161] RH 14.
[162] Adoperiamo il termine *cultura* nell'accezione di GS 53.

cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta»[163] . La pastorale è chiamata ad una continua opera di "inculturazione"[164].

Il Concilio ha ricordato che inculturare non vuol dire imporre una cultura cristiana come modello monolitico. Ogni cultura, come ogni realtà umana, «geme ed è in travaglio… aspettando l'adozione, la redenzione» (Rm 8,22-23). Cristianizzare le culture vuol dire esaltarle purificandole da tutto quello che è peccato, ma rispettando le loro diversità[165]. Si tratta di «esaminare ogni cosa e tenere ciò che è buono» (cfr. 1 Ts 5,19).

Non sottolineeremo mai abbastanza che la dottrina da sola non basta, che l'evangelizzazione è efficace quando si incarna (*gestis verbisque*), quindi quando diventa cultura. La crisi della trasmissione della fede in famiglia può aiutarci a comprenderlo meglio: se un ragazzo riceve la buona dottrina in famiglia e in parrocchia, ma poi quella dottrina non trova riscontro nella cultura-ambiente in cui si muove (scuola, stile di vita, *social network*) sarà molto difficile che quel ragazzo possa perseverare nella fede. Questo è successo nei nostri giorni: la pastorale ha dimenticato l'inculturazione della fede perché abituata per secoli a trovarsi davanti una cultura cristiana. Ma oggi non è più così: non essendo più la cultura cristiana, lo sforzo di predicare il Vangelo assomiglia spesso al seme seminato sulla strada, tra le spine, nei sassi (cfr. Lc 8,4-18). Manca la dimensione dei *gesta*, manca cioè un paziente lavoro di inculturazione della fede che trasformi «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità, che sono in contrasto con la Parola di Dio e col disegno della salvezza»[166].

Spesso ci si limita purtroppo ad una pastorale miope, che non sa "uscire per trovare l'uomo", che si limita a ripetere quello che si faceva prima, forte della sicurezza del "si è fatto sempre così ed andava bene". Invece no, ci vuole davvero una "conversione pastorale" che rompa una simile inerzia. Ogni generazione di cristiani, in ogni contesto geografico e più che mai nei nostri giorni, è chiamata ad evangelizzare la cultura, a trasformarla dal di dentro: «occorre evangelizzare – non in maniera decorativa, a somiglianza di vernice superficiale, ma in modo vitale, in profondità e fino alle radici – la cultura e le culture dell'uomo»[167]. Si tratta di un compito che riguarda molti ambiti – la scuola, i

[163] GIOVANNI PAOLO II, Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale, 16.01.1982.
[164] Cfr. GS 57-58; EN 20; CT, 53; RM 52; FR, 71; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione* (1989); EG 68-70.
[165] «In questo lavoro di inculturazione, le comunità cristiane dovranno fare un discernimento: si tratta di "assumere", da un lato, quelle ricchezze culturali che siano compatibili con la fede; ma si tratta anche, dall'altro lato, di aiutare a "sanare" e "trasformare" quei criteri, modi di pensare o stili di vita che sono in contrasto con il regno di Dio», DGC 109.
[166] EN 19.
[167] EN 20.

mass media, il cinema, la legislazione, ecc. – e che spetta a tutti i cristiani, perché la trasformazione della cultura non si fa solo con la divulgazione di idee, ma, soprattutto, incarnando personalmente la fede nel posto della società in cui ognuno si trova (di nuovo: *gestis verbisque*).

5. Missio – Pastorale missionaria e primo annuncio

Dalla pastorale ordinaria alla pastorale missionaria

Alla vigilia dell'elezione di papa Francesco si era creata una forte aspettativa per una necessaria riforma nella Chiesa. Nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* il Pontefice dichiarò che questa riforma deve consistere prevalentemente nell'attuazione di «una conversione pastorale e missionaria» (25) in tutti gli ambiti della Chiesa. Nel presente capitolo si offre una breve analisi di questo programma: le sue motivazioni, i fondamenti teologici della proposta e la sua portata pastorale.

Nel linguaggio di Francesco l'espressione "pastorale missionaria" vuole distinguersi dalla "pastorale ordinaria". In continuità con il magistero dei pontifici precedenti *Evangelii gaudium* individua tre ambiti a cui si rivolge l'evangelizzazione[168]: l'ambito della pastorale ordinaria rivolta ai credenti, l'ambito della nuova evangelizzazione verso «persone battezzate che non vivono le esigenze del Vangelo» e il tradizionale ambito della missione verso coloro che non credono. Malgrado sia stato più volte sottolineato che nella situazione attuale i tre ambiti avrebbero bisogno di un'evangelizzazione "missionaria", a causa di una certa inerzia, continua a prevalere la pastorale di tipo "ordinario", pur essendo evidente che essa risulta del tutto inadeguata e inefficace. La cosiddetta pastorale ordinaria, infatti, orientata alla crescita dei credenti tramite la catechesi, l'amministrazione dei sacramenti e la pietà popolare, non trovandosi oggi in un "regime di cristianità" (cristianesimo sociale), è insufficiente e rischia di diventare troppo conservativa, dedita cioè a conservare la vita spirituale di pochi cristiani fervorosi. La conclusione è chiara: «è necessario passare da una pastorale di semplice conservazione a una pastorale decisamente missionaria» (15).

È necessario, anzi urgente, che tutta la Chiesa si metta in «stato permanente di missione» (25). L'urgenza della richiesta nasce dalla situazione di scristianizzazione, oggi sotto gli occhi di tutti. Questa situazione provocata dal processo di secolarizzazione in atto viene letta da Francesco come un impoverimento dell'uomo a motivo dell'individualismo tipico dell'ultima modernità. L'individualismo, infatti, rende insensibile verso l'altro e provoca, inoltre, una tale chiusura del soggetto da renderlo incapace di aprirsi all'incontro con Dio (2). In una simile situazione, come dicevamo, la pastorale ordinaria non basta, occorre una "conversione pastorale" orientata in senso missionario.

Ma cos'è una "pastorale missionaria"? Per non rimanere sul generico bisognerà indicare alcuni tratti principali che distinguano la "pastorale missionaria" dalla "pastorale ordinaria".

[168] Cfr. RM 37; EG 14.

Ciò che di più caratterizza la pastorale missionaria è il «dinamismo di uscita» (20). La pastorale missionaria non attende, non aspetta la richiesta, ma prende l'iniziativa e fa il primo passo. Francesco impiega il neologismo *primerear* per esprimere il concetto (24). Il "dinamismo di uscita" non è solo un primo momento dell'evangelizzazione ma permea ogni azione e ogni momento della pastorale. Mentre la pastorale ordinaria si caratterizza per un atteggiamento di attesa e di gestione di "quello che già c'è", la pastorale missionaria possiede una «forza diffusiva» che la spinge a uscire fuori dell'ambito di "quello che già c'è", verso le "periferie", intese appunto come ciò che è al di là di "quello che già c'è".

Francesco rafforza la sua proposta attraverso una solida fondazione della natura antropologica e teologica di questo "dinamismo di uscita". «Il bene tende a comunicarsi» (9), e «la vita si rafforza donandola e s'indebolisce nell'isolamento e nell'agio» (10). Questo principio vale anche per la fede che si dimostra veramente matura proprio quando si espande e si comunica. E, contrariamente a quanto potrebbe far pensare la logica individualista, se non si comunica inesorabilmente si degrada. Proprio per questo la pastorale di conservazione – "autoreferenziale" e senza dinamismo di uscita – è una pastorale immatura e richiede una vera "conversione" altrimenti rischia di provocare un progressivo indebolimento della fede.

Il motivo di fondo, quindi, per cui la "pastorale missionaria" è imprescindibile nella Chiesa non è, in primo luogo, il mandato missionario di Cristo (cfr. Mt 28,19-20). Sarebbe riduttivo anche interpretare questo richiamo come un'esigenza congiunturale in un tempo di crisi. Il motivo per cui la Chiesa è chiamata ad «uno stato permanente di missione» trova piuttosto la sua radice nella natura stessa della Chiesa: la Chiesa, in quanto Popolo di Dio che peregrina nella storia, «per sua natura è missionaria»[169]. Si tratta, inoltre, di un'esigenza della fede stessa che tende a espandersi, anzi, ha bisogno di espandersi per rimanere viva. Questa forza espansiva la riceve dalla Parola di Dio, che, a ragione, viene paragonata nel Vangelo ad un seme, il quale «ha in sé una potenzialità che non possiamo prevedere» (22)[170]. Tale potenzialità dà alla fede «la dinamica dell'esodo e del dono, dell'uscire da sé, del camminare e del seminare sempre di nuovo, sempre oltre» (21). Perciò la fede come comunione con Dio «si configura essenzialmente come *comunione missionaria* (Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, n. 32)» (23).

È vero che le parole di Francesco non costituiscono una novità rispetto all'insegnamento tradizionale cristiano. Tuttavia vi è un'aria di novità negli accenti, quando il Papa sottolinea che il

[169] AG 2.

[170] «Nella Parola di Dio appare costantemente questo dinamismo di "uscita" che Dio vuole provocare nei credenti», EG 20.

dinamismo di uscita, essendo costitutivo della realtà cristiana, deve permeare tutto nella Chiesa per rinnovarla. Non si tratta semplicemente di proporre un audace programma di evangelizzazione; l'intenzione sembra piuttosto quella di porre tutto nella Chiesa «in stato permanente di missione» (25). Per riuscirci è necessario, come dicevamo, passare dalla pastorale di conservazione alla pastorale di missione, cioè che «l'azione missionaria sia il paradigma di ogni opera della Chiesa» (15). Il paradigma missionario non può essere qualcosa di settoriale nella pastorale (la cosiddetta *missio ad gentes*), bensì, come afferma Francesco, «intendiamo porre tutto in chiave missionaria» (14): dalle persone alle strutture, dal linguaggio alle forme di trasmissione della fede, dalle norme allo stile della pastorale. La convinzione è che, acquisendo questa dimensione missionaria, ogni segmento della vita ecclesiale si rinnoverà: «sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato all'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione» (27).

In uscita verso le periferie esistenziali

Per cogliere la portata della proposta di Francesco bisogna andare oltre una comprensione "fisico-geografica" del dinamismo di uscita. Ciò sarebbe una semplificazione. Il termine "uscire" va preso soprattutto in senso esistenziale: uscire dall'inerzia pastorale e dal «si è fatto sempre così» (33), distaccarsi da certe "schematizzazioni" filosofiche o teologiche che danno sicurezza ma che impediscono di andare incontro ai "lontani". Altrimenti la pastorale è condannata a diventare un dialogo tra sordi, un annuncio privo di interesse e significato per il destinatario. Quando nell'agire apostolico manca lo sforzo di "uscire" da preconcetti troppo stretti e troppo legati a situazioni storiche superate, non ci si può sorprendere che il destinatario si senta "esistenzialmente incapace" di accogliere il Vangelo. "Pastorale missionaria in uscita" non è dunque solo audacia missionaria e attivismo apostolico: è soprattutto un amore verso il prossimo-lontano che porta a capire la sua situazione esistenziale, rivedendo o abbandonando, se necessario, i propri preconcetti. La "conversione pastorale" richiede, quindi, capacità di mettersi in discussione tramite una delicata opera di discernimento (30, 33, 43) che permetta di capire che non pochi schemi, strutture, criteri pastorali e apostolici, linguaggi, paradigmi teologici, che consideriamo essenziali, essenziali non sono, bensì sono secondari e quindi prescindibili. È inutile aggrapparsi ad essi ritenendoli immutabili, dal momento che ciò renderebbe sterile la missione o almeno la ostacolerebbe, riducendola appunto ad un dialogo tra sordi.

In *Evangelii gaudium* poco si dice su come debba avvenire questa messa in discussione e questa profonda revisione "in chiave missionaria": ciò dovrebbe riguardare la prudenza pastorale (della gerarchia, ma anche dei cristiani battezzati), con il sostegno della riflessione teologica, a cui

spetta determinare cosa sia il "discernimento" (50) e come esso debba avvenire. Di tutto ciò abbiamo già parlato nelle pagine precedenti e ad esse rimandiamo.

Nel documento troviamo invece numerosi esempi di ambiti nei quali attuare questa revisione. Proviamo ad offrirne uno stringato elenco. Troviamo in primo luogo il rinnovamento delle strutture ecclesiastiche: (la parrocchia [28], le comunità di base, i movimenti e le associazioni [29], la Chiesa particolare [30], la curia e gli organismi di partecipazione [31], il papato [32] e le Conferenze episcopali [32]). Il loro rinnovamento avviene attraverso processi di semplificazione e superando ogni atteggiamento di autoreferenzialità. Ampio spazio si riserva, poi, agli operatori pastorali, chiamati a rinnovarsi attraverso una "spiritualità missionaria" (cfr. cap. 5), le cui radici si trovano nell'azione dello Spirito nell'anima, che si rafforza quando il missionario esce da sé facendo della ricerca dell'altro il motore del proprio operare, perché «la vita si rafforza donandola» (10). Questa spiritualità rigenera anche lo stile dell'accompagnamento pastorale, determinato non da schemi prestabiliti, ma dall'uscire e dall'agire a partire dalla situazione in cui l'altro si trova: uscire e tentare nuove strade è sempre rischioso, ma una pastorale missionaria deve rischiare senza paura di sbagliare qualche volta (49). Inoltre, la spinta missionaria porta la teologia a rinnovare il suo linguaggio e ad interpretare più profondamente la Parola, alla luce dei segni dei tempi (14, 51, 58). «A quanti sognano una dottrina monolitica difesa da tutti senza sfumature» (40), si chiede un cambio di mentalità, perché non sempre «un linguaggio completamente ortodosso [...] corrisponde al vero Vangelo di Gesù Cristo» (41). Il passaggio da una pastorale di conservazione a una pastorale missionaria implica anche un cambiamento nell'agenda pastorale di tutti gli operatori. Se la priorità non è più la cosiddetta "pastorale ordinaria" ma sono le "periferie esistenziali", allora si «allarga lo sguardo» (235): la visione dal centro, come succede nella sfera, non permette di vedere la realtà con le sue differenze, mentre invece la prospettiva dalla periferia arricchisce lo sguardo e suggerisce nuove priorità. Va segnalato un ultimo punto: il dinamismo di uscita genera un annuncio del Vangelo centrato sul *kerygma*, una tematica particolarmente originale a cui vogliamo riservare una trattazione più approfondita.

Una pastorale concentrata sull'essenziale: il kerygma

Per Francesco, "mettere tutto in chiave missionaria" significa, innanzitutto, che «l'annuncio si concentri sull'essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario» (35). Pastorale missionaria vuol dire, dunque, una pastorale dove tutto si orienta all'annuncio del cuore del Vangelo, cioè «la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto» (36). Le strutture, il linguaggio, le norme, tutto va orientato all'annuncio del nucleo fondamentale del Vangelo, vale a dire, il *kerygma*, ciò che dai tempi apostolici costituisce il

"primo annuncio" (160 e 164). Spesso nella pastorale viene dimenticato tale nucleo essenziale nell'annuncio cristiano. Perdendo di vista questo, il risultato è una «trattazione disarticolata di una moltitudine di dottrine che si tenta di imporre a forza di insistere» (35). Tutta la pastorale perde forza e resta senza un fondamento solido. Il seme gettato si trova senza radice e, anche se la pianta in apparenza cresce, in poco tempo si secca.

Ma dove trova fondamento l'affermazione di un ordine o gerarchia fra le verità da annunciare? E chi stabilisce questo ordine? Il Concilio ricorda che esiste una gerarchia delle verità[171]: vi è un nucleo essenziale e vi sono aspetti secondari, e sarebbe un grave errore pastorale mettere tutto sullo stesso livello. Ma è soprattutto l'attuale contesto secolarizzato a esigere un ordine nell'annuncio del Vangelo. Infatti, non si può «dare per scontato che i nostri interlocutori conoscano lo sfondo completo di ciò che diciamo o che possano collegare il nostro discorso con il nucleo essenziale del Vangelo che gli conferisce senso, bellezza e attrattiva» (34).

Ciò non significa che ci siano punti della dottrina di cui si possa fare a meno: «non bisogna mutilare l'integralità del messaggio del Vangelo» (39). Piuttosto, si tratta di assicurare una «adeguata proporzione» (38), sottolineando innanzitutto il carattere misericordioso del Dio che ci salva (37) e dando priorità – più qualitativa che temporale – all'annuncio del kerygma rispetto all'insegnamento morale: «la centralità del kerygma richiede alcune caratteristiche dell'annuncio che oggi sono necessarie in ogni luogo: che esprima l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa» (165). Infatti, molti insegnamenti morali e dottrinali, pur essendo irrinunciabili, richiedono disposizioni adeguate nel destinatario affinché egli possa capirli e accettarli. Se non si fa così «l'edificio morale della Chiesa corre il rischio di diventare un castello di carte e questo è il nostro peggior pericolo [...]. Il messaggio correrà il rischio di perdere la sua freschezza e di non avere più "il profumo del Vangelo"» (39). Invece, quando la pastorale si concentra sull'essenziale, allora «la proposta si semplifica, senza perdere per questo profondità e verità, e così diventa più convincente e radiosa» (35).

Tuttavia, una simile concentrazione cristologica dell'annuncio è ben lontana dall'essere una semplice gerarchizzazione dottrinale: ciò che si cerca è piuttosto di ritrovare le condizioni di possibilità di una *vita cristiana* autentica in un mondo secolarizzato. Qui entra in gioco un altro concetto chiave: l'*incontro* con Cristo. Cristo non è un concetto né una dottrina, bensì una Persona viva. E l'annuncio del *kerygma* ha la priorità *perché promuove l'incontro* con Cristo Salvatore. Finché non avviene questo incontro, ogni sforzo di evangelizzazione produrrà nelle persone solo una

[171] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio,* 21.11.1964, 11.

costruzione traballante e a rischio in cui mancano le fondamenta. «Non mi stancherò di ripetere quelle parole di Benedetto XVI che ci conducono al centro del Vangelo: "All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e, con ciò, la direzione decisiva"» (7). Ecco allora che, in realtà, più che l'annuncio, l'essenziale è l'incontro con Cristo. In sintesi, la pastorale missionaria è quella che si concentra sull'annuncio del *kerygma* affinché avvenga l'incontro personale fra l'uomo e Cristo.

La dimenticanza del primo annuncio nella pastorale

Tenuto conto di quanto detto, ci poniamo questa domanda: per quale motivo è necessaria una "conversione pastorale" per dare priorità al primo annuncio? Per quale motivo si invoca una "conversione"? Il motivo è che questa "dimenticanza" della gerarchia fra l'essenziale e il secondario purtroppo si è consolidata tenacemente nella pastorale. E con ciò ha preso il sopravvento un annuncio senza forza: l'istruzione morale scade in moralismo, la devozione e la consuetudine in pietismo, la dottrina diventa insegnamento astratto e la vita liturgica viene vista come incomprensibile ritualismo. Come si è giunti a questo stato di cose? Per capirlo è necessario conoscere il processo storico che ha portato a questa situazione. Dopodiché sarà più facile trovare delle vie per dare alla pastorale missionaria maggior concretezza[172].

È fuori dubbio che l'impianto pastorale della Controriforma abbia fornito un indirizzo decisivo all'impostazione di fondo della pastorale moderna e contemporanea. L'insistenza eccessiva dei riformatori sulla sola fede fiduciale "soggettiva" produsse da parte cattolica un'attenta reazione verso la custodia degli elementi "oggettivi" della fede: dottrina, sacramenti, morale. Su queste tre colonne si è dunque costruita in buona misura la pastorale degli ultimi secoli: una base dottrinale salda assicurata dal catechismo, la trasformazione dell'uomo mediante la recezione della grazia sacramentale e, come conseguenza, una retta vita morale.

Bisogna, comunque, avvertire che la percezione della bontà di questa impostazione deriva in buona parte dallo schema di pensiero tipico della modernità. Uno schema – poggiato su basi filosofiche alquanto insufficienti – che si basa su una spiegazione della realtà umana a partire dal rapporto razionale-deduttivo fra teoria e prassi: una buona teoria indica qual è la prassi giusta. Uno schema, tuttavia, a cui manca la considerazione della dimensione pratica e contemplativa della realtà. Ne risulta una comprensione riduttiva e molto generica dell'essere cristiano, che si può sinteticamente esprimere con la formula: "il pensare bene" (dottrina) assicura "l'agire correttamente" (frequenza di

[172] X. MORLANS, *Impulsados a un renovado compromiso evangelizador*, 50-52.

sacramenti e vita morale).” In base a tale schema, come dicevamo, se riconosce la bontà della pastorale centrata sulla triade catechesi-sacramenti-morale.

C’è però più di un punto debole in un simile impianto. Innanzitutto questo: da dove proviene per ogni singolo cristiano la convinzione che il “pensare bene” sia proprio quello della dottrina cristiana? Da dove proviene la persuasione che il cristianesimo sia la verità? È una domanda insidiosa, ma bisogna porla senza rispondere troppo velocemente che questa convinzione possa venire dalla fede, poiché significherebbe ovviare la domanda. Senza entrare in merito all’autenticità della fede di molti cristiani, è chiaro che per secoli è stato il tessuto sociale a dare forza di persuasione al cristianesimo. La società cristiana fungeva da impalcatura che forniva un appoggio saldo e convincente alla vita di molti cristiani. Ed è proprio tale contesto di cristianesimo sociale ciò che ha permesso una pastorale centrata sugli elementi oggettivi (la triade di cui sopra). Con ciò l’elemento soggettivo – perché credo? Chi è Gesù per me? Qual è il mio rapporto con Lui? Cosa faccio nella celebrazione liturgica? Qual è il bene per me? – veniva molto meno sviluppato perché non se ne sentiva il bisogno (società cristiana omogenea) e per il sospetto con cui veniva guardata la dimensione soggettiva della fede (pericolo di influsso protestante).

I problemi sono sorti quando, a causa del veloce processo di secolarizzazione, il tessuto sociale ha cessato di essere cristiano. Quando ciò è avvenuto, il cristiano si è trovato in breve tempo privo di un’impalcatura che desse forza di verità (soggettiva) alla dottrina cristiana; di più, si è trovato di fronte ad una propaganda capillare e massiccia che contestava la verità del cristianesimo. Egli si trova ora immerso in un ambiente culturale in cui essere cristiano richiede una decisione personale coraggiosa e controcorrente. La situazione è tale che difficilmente si può continuare ad essere cristiani come per inerzia o per eredità tradizionale: è necessario un atto personale, appunto soggettivo, di adesione alla fede. E la realtà è che la pastorale si è trovata impreparata nell’affrontare una tale situazione perché ha continuato ignara a puntare sulla triade catechesi-sacramenti-morale. Non è che ciò sia sbagliato, è semplicemente insufficiente. Manca il fondamento su cui deve poggiare tutta l’esistenza cristiana: l’incontro personale e quindi *soggettivo* con Cristo, l’adesione alla fede come atto personale.

Impostare tutta la pastorale sulla triade già menzionata, mancando quello che è l’inizio della vita cristiana – l’incontro con Cristo – sovverte l’ordine delle cose, mettendo al centro della vita cristiana ciò che è secondario. Secondario rispetto alla priorità dell’incontro con Cristo, non ovviamente secondario in quanto prescindibile o meno importante. «Il problema maggiore si verifica quando il messaggio che annunciamo sembra allora identificato con tali aspetti secondari che, pur essendo rilevanti, per sé soli non manifestano il cuore del messaggio di Cristo» (34). Gli insegnamenti

dottrinali o morali rischiano di diventare poco significativi quando vengono presi “per sé soli”, vale a dire, senza una precedente conversione personale a Cristo, un’adesione a Cristo come colui «che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20).

Ora possiamo comprendere meglio il valore della chiamata ad una “conversione pastorale in senso missionario”. È una chiamata a mettere al centro dell’azione della Chiesa l’annuncio del *kerygma* affinché ogni uomo possa incontrare Cristo facendolo diventare Signore della propria vita. In passato le condizioni storiche rendevano meno grave la mancanza di attenzione prestata alla dimensione personale e soggettiva della fede, ma oggi non è più così: è necessario creare le condizioni affinché l’esistenza cristiana possa cominciare a partire dall’incontro personale con Cristo.

6. Communio – Comunione missionaria

La comunione invisibile si realizza in luoghi di comunione visibile

La Chiesa viene definita dal magistero come *mistero di comunione che sgorga dalla Trinità*: «La Chiesa si presenta come un popolo di Dio che deriva la sua unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»[173]. «Il supremo modello e il principio di questo mistero è l'unità nella Trinità delle Persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo»[174]. A questa *communio* divina è chiamato a partecipare ogni uomo, non isolatamente, ma attraverso la *communio* ecclesiale che è come un'apertura alla *communio* divina, cioè lo strumento o sacramento con cui la Trinità sulla terra unisce ogni uomo a sé.

È chiaro che una comprensione puramente sociologica della *communio* nella Chiesa sarebbe davvero insufficiente. Infatti, la *communio* «non coincide con il mero ritrovarsi insieme dei suoi membri, quanto con il dono che ci è dato in Gesù e nel suo Spirito, di aver parte alla vita del Figlio con il Padre»[175]. Non dimentichiamo che la Chiesa come *communio* si realizza laddove la Parola di Dio viene annunciata e accolta e dove la vita di Dio si comunica nei sacramenti. La dimensione orizzontale della *communio* (la comunione con e tra gli uomini) è *luogo* in cui effettivamente si realizza ed esiste la dimensione verticale (la nostra comunione con la Trinità). Sinteticamente, la *communionis notio* comporta inseparabilmente sia la dimensione verticale che quella orizzontale[176].

In questa prospettiva si può affermare che diventare cristiano è entrare nella *communio* e che la missione della Chiesa è l'attuazione della *communio* («perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola», Gv 17,21), cioè la costruzione del corpo ecclesiale, che è il Corpo Mistico di Cristo. Il disegno di Dio è che la comunione di ogni uomo con la Trinità avvenga attraverso la comunione ecclesiale. Per questo motivo, il raggiungimento della comunione è stato definito come una delle priorità pastorali dei nostri tempi: «fare della Chiesa *la casa e la scuola della comunione*: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo»[177].

Per attuare la comunione ecclesiale è necessario il dono della gerarchia. «Nessuno può conferire a se stesso la grazia, essa deve essere data e offerta. Ciò suppone che vi siano ministri della

[173] CCC 810. Cfr. anche LG 4.
[174] CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 2.
[175] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011,74.
[176] Cfr. *ibidem*; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communionis notio*, 28 maggio 1992, 3.
[177] NMI 43.

grazia, autorizzati e abilitati da Cristo»[178]. Perciò nella Chiesa esiste la gerarchia, legata al sacramento dell'ordine, che autorizza ed abilita ad essere amministratori della grazia. Attraverso la comunione con la gerarchia viene garantita la comunione con Dio, fonte della grazia: «chi accoglie voi accoglie me», Mt 10,40. La pastorale realizza la comunione nella misura in cui rinsalda il legame con la gerarchia. È chiaro che tale legame comporta adesione effettiva ai propri pastori e che ogni forma di pastorale orientata alla contestazione, al dissenso o ad un'azione in contrasto con le indicazioni della gerarchia è fuorviante e non può costruire la comunione.

Un ostacolo alla comunione potrebbe venire dall'insufficiente comprensione della diversità di ruoli nella Chiesa con la conseguente difficoltà di raggiungere una comunione veramente organica fra la gerarchia e gli altri fedeli. Si ricordi, infatti, che la *communio* ecclesiale non si risolve in un'unità senza distinzione, anzi è frutto, appunto, della presenza di due linee dinamiche costitutive che sono l'*unità* e la *diversità* (carismi e ministeri diversi)[179]. L'integrazione di queste due forze rinsalda la comunione della Chiesa che rispecchia la comunione trinitaria (anch'essa differenziata e unitaria). L'ecclesiologia di comunione permette l'armonizzazione (complementarità) di queste due forze costitutive della Chiesa facendo di essa un Corpo vivo, un organo[180].

Da tutto questo consegue che l'*azione ecclesiale è differenziata ma organica*, perché legata dalla legge della comunione: ogni azione del singolo (laico, chierico o religioso) o della comunità, è azione ecclesiale, cioè azione del corpo che è la Chiesa. Ognuno a modo suo compie la missione della Chiesa e la edifica[181]. La gerarchia è investita di autorità per rinsaldare tale comunione nella diversità. Le diverse figure di guida della comunità – vescovo diocesano, parroco, ecc. – costruiscono saggiamente la comunione ecclesiale quando riescono ad armonizzare i diversi carismi e ministeri che si trovano nella comunità, riconoscendo i diversi ruoli, i compiti specifici di ogni fedele e di ogni realtà associativa, rispettando l'identità di ognuno e armonizzando l'insieme.

---

[178] CCC 875.

[179] CDF, *Communionis notio*, 15: «L'universalità della Chiesa, da una parte, comporta la più solida unità e, dall'altra, una *pluralità* e una *diversificazione*, che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di comunione».

[180] LG 7: «Ma come tutte le membra del corpo umano, anche se numerose, non formano che un solo corpo così i fedeli in Cristo (cfr. 1Cor 12,12), anche nella struttura del corpo mistico di Cristo vige una diversità di membri e di uffici. Uno è lo Spirito, il quale per l'utilità della Chiesa distribuisce la varietà dei suoi doni con magnificenza proporzionata alla sua ricchezza e alle necessità dei ministeri (cfr. 1Cor 12,1-11)».

[181] «La comunione ecclesiale si configura, più precisamente, come una comunione "organica", analoga a quella di un corpo vivo ed operante: essa, infatti, è caratterizzata dalla compresenza della *diversità* e della *complementarietà* delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità. Grazie a questa diversità e complementarietà ogni fedele laico si trova *in relazione con tutto il corpo* e ad esso offre il *suo proprio contributo*», CfL 20.

Pastorale di comunione e pastorale missionaria: il problema del dualismo "ad intra – ad extra"

Continuiamo a studiare in che modo l'azione ecclesiale può costruire la comunione ecclesiale. Ma adesso osserviamo le cose da un'altra prospettiva, quella della mutua dipendenza fra la comunione e la missione. Poiché la comunione ha origine nell'amore vicendevole fra le Persone della Trinità, la Chiesa comprende se stessa e il suo agire come mistero di comunione che genera la missione. Infatti, la sorgente trinitaria assicura l'intreccio fra comunione e missione: «La *comunione genera comunione*, e si configura essenzialmente come *comunione missionaria* [...]. *La comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione*»[182]. La comunione genera la missione, quindi, ma anche la missione genera la comunione.

I problemi emergono quando prevale la comunione sulla missione (e viceversa). È stato detto che l'«ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio»[183]. Tuttavia, una focalizzazione eccessiva sull'ecclesiologia di comunione ha lasciato nell'ombra l'ecclesiologia della missione e questa restrizione ha potuto provocare, dopo il Concilio, una pastorale troppo spesso "autoreferenziale"[184]. In buona misura, la pastorale si è concentrata quasi esclusivamente sulla costruzione della comunità ecclesiale, sull'agire *ad intra*; troppo tempo e troppe energie sono stati spesi per definire i rispettivi campi di azione all'interno della Chiesa, per le discussioni sul rapporto fra carisma e istituzione (movimenti-parrocchia, preti-laici), per l'articolazione delle ministerialità, per sanare le tensioni fra le diocesi e le conferenze episcopali, per rinnovare la catechesi, per la riorganizzazione delle parrocchie in zone e unità pastorali, ecc[185]. Con ciò sono stati ravvivati vecchi atteggiamenti di chiusura clericale e di "spartizione del potere", perdendo di vista il mondo come orizzonte finale dell'azione missionaria. Non meno pericolosa, tuttavia, è l'impostazione opposta, che orienta tutta l'attenzione verso la missione *ad extra*, trascurando la comunione ecclesiale, come se la missione fosse possibile con le sole forze umane (attivismo, eccesso di programmazione, «neopelagianesimo autoreferenziale prometeico»[186]).

Ad alimentare questo dualismo contribuisce un'inadeguata comprensione della distinzione della missione in due ambiti, suggerita nel Concilio: *ad intra* e *ad extra*. Tale suddivisione ha permesso di organizzare meglio i lavori conciliari e spiegare alcuni aspetti della missione. Tuttavia si

[182] CfL 32.
[183] II Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei vescovi, *Relatio finalis*, 1.12.1985, n. C.1.
[184] Da questa percezione critica parte la proposta di rinnovamento di Papa Francesco. Cfr. EG 8.
[185] Cfr. E. CASTELLUCCI, *La catechesi dal popolo di Dio*, «Supplemento a Il Regno – Attualità» 8 (2014) XIV-XV.
[186] EG. 94.

tratta di una distinzione concettuale, non reale. La missione della Chiesa, infatti, è unica, anche se distinta in due ambiti[187]. Troppo spesso, invece, questa distinzione è stata intesa come se esistessero due missioni separate: quella *ad intra* che spetta al clero, quella *ad extra* che spetta ai laici. Se si considera poi la tendenza a identificare la Chiesa con le "strutture ecclesiastiche" è chiaro che si può facilmente giungere ad un'indebita focalizzazione sulla missione *ad intra*, con la conseguente deriva clericale: quando un laico dimostra disponibilità missionaria subito gli viene chiesto di collaborare con il prete nell'edificazione delle strutture ecclesiastiche, trascurando invece quello che è proprio del laico, cioè l'animazione cristiana del mondo.

Per superare questo atteggiamento bisogna ricordare che la missione della Chiesa comporta sempre un duplice movimento di sistole e diastole. È sempre simultaneamente *ad intra* e *ad extra*: edificazione della comunione ecclesiale e santificazione del mondo. La celebrazione eucaristica, che è l'azione più sacra (più *ad intra*) che realizza la Chiesa, ha profonde ripercussioni nella costruzione di una società più giusta e umana (*ad extra*), anzi, «in nessun altro momento il cristiano è talmente costruttore del mondo e portatore di parola di illuminazione e di vita che nell'eucaristia»[188]. La stessa cosa si potrebbe dire degli altri sacramenti, della predicazione, dell'organizzazione delle strutture ecclesiastiche e addirittura dell'azione più privata e "religiosa" che possa compiere qualsiasi fedele (la recita di una giaculatoria, la penitenza più nascosta, l'offerta a Dio del proprio lavoro): sono azioni che arricchiscono il corpo ecclesiale, cioè rinsaldano la comunione degli uomini con Dio, e inseparabilmente attuano la ricapitolazione del mondo in Cristo. In modo analogo, ogni azione *ad extra* contribuisce a compattare la comunione ecclesiale: l'agire del cristiano nel mondo (nella politica, nell'economia, nel mondo dello spettacolo), sebbene non possa chiamarsi in senso stretto "agire ecclesiale", è comunque un agire della Chiesa e costruisce la Chiesa, poiché attraverso il cristiano battezzato lo Spirito Santo fa «nuove tutte le cose» (Ap 21,5).

La necessità di riprendere l'intreccio fra comunione e missione costituisce, come abbiamo visto, uno dei capisaldi del programma di rinnovamento di Papa Francesco. Nel suo documento programmatico si invertono i termini del discorso e, senza escludere che la comunione generi missione, si sottolinea particolarmente la forza rinnovatrice del «dinamismo missionario»: in altre parole, una «Chiesa in uscita» rigenera la comunione, suscita santità, riforma la Chiesa[189]. La conversione pastorale che si chiede alla Chiesa è innanzitutto una conversione missionaria, per raggiungere uno «stato permanente di missione»[190]. Un'eccessiva accentuazione del dinamismo *ad*

[187] Cfr. AA 5.
[188] S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Ocd, Roma 2003, 174. Cfr. SC 10.
[189] Cfr. EG 20, 24 e 48.
[190] EG 25.

intra genera chiusura e sclerotizza, mentre invece, l'uscita (la missione) rafforza la vita e la fa maturare. Il cristiano e la Chiesa non sono entità statiche – come d'altronde non lo è nessuna realtà viva –, ma diventano se stessi nell'uscita verso il mondo, quindi nell'apertura missionaria: «Qui scopriamo un'altra legge profonda della realtà: la vita cresce e matura nella misura in cui la doniamo per la vita degli altri. La missione, alla fin fine, è questo»[191]. La conseguenza è che non si è veramente cristiani se non si è missionari. Una pastorale troppo preoccupata della salvaguardia dello *status quo* (pastorale di conservazione) irrigidisce la Chiesa.

Individualismo e comunità ecclesiale

«Ricostruire il tessuto comunitario delle comunità ecclesiali»[192] è diventato oggi una priorità pastorale. Ma qual è l'ostacolo alla comunione nella vita della Chiesa? Perché oggi risulta tanto oneroso costruire delle comunità dove si respiri vita di comunione? In realtà, l'ostacolo non lo troviamo dentro la Chiesa, ma fuori di essa. Il grande scoglio che, soprattutto nell'area culturale occidentale, blocca di fatto la costruzione della comunione ecclesiale è l'*individualismo,* inteso come un processo di progressivo scardinamento dell'individuo dalla comunità. L'individualismo erige l'individuo (la sua coscienza, i suoi sentimenti) in norma unica e ultima della propria esistenza, e respinge o guarda con sospetto le istituzioni sociali in quanto potenziali invasori della propria autonomia. L'istituzione (la famiglia, il paese, la Chiesa) viene accettata solo in quanto strumento per raggiungere i propri scopi (utilitarismo), ma viene respinta come luogo di elaborazione del senso della vita (codici morali e religiosi, mondo affettivo).

Questa cultura individualista e antistituzionale ha provocato un forte impoverimento antropologico. Come la tradizione cristiana e la storia del pensiero (anche autori contemporanei come Levinas, Buber, Ricoeur, Habermas) hanno messo in luce, infatti, la persona non è comprensibile se non dentro un contesto comunitario. L'uomo ha bisogno della comunità, non può costituirsi da solo, orientarsi nella vita, sostenersi, agire e prendere decisioni. L'uomo scopre la propria identità nella relazione, nell'incontro con l'altro (esperienza dell'amore, della famiglia, dell'amicizia, ma anche dell'appartenenza a qualsiasi gruppo societario). Perciò, «alcuni tratti dell'ultima modernità, esaltando il soggetto a scapito della comunità, compromettono alla fine la consistenza stessa della soggettività del singolo»[193]. Si fa ricadere sulla coscienza individuale il peso dell'elaborazione di una propria identità: si vuole che le domande "chi sono io, cosa voglio", trovino risposta soltanto nella soggettività e non nell'appartenenza ad una società. Non potendo trovare da solo le risposte,

[191] EG 10.
[192] CfL 34.
[193] S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, 81.

l'individuo si sente smarrito, insicuro, debole, in balia del più forte (mass media, moda, ideologie). Senza la comunità sociale, l'uomo perde il senso della propria esistenza e si blocca, non prende decisioni, non agisce, oppure agisce come per istinto e a tentoni. La mancanza di *appartenenza* (sociale) produce inesorabilmente uomini poveri di *identità*.

Le radici storiche dell'individualismo si trovano nella perdita di un *centro* che dia coesione alla vita sociale. Per molti secoli questo centro è stato la religione (nell'antichità, nella società greca e romana e nella *christianitas*), sostituito poi con l'*universalmente umano* illuminista. Ma nell'ultima modernità questo centro è stato letteralmente spazzato via (relativismo), con la conseguente scissione degli ordini in sistemi autonomi (religione, scienza, politica, economia, morale pubblica), dove l'ordine sociale si regge in equilibrio instabile. «Venuta meno la base comune religiosa, gli uomini occidentali hanno dovuto costruire su altro e ogni dimensione della vita si è sviluppata in autonomia rispetto alle altre»[194]. In un mondo traballante e senza coesione sociale l'individuo si convince che "non può fidarsi che di se stesso", che la percezione individuale delle cose (coscienza, sensibilità) è l'unica bussola per trovare la strada. L'individuo pensa che, per non appesantirsi di troppa responsabilità decisionale, è meglio ridurre al minimo il carico di identità che gli impongono le istituzioni, quelle religiose specialmente: senza appartenenze si vive più leggeri (uomo liquido, uomo *light*). Il risultato è un individualismo che impoverisce la persona: «Non c'è peggior alienazione che sperimentare di non avere radici, di non appartenere a nessuno»[195].

Le conseguenze religiose dell'individualismo sono evidenti. La religione viene vissuta come un fatto privato, gestito secondo le proprie esigenze ("religione su misura", "religione fai-da-te"), distaccato dalla Chiesa-istituzione (codici normativi, dottrine, comunità). Non si comprende la necessità di incontrare l'altro per risolvere i bisogni religiosi: a fatica si riesce a comprendere che «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo»[196]. L'idea stessa di popolo viene fraintesa e rifiutata. L'esito è sotto gli occhi di tutti: un rapporto carente con l'istituzione religiosa che genera un'esistenza religiosa povera.

A livello ecclesiale l'individualismo è alla base di una visione distorta della Chiesa stessa, perché alimenta una percezione di essa come di una "agenzia che fornisce servizi religiosi": la logica utilitaristica dell'individualismo genera una comprensione della comunità/parrocchia come un luogo

[194] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, 84.
[195] FT 53.
[196] LG 9. Nella stessa linea afferma papa Francesco che «nessuno si salva da solo, cioè né come individuo isolato né con le sue proprie forze. Dio ci attrae tenendo conto della complessa trama di relazioni interpersonali che comporta la vita in una comunità umana» (EG 113).

che “mi è utile per soddisfare alcuni miei bisogni” (religiosi, assistenziali). Non invece come luogo dove raggiungere un’identità (cristiana) e un orizzonte di vita (morale e spirituale). La comunità ecclesiale non viene percepita come “parte di me”, come comunità di appartenenza. Il rapporto dell’individuo con la comunità è regolato dalla stessa legge della domanda e dell’offerta che regola il rapporto con altre agenzie del territorio (la scuola dei figli, il circolo sportivo). Con ciò si alimenta ulteriormente la tendenza del “credente individualista” a regolarsi secondo la domanda religiosa “soggettiva”: “prendo quello che mi serve, e se l’offerta non mi soddisfa, cambio parrocchia”. L’utilitarismo e il soggettivismo generati dall’individualismo finiscono per ridurre la “comunione” ecclesiale al rapporto funzionale che si istaura fra il fedele/consumatore e il prete/funzionario. Ma in questo modo si perde ogni possibilità di un vero rapporto di *comunione ecclesiale*, inteso come unione con Dio che avviene attraverso l’unione con gli uomini. La prospettiva individualista blocca alla radice, non solo l’attivazione di comunità vivaci, ma anche la corresponsabilità di molti fedeli, che rimangono nell’atteggiamento passivo proprio di un utente/consumatore.

Non è questo il disegno di Dio che vuole che gli uomini si salvino facendo parte di una comunità. Come dimostra il fatto osservabile che là dove sgorgano forme d’intensa comunione cristiana, abbondano anche i frutti di santità e di apostolato. Un’appartenenza ecclesiale salda è la strada ordinaria per acquistare un’identità cristiana matura e diventare soggetti attivi della missione della Chiesa.

Edificazione della comunità: il modello comunionale

Il collegamento della *communio* con le realtà di questo mondo serve da correttivo alle derive “spiritualiste” e “individualiste” che vorrebbero che il singolo raggiungesse da solo, senza la mediazione del Verbo incarnato (e quindi, della Chiesa sacramento di salvezza), la comunione con Dio. La comunione invece avviene nella “carne” di Cristo, nell’eucaristia, nel suo Corpo mistico, nel Popolo di Dio che cammina nella storia. Prima o poi la comunione, in un modo o nell’altro, deve prendere la forma di comunità. Infatti l’azione dello Spirito Santo crea “dimora” (cfr. Gv 14,23), luogo abitabile dove gli uomini incontrano Dio e diventano fratelli. Questa dimora è la Chiesa, ove i cristiani si sentono un solo corpo: «Lo Spirito spinge il gruppo dei credenti a “fare comunità”, a essere Chiesa»[197]. I battezzati, convocati dalla Parola e radunati per celebrare l’eucaristia, non vivono un’esistenza autonoma ma sono membri di una comunità (cfr At. 2,42), che in ultima analisi è lo stesso corpo di Cristo («tutti siamo stati battezzati in un solo corpo», 1Cor 12,13).

[197] RM 26.

I termini corpo e comunità alludono a qualcuno che edifica, e ciò non avviene mediante l'improvvisazione. La dimora o corpo ecclesiale viene edificata con l'apporto di tutti i membri, tutti corresponsabili ma con compiti diversi, secondo la teologia paolina del corpo: «da Lui tutto il corpo, ben compaginato e connesso, con la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, cresce in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,16). Un'edificazione organica, dove ogni membro contribuisce in modo diverso. Ogni azione ecclesiale diventa necessaria: l'agire dei ministri (ordinati o meno) è più direttamente orientata all'edificazione della comunità, ma anche l'agire dei fedeli (religiosi e laici) costruisce la comunione ecclesiale e quindi anche la comunità, secondo il proprio carisma e l'identità ecclesiale di ognuno. In quest'orizzonte di grazia, l'agire di un cristiano (anche nel mondo) informato dall'amore è azione ecclesiale, cioè contribuisce all'edificazione del corpo che è la Chiesa e costruisce anche la dimora o comunità.

Il problema è determinare i criteri giusti per l'edificazione delle comunità, nella prospettiva della comunione ecclesiale. Cosa accomuna e rinsalda i legami di una comunità cristiana? Il contrassegno della comunione è la carità che sgorga dalla partecipazione all'eucaristia e dall'annuncio della Parola. Nella pastorale, invece, tale fondamento viene scambiato spesso con la necessità di sopperire ad altre esigenze. Sono numerose, ad esempio, le comunità cristiane la cui forza di coesione poggia sull'emergenza di sopperire alle esigenze provocate dalla vita sociale: i disagi sociali, le mille forme di fragilità affettiva e psicologica, il forte deficit di appartenenza e i vuoti aggregativi della società, ecc. Questi fattori possono anche essere collante di una comunità che si vuole incarnare nella vita degli uomini, ma se diventassero il fondamento ultimo della *communio*, allora non si avrebbe una comunità cristiana, bensì qualcosa di diverso (una ONG, ad esempio). Altre volte la prassi caritativa gioca un ruolo marginale, come una delle possibili funzioni lasciate alla libera iniziativa di pochi (le sporadiche raccolte alimentari), oppure un settore specifico dell'attività parrocchiale (ufficio *Caritas*). Si riscontra anche sovente la tentazione dell'efficientismo, cioè di creare comunità che svolgono molte attività gestite secondo stili manageriali, con il rischio di lasciare poco spazio alla comunicazione interpersonale. Sotto il nome di "cristiane", si mettono in atto in tal caso iniziative lodevoli in cui, purtroppo, l'attenzione alla persona resta nell'ombra.

Affinché la carità possa essere il vero collante della comunità è necessario che l'ecclesiologia di comunione sia davvero il punto di riferimento ispiratore. Innanzitutto, ciò comporta che il centro della comunità sia la celebrazione eucaristica, percepita come luogo da cui emergono i rapporti comunitari di fratellanza. «La comunione ecclesiale [...] ha la sua radice ed il suo centro nella Santa

Eucaristia»[198]. Da questo centro la prassi di carità verrà «sentita come componente imprescindibile dell'esistenza stessa della comunità, come sua espressione propria e caratterizzante, come proprio mondo interiore prima ancora che attuazione di iniziative»[199]. Dall'eucaristia emerge poi la strutturazione organica della comunità, nell'unità dei membri in unico corpo e nella diversità degli apporti, con il sacerdote come guida. L'unità nella diversità si attua in modo particolare quando la comunità progetta la sua attività, sotto la guida del sacerdote, ma con il concorso di tutti gli altri membri, ognuno dei quali offre un apporto al lavoro di discernimento, di verifica e di presa di decisioni. Quando la progettazione avviene in un clima di carità, di rispetto e di apprezzamento dell'altro (spiritualità di comunione) cresce la corresponsabilità dei membri e si rinsaldano i vincoli di comunione della comunità[200].

La comunione sacramentale: il dilemma fra una pastorale di "sacramentalizzazione" e una pastorale di evangelizzazione

La pastorale costruisce la comunione quando è legata all'azione liturgico-sacramentale. Seguendo la logica dell'incarnazione, i sacramenti danno concretezza e visibilità alla comunione con Dio, come ben esprime l'immagine della vite e i tralci (Gv 15). Ed è proprio in questa visibilità dell'invisibile che si realizza la Chiesa: i sacramenti «fanno la Chiesa, in quanto manifestano e comunicano agli uomini, soprattutto nell'Eucaristia, il mistero della comunione del Dio Amore, uno in tre Persone»[201].

In tempi recenti, volendo evitare una pastorale ridotta quasi all'amministrazione dei sacramenti, si sono verificate tendenze piuttosto confuse che in alcuni casi hanno finito per relegare in secondo piano i sacramenti. Si sostiene che la pastorale tradizionale sarebbe caduta in un'esasperata "sacramentalizzazione" e che si debba «passare da una pastorale di sacramentalizzazione, valida in

[198] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communionis notio*, 5. Inoltre: «L'Eucaristia, nella quale il Signore ci dona il suo Corpo e ci trasforma in un solo Corpo, è il luogo dove permanentemente la Chiesa si esprime nella sua forma più essenziale» (*ibidem*).

[199] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, 80.

[200] Cfr. *ibidem*, 80-82.

[201] CCC 1118. E ancora, al n. 1396: «l'Eucaristia fa la Chiesa. Coloro che ricevono l'Eucaristia sono uniti più strettamente a Cristo. Per ciò stesso, Cristo li unisce a tutti i fedeli in un solo corpo: la Chiesa. La Comunione rinnova, fortifica, approfondisce questa incorporazione alla Chiesa già realizzata mediante il Battesimo. Nel Battesimo siamo stati chiamati a formare un solo corpo. L'Eucaristia realizza questa chiamata: "Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il Sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il Corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (1 Cor 10,16-17)».

una situazione di "cristianità", a una pastorale di evangelizzazione, richiesta dai tempi nuovi della Chiesa e del mondo»[202].

Cerchiamo di mettere a fuoco il problema. È vero che la prassi pastorale non dovrebbe sbilanciarsi indebitamente quasi riducendosi all'amministrazione dei sacramenti. Ed è anche vero che, non trovandoci più in un contesto di "cristianità", un certo sbilanciamento in questo senso rischia di far sì che molti cristiani si accostino ai sacramenti con una percezione distorta, quasi magica o scaramantica, oppure che venga banalizzata la ricezione dei sacramenti, riducendola ad un'esperienza emotiva o a semplice conferma dell'appartenenza ad una tradizione religiosa. Bisogna prendere atto che queste distorsioni sono assai presenti nelle comunità cristiane. Pensiamo ai motivi della diserzione della Messa domenicale, all'atteggiamento generalizzato con cui ci si accosta ai cosiddetti "riti di passaggio" (battesimo, prime comunioni, cresima, matrimonio, funerali), al modo molto secolarizzato di percepire il sacramento della riconciliazione come momento di consolazione a scopi terapeutici[203]. Fa riflettere anche il fatto che questa modalità di partecipazione ai sacramenti, amministrati in situazioni stressanti, senza le minime condizioni per poter preparare i fedeli ad una loro fruttuosa ricezione e – diciamola tutta – senza che possano recare nessun vero guadagno spirituale, spesso assorbe buona parte delle energie e del tempo dei sacerdoti, a scapito invece di un'adeguata dedizione all'evangelizzazione[204]. Non sarebbe quindi sensato negare il problema, più volte rilevato anche in modo autorevole[205].

Eppure, non sembra che il miglior modo di trovare un equilibrio sia proporre le cose in termini di contrapposizione tra "sacramentalizzazione" ed "evangelizzazione". Lo aveva già avvertito Paolo VI: «è un equivoco l'opporre, come si fa talvolta, l'evangelizzazione e la sacramentalizzazione»[206]. Il rischio, non teorico, è uno sbilanciamento dalla parte dell'evangelizzazione che non dà adeguata importanza ai sacramenti, dimenticando che essi sono «fonte e culmine»[207] della vita cristiana, luogo insostituibile dell'incontro con Dio e quindi momento privilegiato per "fare la Chiesa" in ogni contesto storico, anche nel nostro.

---

[202] CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e promozione umana*, 1.05.1977, 7.

[203] Per una maggior conoscenza del fenomeno della partecipazione ai sacramenti in una società secolarizzata, cfr. F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, il Mulino, Bologna 2020, 65-87.

[204] Cfr. al riguardo l'interessante saggio di T. FRINGS, *Così non posso più fare il parroco. Vi racconto perché*, Ancora, Roma 2018.

[205] Lo stesso Francesco ha denunciato il problema: «In molte parti c'è un predominio dell'aspetto amministrativo su quello pastorale, come pure una sacramentalizzazione senza altre forme di evangelizzazione», EG 63.

[206] EN 47.

[207] Cfr. SC 10.

La questione richiede un attento discernimento, una riflessione che prenda in considerazione il dato contestuale, ma anche quello dottrinale – nel nostro caso la mutua interdipendenza fra parola e sacramenti[208]. Partiamo dalla costatazione che molto spesso oggi ci si accosta ai sacramenti in modo inadeguato e che ciò produce una distorsione della vita di fede. Le cause sono complesse: una percezione intimista del vissuto religioso che ha poco a che vedere non solo con un corpo ecclesiale, ma anche con norme che possano regolamentare tale vissuto; si privilegia un'esperienza religiosa fine a sé stessa che non rimanda ad un Dio invisibile, ma che si ferma al livello orizzontale del fenomeno celebrativo; lo scollegamento fra fede e vita, con una visione ritualista dei sacramenti; lo stile di vita pragmatistico che fruisce del sacramento come fosse un bene di consumo da cui si attende un'utilità immediata; ecc. Il problema coinvolge la catechesi: più volte è stata indicata l'opportunità di ripristinare una catechesi mistagogica in cui la narrazione e i segni biblici veicolino la rivelazione del mistero che si celebra, scongiurando quanto più possibile la percezione utilitarista e mondana del sacramento[209]. La rivelazione biblica, infatti, è passaggio imprescindibile per conoscere la dinamica della grazia e come essa agisce nella vita dell'uomo.

Il forte pregiudizio anti-istituzionale rende particolarmente arduo comprendere cosa vuol dire che nel sacramento si realizza il nostro essere parte della Chiesa e l'incontro con Dio. È molto opportuno, perciò, rammentare l'intimo collegamento fra la partecipazione al sacramento e l'unione nella carità con gli altri cristiani membri della Chiesa. Alcuni gesti celebrativi possono alimentare questa consapevolezza: la preghiera dei fedeli, l'uniformità dei gesti corporei, la partecipazione unanime al canto, le diversità di ministeri nelle celebrazioni più solenni, il rito del battesimo con la netta distinzione dei ruoli (genitori, padrini), oppure la confessione che, come traspare dal rito, riconcilia con Dio riconciliando con la Chiesa.

La fragilità (affettiva e identitaria) tipica dell'uomo contemporaneo suggerisce anche sentieri da percorrere nella prassi sacramentale. Si capisce bene, ad esempio, che una pastorale che cerchi di guarire l'uomo dalle sue fragilità non possa fare a meno di passare attraverso la "materializzazione" della misericordia divina: una misericordia che si tocca. Altrimenti si rimane in uno "spiritualismo individualista" che non può soddisfare né guarire ("io mi confesso direttamente con Dio"), oppure si cede alla tentazione di imboccare scorciatoie "antropocentriche" (una misericordia veicolata dalla psicoterapia). Il legame fra misericordia e sacramento, espresso dal rito, è la strada per garantire

[208] EN 47: «L'evangelizzazione dispiega così tutta la sua ricchezza quando realizza il legame più intimo e, meglio ancora, una intercomunicazione ininterrotta, tra la Parola e i Sacramenti».
[209] Cfr. SCa 64.

l'intreccio fra grazia e natura, fra sete di Dio e sete di tenerezza: esiste, non a caso, un significativo parallelismo fra il rito della penitenza e le parabole della misericordia.

Nelle circostanze attuali, arrivare ad una partecipazione pienamente fruttuosa alla vita sacramentale richiede un processo di evangelizzazione lento. Tuttavia, ciò non significa che la vita sacramentale debba essere una sorta di traguardo finale a cui solo alcuni arrivano, mentre la maggioranza rimane nella condizione di destinatari dell'evangelizzazione. La logica del Vangelo è ben chiara: «non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori perché si convertano» (Lc 5,31-32). Serve in tale senso, come criterio per individuare nuove strade pastorali, quanto segnalato da Papa Francesco: «Tutti possono partecipare in qualche modo alla vita ecclesiale, tutti possono far parte della comunità, e nemmeno le porte dei Sacramenti si dovrebbero chiudere per una ragione qualsiasi. Questo vale soprattutto quando si tratta di quel sacramento che è "la porta", il Battesimo. L'Eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. *Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia*»[210].

Per evitare di cadere nel "buonismo pastorale", occorrono però prassi che tengano conto non solo del carattere "medicinale" dei sacramenti, ma anche delle altre dimensioni, come ad esempio il collegamento fra sacramenti e vita. Infatti, con la partecipazione al mistero di Cristo che si celebra nei sacramenti la vita acquista la forma di un «culto spirituale» (Rm 12,1). L'accompagnamento pastorale segnala opportunamente alcune conseguenze concrete di questa trasformazione. In tal senso, l'eucaristia, «centro e cardine della vita cristiana»[211], configura l'operato dei cristiani nelle strutture secolari, in modo che essi trasformino la loro attività in offerta gradita al Padre; il loro servizio di carità, vivificato dall'eucaristia, acquista i tratti di una dedizione che scorge Cristo nell'altro; evangelizzano i malati e i sofferenti, introducendo ogni forma di dolore nei patimenti di Cristo che si offre al Padre nella Messa; e sempre attraverso l'eucaristia, trasformano l'amore umano nell'«amore più grande di chi ha dato la vita per gli amici» (Gv 15,13). Non possiamo ignorare che in molti cristiani esiste una radicale separazione tra fede e vita. Proprio per questo è necessario presentare la partecipazione ai sacramenti come inserimento nel mistero di Cristo, con tutte le conseguenze che ciò comporta nella vita familiare, sociale e professionale. Nel momento in cui l'accesso ai sacramenti venisse consentito o facilitato senza questo previo sforzo catechetico, ne deriverebbe un rischio

[210] EG 43. Il sottolineato è nostro.
[211] Cfr. PO 6.

altissimo di alimentare una religiosità intimistica e puramente soggettiva. Allora certamente si incorrerebbe nel "buonismo pastorale".

Una piena incorporazione alla Chiesa attraverso la partecipazione alla vita sacramentale resta la meta ultima dell'agire pastorale. In qualche modo, i sacramenti conferiscono omogeneità a tutta la pastorale: tutto – anche i primi stadi della pastorale di evangelizzazione – si orienta ad una sempre più fruttuosa partecipazione ai sacramenti. Non ci sono due alternative pastorali da scegliere, alcune più attente alla trasformazione del mondo, altre più concentrate sugli aspetti sacri della vita, né sacerdoti più impegnati sul versante sociale del Vangelo e altri più concentrati su quello spirituale. Senza cadere in nessuno dei due estremi, si può affermare che è il sacramento a unificare tutta la pastorale: *ad intra* e *ad extra*, vita spirituale e costruzione di un mondo migliore. Va promossa una concezione della pastorale che «impedisca di considerare i sette sacramenti in maniera distaccata e quasi separata dal contesto vivo dell'azione ecclesiale»[212]: che impedisca, cioè, di mantenere come parallele la pastorale di evangelizzazione e la pastorale di sacramentalizzazione.

[212] S. LANZA, *Opus Lateranum*, 306.

7. Charisma – Dinamicità e libertà

L'agire dello Spirito Santo, sempre sorprendente, sfugge alla concettualizzazione, per cui la Sacra Scrittura privilegia l'uso di simboli per descrivere il suo operare: vento impetuoso, fuoco divorante, rombo, tuono, profumo divino. Anche l'azione ecclesiale su suscitata dal Paraclito acquista forme simili, che le conferiscono una peculiare, "dinamicità" e "libertà". Infatti, «l'aspetto carismatico va insediato nella normalità dell'azione ecclesiale»[213].

Spiritalis unctio (dell'Inno *Veni Creator Spiritus*): l'azione dello Spirito Santo ha l'effetto di una "unzione profumata", che non si limita a dire cosa bisogna fare né semplicemente muove a farlo, ma inoltre abbellisce e rende facile l'azione, tanto che si può dire che l'operare dei cristiani profuma il mondo: «Siano rese grazie a Dio, il quale sempre ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde ovunque per mezzo nostro il profumo della sua conoscenza!» (2 Cor 2,14). Con ciò si sta a indicare che Dio abbellisce la Chiesa con dei doni che di per sé non sono necessari alla sua sussistenza, ma che la rendono bella e ne facilitano la sua missione. Queste qualità "carismatiche" sono diverse da altri doni dello Spirito Santo, invece essenziali per l'esistenza stessa della Chiesa (la Parola, i sacramenti, la strutturazione gerarchica, la Tradizione). Le qualità di cui parliamo sono necessarie per il benessere della Chiesa, affinché essa compia la sua vocazione secondo i compiti e il tempo in cui è chiamata a vivere, al punto che se non ci fossero, di fatto, la missione della Chiesa finirebbe per bloccarsi.

Lo Spirito suscita, dunque, dei carismi adeguati ad ogni circostanza e ad ogni momento storico. Nel secolo XIII, al tempo in cui i musulmani rapivano i marinai cristiani, Dio ha suscitato i Mercedari. Costoro, esaurito il compito per cui erano stati fondati, ovvero il riscatto dei cristiani rapiti, cosa hanno fatto? Si sono detti: il nostro compito è legato alla liberazione dalla schiavitù; temporalmente, la schiavitù fisica legata alla prigionia da parte dei mori è finita. Ma sono finite le schiavitù oggi? Oggi, per esempio, i Mercedari hanno ripreso il contrasto alle nuove forme di schiavitù di carattere politico, sociale e psicologico. L'ordine ha, quindi, esteso il suo apostolato ai detenuti, agli ex detenuti, ai loro familiari e all'aiuto ai cristiani perseguitati o oppressi per motivi religiosi, alla tratta delle prostitute e ad altre forme di schiavitù moderne. Questo è ciò che il Concilio ha chiesto agli istituti religiosi: di rileggere il proprio carisma per vedere se è ancora rispondente ad una chiamata dello Spirito Santo oppure se il carisma non si sia esaurito. Ricomprendere il carisma significa esattamente questo: andare alla radice del dono dello Spirito, al di là di come concretamente,

[213] P. ASOLAN, Perché Dio entri nel mondo, 72.

storicamente, si è manifestato e comprendere come quel carisma reagisce nella situazione, nel contesto antropo-storico attuale.

La pastorale, quindi, è sempre attenta ad accogliere i carismi e i doni con cui Dio la vuole "profumare". Con una dinamicità che non finisce mai di sorprendere, Dio arricchisce continuamente la sua Chiesa, suscitando santi, promuovendo istituzioni e nuove forme di spiritualità, rinnovando le strutture pastorali e ripristinando i modi apostolici. Perciò alla Chiesa e ai cristiani viene richiesta una grande apertura e disponibilità ad accogliere questi doni. Spesso le "novità" mettono in discussione gli schemi del passato e provocano momenti di perplessità, ed è giusto che la Chiesa provi prudentemente tali carismi. Tuttavia, bisogna stare in guardia contro gli atteggiamenti che, incapaci di accogliere i carismi, tanto hanno rallentato e rallentano l'azione dello Spirito Santo: il rigetto della novità di tutto ciò che non si adegua alla propria sensibilità ecclesiale, la ripetitività pastorale, il voler uniformare o monopolizzare le iniziative apostoliche, ecc. Ovviamente la prudenza non sarà mai sufficiente e quindi, affinché l'apertura alle novità che suscita lo Spirito non degeneri in una sterile dispersione che accogli tutto, la comunità cristiana dovrà fare opera di discernimento, dovrà cioè valutare, riflettere, decidere, operare delle scelte: accoglierà insomma le novità in modo ordinato, teologico, con sensibilità teologica, con riflessione e con buon senso.

Dinamicità significa, inoltre, che l'azione pastorale non può essere ingabbiata in una progettazione troppo rigida, in cui tutto dovrebbe svolgersi secondo i calcoli e le previsioni umane. La Chiesa è chiamata a progettare in modo responsabile la missione, ma il progetto pastorale non è una pianificazione chiusa che non lascia spazio alla libertà dello Spirito, che soffia quando vuole e come vuole. La progettazione pastorale rimane sempre attenta all'irruzione imprevedibile di Dio e alla variabilità, ed è quindi disponibile a mettere in discussione i propri punti di vista e a rivedere i suoi obiettivi, senza aggrapparsi in modo ostinato alle convinzioni acquisite[214].

E tuttavia dinamicità e libertà non significano "eccentricità", cioè una creatività che si fa guidare soltanto da una spontaneità soggettivista. Uno dei criteri che garantiscono l'autenticità dei carismi è «la comunione salda e convinta [...] con il Papa e con il Vescovo, che si esprime nella leale disponibilità ad accogliere i loro insegnamenti dottrinali e orientamenti pastorali»[215]. L'adempimento delle norme del diritto canonico non soffoca di per sé la dinamicità della pastorale, ma piuttosto la rafforza, poiché assicura la comunione («per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso invano», Gal 2,2) e la dimensione di giustizia dell'azione pastorale. Infatti, non c'è vera azione salvifica quando non vengono rispettati tutti i diritti in gioco: dei soggetti, dei destinatari, della

[214] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 108.
[215] CfL 30.

comunità, di Dio. Se uno dicesse "sì, la Chiesa dice questo ma la misericordia del Signore è più grande delle regole della Chiesa, e quindi agisco in contrasto con il diritto ma secondo la misericordia", potremmo essere certi che egli non starebbe compiendo un atto di carità[216]. La carità, il bene, la misericordia non si possono scindere dalla verità e quindi dal diritto che indica ciò che è giusto.

Nondimeno la dinamicità dell'azione ecclesiale può acquistare atteggiamenti di "aggressività". Essere dinamici, attivi, propositivi, non significa essere invadenti o aggressivi; la forza dell'agire ecclesiale non giustifica gli atteggiamenti che umiliano le persone, che suscitano polemica o che offendono. L'azione pastorale, portata avanti con prepotenza o con mancanza di rispetto verso le persone, non può essere un'azione ispirata dallo Spirito di Amore. Contrassegno dell'azione ecclesiale è, invece, la promozione della libertà, cioè della libera adesione dei soggetti ai disegni di Dio.

La presenza dinamica dello Spirito nella vita e nell'azione ecclesiale la preserva da altre corruzioni legate alla limitatezza della condizione umana del soggetto. La preserva dalla "rassegnazione", lucidamente denunciata da Giovanni XXIII mezzo secolo fa: «Non senza offesa per le Nostre orecchie, ci vengono riferite le voci di alcuni che, sebbene accesi di zelo per la religione, valutano però i fatti senza sufficiente obiettività né prudente giudizio. Nelle attuali condizioni della società umana essi non sono capaci di vedere altro che rovine e guai [...]. A Noi sembra di dover risolutamente dissentire da codesti profeti di sventura, che annunziano sempre il peggio, quasi incombesse la fine del mondo»[217]. Di fronte al peso della disillusione e al rischio dell'involuzione vittimistica, Dio si rende presente come forza imprevedibile, sempre sorprendente, che spazza via ogni timore e rinnova le forze esaurite, invitando a gettare ancora le reti: *duc in altum!*

Inoltre, lo Spirito Santo corregge la pastorale dall'*efficientismo* e dall'*attivismo*, che fanno affidamento unicamente sulle proprie forze. Sono impostazioni insufficienti, perché nella pastorale non si tratta soltanto di fare delle cose, ma di realizzare ciò che umanamente non è possibile e che solo lo Spirito Santo rende possibile. Questa consapevolezza impone di modificare continuamente la rotta e di situarsi nella cornice adeguata: la salvezza proviene da Dio, al cristiano viene chiesto di «camminare sopra i serpenti e gli scorpioni e sopra ogni potenza del nemico» (Lc 10,19).

La presenza dello Spirito preserva, infine, da una pastorale "boccheggiante": la trascuratezza (materiale e organizzativa), il pressapochismo e la mancanza di professionalità, sono indice di una

[216] Cfr. FRANCESO, Bolla *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, 20.
[217] GIOVANNI XXIII, *Discorso di apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II*, 11 ottobre 1962, 4.

pastorale agonizzante che ha perso la passione. L'azione pastorale, invece, possiede vitalità e trasmette calore, perché è radicata nello Spirito che dà vita[218].

[218] Cfr. EG 275-280.

3ª Parte:
LA PASTORALE NELLA VITA DEL FEDELE

1. Il processo per diventare cristiano

Partiamo dalla constatazione che diventare cristiano oggi è diventato molto complicato: molti fedeli appartenenti a famiglie cristiane non portano a termine questo processo e si allontanano dalla fede molto presto. Si pensa che questo problema possa essere risolto con una valida catechesi, ma ciò non corrisponde alla verità dei fatti. Si è generalizzato il fenomeno dell'allontanamento dalla pratica religiosa dopo aver concluso gli anni di catechesi. La catechesi fa parte di un processo, *il processo per diventare cristiano*, ed è appunto su questo processo che vogliamo focalizzare l'attenzione e non solo sulla catechesi. È tutto il processo del diventare cristiano che richiede un rinnovamento.

Ma di cosa si tratta quando si parla del processo per diventare cristiano? Approfondiamo meglio la specificità di tale processo. «Diventare cristiano richiede, fin dal tempo degli Apostoli, un cammino e una iniziazione con diverse tappe»[219]. Così già Tertulliano affermava: "cristiano non si nasce, si diventa". Un processo implica un segmento concreto di tempo, con un inizio e una fine, e benché tali punti di partenza e di arrivo non sempre appaiono con la stessa chiarezza, comunque sono sempre presenti. In termini generici possiamo dire che l'inizio è rappresentato da un certo interesse per Cristo (oppure un'apertura alla verità, la fede dei genitori, l'attesa messianica del popolo di Israele, ecc.) e il termine consiste in una matura situazione di vita in Cristo[220], il che fra l'altro richiede sempre una maturità nell'età.

Per individuare le difficoltà che comporta oggi questo processo, è importante conoscere il suo sviluppo storico. Distinguiamo tre tappe:

1. Lo sviluppo del Catecumenato (secoli III-VI). La Chiesa si trova davanti una moltitudine di persone che provengono dal mondo pagano e che vogliono diventare cristiani. Per ottenere l'inserimento nella Chiesa era necessario percorrere un itinerario molto impegnativo, che segnasse chiaramente un prima e un dopo: un vero *processo iniziatico*, nel senso forte della parola. Il processo per diventare cristiano si strutturava così in quattro momenti:

[219] CCC 1229.

[220] In CT 20 troviamo un'indicazione su cosa significhi maturità cristiana: «La catechesi tende, dunque, a sviluppare la comprensione del mistero di Cristo alla luce della Parola, perché l'uomo tutto intero ne sia impregnato. Trasformato dall'azione della grazia in nuova creatura, il cristiano si pone così alla sequela di Cristo e, nella chiesa, impara sempre meglio a pensare come lui, a giudicare come lui, ad agire in conformità con i suoi comandamenti, a sperare secondo il suo invito».

a) *pre-catecumenato*: prima conoscenza del cristianesimo, nasce una certa attrazione verso il cristianesimo. Finiva con l'ingresso nel catecumenato (iscrizione e rito), tramite un vero esame sulle disposizioni della persona.

b) *catecumenato*: tempo della catechesi, con un cambiamento di mentalità e costumi. Portato avanti per diversi anni, terminava con il rito dell'elezione.

c) *preparazione quaresimale*: tempo di purificazione e illuminazione (scrutini ed esorcismi, consegna del *Pater noster* e del Simbolo). Si concludeva con i sacramenti dell'iniziazione nella Veglia di Pasqua.

d) *mistagogia*: durante il tempo pasquale, ai neofiti veniva impartita la catechesi sui sacramenti ricevuti.

2. Catecumenato sociale: tramonta nella Chiesa la prassi del catecumenato, perché non è più necessaria. Diventare cristiano è sempre più legato all'inserimento nella società civile, poiché nella pratica c'è un'identità fra società civile ed ecclesiale. Il catecumenato è presente in quanto tutta la vita sociale è piena di elementi catechetici (le festività, l'arte, la legislazione, le corporazioni, ecc.), tutto si muove in una cosmovisione cristiana della vita. Tuttavia il processo per diventare cristiano non è più iniziatico.

3. Stagione della catechesi: con la disgregazione di un mondo omogeneo e l'apparizione di crepe nella cosmovisione cristiana (Riforma, nascita della scienza moderna, ecc.), la Chiesa (concretamente il Concilio di Trento) intuisce la necessità di ripensare il processo per diventare cristiani. Non era necessario tornare al catecumenato (quindi, non era necessario un processo *iniziatico*), perché il mondo era ancora cristiano e perché i bambini continuavano ad essere battezzati subito dopo la nascita. Ma il Concilio di Trento percepisce la necessità di istruire i cristiani. E così si avvia la grande stagione della catechesi, legata al catechismo (Catechismo di San Pio V a cui ne seguiranno altri), all'istruzione dottrinale affidata ai parroci e a tante istituzioni che nascono con lo scopo di "dare dottrina".

Giungiamo così ai *nostri giorni*. Come dicevamo all'inizio, da alcuni decenni è divenuto evidente che la catechesi non riesce più nel suo compito e quindi si assiste a reiterati tentativi di rinnovare la catechesi. Il problema però non è la catechesi, ma è l'intero processo per diventare cristiano che richiede di essere rinnovato. Comprendere questo non è facile, perché per secoli tutto il processo si è identificato con la catechesi, come era giusto che fosse. Era giusto perché la catechesi era preceduta da un "primo annuncio" (che avveniva in famiglia, nella scuola e nella società). Ma «l'epoca della catechesi è finita. È finita cioè quella stagione, cominciata agli albori dell'evo

moderno, nella quale la catechesi è stata la forma (mai statica, ma sostanzialmente coerente) con cui l'azione pastorale ha risposto con pertinenza ed efficacia all'istanza della formazione cristiana. Oggi, venuto a declinare (o a mancare del tutto) l'apporto della famiglia e del contesto sociale, la catechesi – sia pur rinnovata– vaga nel vuoto e non raggiunge, nonostante i lodevoli sforzi, il proprio obiettivo»[221]. Non si comprende che oggi il "primo annuncio" non c'è più e quindi non si può continuare a identificare il processo per diventare cristiani con la catechesi. Questa situazione provoca un vero cortocircuito in tutto il processo. Vediamolo:

- Manca l'indispensabile legame con il "primo annuncio": il catecumenato e anche la catechesi post-tridentina si basano sulla premessa che prima del periodo di istruzione e approfondimento ci sia stato un pre-catecumenato, una pre-evangelizzazione, che desse la possibilità di avvicinarsi all'istruzione religiosa con un'adeguata predisposizione verso l'annuncio cristiano. Oggi manca questa premessa: «La specificità della catechesi, distinta dal *primo annuncio* del vangelo, che ha suscitato la conversione, tende al duplice obiettivo di far maturare la fede iniziale e di educare il vero discepolo di Cristo mediante una conoscenza più approfondita e più sistematica della persona e del messaggio del nostro Signore Gesù Cristo. Ma nella pratica catechetica, questo ordine esemplare deve tener conto del fatto che spesso la prima evangelizzazione *non c'è stata*»[222]. Per i bambini, tale ruolo dovrebbero svolgerlo *la famiglia e la scuola*. In particolare, la famiglia – elemento fondamentale di trasmissione della fede e quindi fattore decisivo di prima evangelizzazione – compie in modo insufficiente tale compito. «Un certo numero di bambini, battezzati nella prima infanzia, vengono alla catechesi parrocchiale senza aver ricevuto nessun'altra iniziazione alla fede, e senza aver ancora nessun attaccamento esplicito e personale con Gesù Cristo, ma avendo soltanto la capacità di credere, infusa nel loro cuore dal battesimo e dalla presenza dello Spirito Santo; e *i pregiudizi dell'ambiente familiare* poco cristiano o dello *spirito positivista dell'educazione* creano subito un certo numero di riserve»[223]. Ma non è solo un problema di vuoto lasciato dalla famiglia e dalla scuola. Esiste, inoltre, un *humus* culturale (che agisce nel bambino, nell'adolescente e soprattutto nell'adulto) che favorisce nella persona uno sguardo distorto verso la verità e verso la Chiesa. «Gli adulti medesimi non sono al riparo dalle tentazioni del dubbio e dell'abbandono della fede, in conseguenza *dell'ambiente incredulo*»[224].

- Manca anche un giusto legame con i sacramenti dell'iniziazione cristiana: i sacramenti danno il vero senso a tutto il processo. Tale senso consiste nell'incorporazione a Cristo tramite il battesimo,

[221] S. LANZA, *Convertire Giona*, 158.
[222] CT 19.
[223] CT 19.
[224] CT 19.

la cresima e la comunione, per vivere una "nuova vita". Il problema è che, nell'attuale contesto di cristianesimo secolarizzato, i sacramenti vengono visti come il traguardo della catechesi. È uno degli elementi che desta più ambiguità in tutto il processo del divenire cristiani: tutto nasce da una confusa motivazione di fondo rappresentata dalla richiesta dei sacramenti (e della catechesi stessa) da parte delle famiglie. Simili motivazioni spesso hanno poco a che vedere con un autentico desiderio di condurre i figli alla maturità cristiana. Sono prevalenti le famiglie che chiedono la catechesi e i sacramenti per motivazioni in cui l'elemento sociologico ("essere come gli altri", appartenenza sociologico-culturale alla Chiesa) condiziona la domanda. Si desidera, sì, il sacramento e il potersi dire cristiani, ma nel contempo si rifiuta una forma di appartenenza ecclesiale troppo marcata. Questa peculiarità della "domanda" condiziona pesantemente l'"offerta", poiché non si accetta una forma di catechesi impegnativa e si preferisce una catechesi leggera ed edulcorata. Non si accetta, e quindi si rifiuta, un processo per diventare cristiani più esigente. La domanda è esclusivamente interessata alla ricezione dei sacramenti e ad una sorta di appartenenza cristiana *light*. Tutto ciò spiega perché la vita cristiana del ragazzo si concluda di fatto con la ricezione dei sacramenti, che era il vero motivo della "domanda". E spiega anche la carenza di impegno, di partecipazione alla catechesi stessa (vista come un pedaggio da pagare per ottenere i sacramenti): di fatto, alla catechesi viene negato il compito, la possibilità di costruire la personalità cristiana[225].

- Manca un processo *veramente iniziatico* alla vita cristiana: nel catecumenato c'era un processo, con un prima e un dopo, segnato da tappe. Si cambiava sicuramente l'orizzonte di vita e ciò avveniva attraverso un processo con delle prove, dei riti che segnavano fortemente il soggetto, e determinavano l'acquisizione di un'identità. Dopo il Medioevo è venuta meno la necessità di tale processo iniziatico. Ma ai nostri giorni non viviamo più in un contesto sociale cristiano e sarebbe perciò conveniente ripristinare un processo iniziatico che segni con chiarezza un cambio di vita, una distanza riguardo ad un mondo secolarizzato. Tuttavia un processo di questo tipo non sembra possa trovare facilmente spazio nella nostra cultura che respinge le *identità forti* e che cerca l'omologazione.

I risultati, come dicevamo, sono sotto gli occhi di tutti. Gli sforzi investiti per migliorare la catechesi sono stati enormi, ma, purtroppo, i risultati minimi. La catechesi rimane un'attività slegata dal processo del divenire cristiani. In verità è tutto il processo che ha perso la sua fisionomia: da percorso per diventare cristiano maturo si è trasformato in un processo in cui si ricevono i sacramenti e da cui poco altro ci si attende. Ma questo è decisamente insufficiente. Il problema è che quando si tenta di proporre un processo più esigente, molto spesso la proposta viene respinta. Nelle prossime sezioni cercheremo, quindi, di studiare il rinnovamento di tutti gli elementi che compongono il

[225] Cfr. CT 23.

processo per diventare cristiani: la catechesi, certamente, ma anche la prima evangelizzazione, l'evangelizzazione attraverso la famiglia e l'educazione, e poi gli altri momenti che compongono la pastorale ordinaria della vita cristiana.

2. Prima evangelizzazione e nuova evangelizzazione

La nuova evangelizzazione

Da almeno tre decenni la Chiesa ripete che di fronte ad un mondo scristianizzato e secolarizzato occorre una "nuova evangelizzazione"[226]. La specificità di questa "nuova evangelizzazione" sta nella consapevolezza di dover evangelizzare popoli già evangelizzati, ma che in una certa misura hanno respinto il *modus vivendi* cristiano. Come segnalava già *Evangelii nuntiandi*, l'evangelizzazione «si dimostra ugualmente sempre più necessaria, a causa delle situazioni di scristianizzazione frequenti ai nostri giorni, per moltitudini di persone che hanno ricevuto il battesimo ma vivono completamente al di fuori della vita cristiana, per gente semplice che ha una certa fede ma ne conosce male i fondamenti, per intellettuali che sentono il bisogno di conoscere Gesù Cristo in una luce diversa dall'insegnamento ricevuto nella loro infanzia, e per molti altri»[227]. A questa moltitudine che "ha una certa fede ma ne conosce male i fondamenti", non solo per ignoranza, ma soprattutto perché ha uno "sguardo distorto" a causa dell'*humus* culturale in cui vive, a questa gente, che costituisce un'enorme massa di cristiani lontani e vicini, praticanti e non praticanti, agnostici e devoti, si rivolge la "nuova evangelizzazione".

Si dice "nuova" perché si tratta di una situazione inedita nella storia della Chiesa. Mai la Chiesa si era trovata di fronte a questo fenomeno di massa: interi popoli, essendo stati evangelizzati, hanno abbandonato la fede (almeno a livello pratico). «Non pare giusto equiparare la situazione di un popolo che non ha mai conosciuto Gesù Cristo a quella di un altro che l'ha conosciuto, accettato e poi rifiutato, pur continuando a vivere in una cultura che ha assorbito in gran parte i principi e valori evangelici. Sono due condizioni, in rapporto alla fede, sostanzialmente diverse»[228]. Tale situazione infatti condiziona fortemente il modo di evangelizzare e richiede una "conversione pastorale", perché il modo di concepire le strutture, validissimo fino a pochi decenni fa, non è più adeguato. «La novità dell'azione evangelizzatrice che abbiamo citato riguarda l'atteggiamento, lo stile, lo sforzo e la programmazione o, come ho proposto ad Haiti, l'ardore, i metodi e l'espressione»[229].

---

[226] Il primo ad usare questa terminologia è stato Giovanni Paolo II, anche se egli stesso più volte si è riferito alla *Evangelii nuntiandi* (Paolo VI, 1975) come prima riflessione importante del magistero sulla questione. Così si esprimeva Giovanni Paolo II: «È veramente grave il fenomeno attuale del secolarismo: non riguarda solo i singoli, ma in qualche modo intere comunità, come già rilevava il Concilio: "Moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione" (GS 7). Più volte io stesso ho ricordato il fenomeno della scristianizzazione che colpisce i popoli cristiani di vecchia data e che reclama, senza alcuna dilazione, una nuova evangelizzazione», CfL 4.

[227] EN 52.

[228] RM 37.

[229] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di apertura dei lavori della IV Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano*, 12 ottobre 1992. In modo simile, in un'altra occasione il Pontefice segnalava: "nuova nel suo ardore, nei suoi metodi e nelle sue espressioni" (*Discorsi ai vescovi del Celam*, Haiti 9 marzo 1983).

Dove si presenta questa situazione? In Occidente oppure anche in altri Paesi? La questione della nuova evangelizzazione, più viva nei paesi di vecchia tradizione cristiana, è in un certo senso attuale in tutto il mondo. *Redemptoris missio* individuava in effetti tre situazioni diverse dal punto di vista dell'evangelizzazione: missione *ad gentes*, comunità che richiedono la cura pastorale e «infine, una situazione intermedia, specie nei paesi di antica cristianità, ma a volte anche nelle chiese più giovani, dove interi gruppi di battezzati hanno perduto il senso vivo della fede, o addirittura non si riconoscono più come membri della chiesa, conducendo un'esistenza lontana da Cristo e dal suo vangelo. In questo caso c'è bisogno di una "nuova evangelizzazione", o "rievangelizzazione"»[230]. E, come segnala ancora il documento, fra queste tre situazioni in verità c'è uno stretto collegamento: «i confini fra cura pastorale dei fedeli, nuova evangelizzazione e attività missionaria specifica non sono nettamente definibili e non è pensabile creare tra di esse barriere o compartimenti-stagno»[231].

Prima evangelizzazione e nuova evangelizzazione

In cosa consiste la peculiarità della nuova evangelizzazione? A nostro avviso ciò che le conferisce specificità è la necessità che essa metta in atto una "prima evangelizzazione": «Si impone, quindi, anche in questi paesi non solo una nuova evangelizzazione, ma in certi casi una prima evangelizzazione»[232]. Infatti, affinché l'evangelizzazione sia efficace si richiede molte volte una "prima evangelizzazione", alla stregua di quella che si rivolge a coloro che non hanno conosciuto il Vangelo. La "prima evangelizzazione" costituirebbe quindi una *praeparatio evangelica*[233].

Cosa è cambiato rispetto ad alcuni decenni fa? Perché ora è necessaria una "prima evangelizzazione", mentre in passato non lo era? Ciò che è avvenuto, come abbiamo già segnalato, è il fatto che è tramontata una società cristiana omogenea come orizzonte culturale della società. «È ormai tramontata, anche nei Paesi di antica evangelizzazione, la situazione di una "società cristiana", che, pur tra le tante debolezze che sempre segnano l'umano, si rifaceva esplicitamente ai valori evangelici. Oggi si deve affrontare con coraggio una situazione che si fa sempre più varia e impegnativa, nel contesto della globalizzazione e del nuovo e mutevole intreccio di popoli e culture che la caratterizza. Ho tante volte ripetuto in questi anni l'appello della nuova evangelizzazione»[234].

La "società cristiana", pur con i suoi limiti, fungeva da ambiente di "prima evangelizzazione", attraverso un tessuto socio-culturale in cui le strutture fondamentali della società (famiglia, scuola,

[230] RM 33.
[231] RM 34.
[232] RM 37.
[233] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 179-180.
[234] NMI 40.

legislazione, arte, una certa morale sociale, mass media) erano cristiane. Pertanto la pastorale tradizionale ordinaria (catechesi, amministrazione dei sacramenti, pietà popolare) non aveva bisogno di curare particolarmente la "prima evangelizzazione". Oggi questo presupposto manca. Non solo, ma la necessità di mettere in atto una "prima evangelizzazione" è determinata anche dallo *sguardo distorto* plasmato nel soggetto dall'influenza della cultura secolarizzata, che condiziona negativamente la sua adesione a Cristo. La "prima evangelizzazione" deve orientare tutta la pastorale verso una continua rimozione degli ostacoli culturali che contrastano la vita cristiana. Deve tener conto, cioè, della situazione concreta in cui ci troviamo, nella quale, a causa del clima socio-culturale predominante, molto spesso l'insegnamento della dottrina cristiana risuona come parola "strana", "sospetta", "sorpassata" e poco significativa (sguardo distorto del soggetto).

Non si tratta solo di uno sguardo prevenuto, ma di un'incapacità culturale di accogliere il cristianesimo, così come esso è stato proposto nel passato. In effetti, l'insegnamento della dottrina cristiana ha acquistato la forma corrispondente a quelle che erano le domande del passato. Ma le domande dell'uomo post-moderno sono in buona misura cambiate perché gli avvenimenti storici e culturali hanno modificato la sua sensibilità e il suo rapporto con la realtà fino al punto che per una massa enorme di persone le risposte cristiane risultano poco significative, entrano in contrasto con quelle che sono le loro evidenze e non possono dunque venir prese in seria considerazione. Cerchiamo di osservare più da vicino in che modo l'ultima modernità ritiene di aver smascherato l'inconsistenza dell'impianto cristiano, a partire dall'evidenza recata da alcuni avvenimenti che hanno segnato la storia negli ultimi due secoli[235].

a) Il problema dell'esistenza di Dio veniva tradizionalmente risolto con l'aiuto del ragionamento filosofico, perché si partiva dall'evidenza accettata da tutti del fatto religioso (*homo religiosus*). Nel momento in cui irrompe, con forza travolgente, l'evoluzionismo come nuova spiegazione del mondo, perde forza l'evidenza di Dio, perché esso sembra rendere non necessaria l'esistenza di un essere trascendente per spiegare il sorgere di strutture viventi complesse e sempre più perfezionate, fino alla vita intelligente. Una risposta che non esclude Dio, ma sicuramente lo fa apparire come meno necessario a comprendere il mondo[236].

b) Punto di forza del cristianesimo è la fede nell'esistenza di una vita nell'aldilà, che aiuta a sopportare le contrarietà dell'esistenza terrena. Ciò sembra essere smentito dalla fiducia nella

[235] Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, 25-32.

[236] J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 187: «La teoria evoluzionistica si è andata cristallizzando come la strada per far sparire definitivamente la metafisica, per rendere superflua l'"ipotesi di Dio" (Laplace) e formulare un'ipotesi del mondo rigorosamente "scientifica"».

possibilità dell'uomo di costruire il paradiso sulla terra (Marx, Comte), dall'idea che l'uomo autentico non si rassegna ma si ribella contro ogni forma di male (Nietzsche) e dalla costatazione di un progresso apparentemente inarrestabile (dalla prima rivoluzione industriale all'attuale rivoluzione digitale). Insomma, l'uomo si è convinto della propria capacità di costruire un mondo migliore e della possibilità di raggiungere su questa terra un alto grado di benessere. Il concetto di "eternità", parola chiave nel cristianesimo, pertanto si svuota: l'uomo preferisce concentrarsi su questo mondo, perché si sono finalmente avverate le condizioni per soddisfare già in questa vita le sue aspettative[237].

c) Anche la spiegazione cristiana dell'anima viene fortemente messa in discussione. La visione cristiana dell'uomo – garantita dalla rivelazione e confermata saldamente dalla filosofia greca – permetteva di comprenderci come esseri con una parte superiore e immortale; con ciò si giustificava una concezione della vita che privilegia gli aspetti spirituali (libertà e merito, pentimento e amore, volontà e passioni, grazia e natura) e che postula un aggancio con la trascendenza per dare coerenza all'impianto. Si comprende, perciò, che le teorie scientifiche che sembrano poter spiegare con dinamismi meccanici e materiali tutti i fenomeni spirituali e religiosi (prima fra tutte la psicoanalisi di Freud, ma anche i vari determinismi su base neuronale, psichica e sociale), abbiano avuto un impatto tremendo sulla coscienza dei credenti: non solo è crollata, per molti, la concezione cristiana, ma si sono anche poste le fondamenta per costruire una concezione della vita priva di riferimenti alla trascendenza.

d) Il cristianesimo si è sempre proposto come la religione vera, e poiché abbiamo bisogno di un insegnamento autorevole riguardo a ciò che è vero, la Chiesa è stata presentata e percepita come luogo della verità. La modernità ha messo tutto questo in discussione: la pretesa di verità ha provocato guerre di religione, guerre mondiali, i lager... Sembra dunque meglio lasciar perdere ogni pretesa di verità, perché pericolosa, perché genera fondamentalismo e tirannia. Non è vero, come dicono le scienze moderne, che ogni affermazione è relativa perché condizionata (condizionamenti culturali, psicologici, meccanicisti)? In questo modo la ricerca della verità viene sostituita con altri valori: il rispetto della soggettività, il valore della diversità (gender), la tolleranza, il relativismo. Appare inaccettabile, anche fra i credenti, la pretesa del cristianesimo di essere la religione vera: la sua proposta viene ora percepita come una risposta fra tante al problema del mistero del mondo[238]. Non

[237] L'attuale transumanesimo si prefigge addirittura di arrivare alla super-longevità, alla super-intelligenza e al super-benessere.

[238] J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 171: «Questo scetticismo del tutto generale nei confronti della pretesa alla verità in materia religiosa è ulteriormente consolidato dai dubbi che la scienza moderna ha sollevato riguardo alle origini e ai contenuti del cristianesimo […]. Così è naturale anche ridurre i contenuti cristiani a simboli, non attribuire loro nessuna verità maggiore di quella dei miti della storia delle religioni, considerarli come una modalità di esperienza religiosa che dovrebbe collocarsi umilmente a fianco di altre».

va trascurato il fatto che la Chiesa, scossa in tempi recenti da scandali ed episodi storici sconcertanti, ha perso autorevolezza, viene vista come un'istituzione umana con le stesse precarietà di altre simili, non è più accettata nella sua pretesa di essere depositaria della verità[239].

e) Un altro elemento classico del cristianesimo è la convinzione dell'esistenza di un bene e di un male morale, un insegnamento che è consistente con la fede nell'esistenza di un premio o di una punizione finale. Ma l'umanità nel XX secolo, la cui storia è stata segnata da mali morali catastrofici che sono rimasti impuniti, ha cominciato a dubitare seriamente che ci sia un Dio che premia i buoni e punisce i cattivi. Sembra di assistere solo al silenzio di Dio. Non esistono allora un bene e un male assoluto. E quindi non esistono più veri freni all'agire dell'uomo, allo sviluppo tecnico-scientifico, né limiti ai propri desideri. Anche in questo caso, nella pratica, l'idea di Dio (del Dio giusto, che premia e punisce) ha abbandonato l'orizzonte delle coscienze e ha smesso di essere un riferimento importante per regolare la propria vita.

f) La tradizione cristiana insegna a vedere la vita come lotta contro il peccato, con l'aiuto della grazia; la cultura cristiana, inoltre, ha una visione positiva del sacrificio personale, della negazione di sé, della vita come faticosa salita verso la perfezione e il paradiso. La rivoluzione culturale del 68' ha spazzato via simili concezioni. In essa si sono scatenate tutte le ribellioni represse contro una cultura borghese-cristiana che riempiva l'esistenza di divieti e di paletti: "vietato vietare", recita uno dei suoi slogan. Superata la sbornia iniziale provocata da quel movimento, è rimasto nella società e nell'inconscio delle persone il sospetto che forse il cristianesimo ha rinchiuso l'esistenza in una gabbia insopportabilmente bigotta, fatta di pietismo e di moralismo, che reprime e vieta ciò che è il bello della vita. Il cristianesimo è stato infine smascherato: è finalmente arrivata l'ora di farne a meno[240].

---

[239] Come rilevano alcune ricerche, non si nega il concetto di "verità religiosa", ma di "verità assoluta": «Di per sé l'idea della "verità religiosa" non viene messa in discussione, in quanto è opinione diffusa che sia proprio di ogni grande religione offrire dei contenuti di fede che ampliano gli orizzonti umani. Ciò che invece si attenua rispetto al passato **è** la convinzione che vi sia una verità assoluta, custodita da una sola confessione religiosa, mentre tutte le altre sarebbero portatrici di mezze verità o di verità parziali o false», F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, Il Mulino 2020, 21.

[240] Nel discorso ovviamente entrano in gioco altre componenti culturali. F. COSENTINO, *Immaginare Dio. Provocazioni postmoderne al cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2010, 30: «L'impressione costante dell'epoca contemporanea è che il discorso che riguarda la fede (…) senta il peso dello scetticismo, dell'apatia e della disaffezione, tipici della postmodernità. È come se una certa "pesantezza" della fede cristiana, data non solo dall'apparato dottrinale, liturgico ed istituzionale ma anche dal suo contenuto che rimanda alla responsabilità di una scelta e di una radicale decisone di vita, non riuscisse a reggere il gioco di estrema leggerezza in cui versa invece la postmodernità in cui tutto appare diluito e fluido».

Appunto, di "sospetto" si tratta. I "maestri del sospetto"[241] hanno seminato il dubbio verso il Dio cristiano: quel Dio non serve ai nostri scopi; forse Dio non è veramente vicino all'uomo; forse «la rivendicazione del cristianesimo di essere la *religio vera* sarebbe dunque superata dal progresso della razionalità»[242]. Una nuova sensibilità si cela non solo nell'ambiente culturale predominante, ma anche nella coscienza del singolo cristiano, ostacolando strutturalmente l'adesione al cristianesimo, o quantomeno modificando in tal modo la sensibilità dell'uomo comune da rendere necessario ripensare (discernere) come il cristiano possa vivere oggi la fede[243]. «Da più parti si avverte, specie nel mondo occidentale, che vi è stata una perdita del rapporto tra fede ed esperienza abituale del mondo»[244].

Lo ribadiamo, non possiamo continuare a pensare che i mezzi tradizionali di trasmissione della fede (famiglia, catechesi) possano da soli contrastare questo stato di cose. Non possiamo continuare ad assistere al lento declino del cristianesimo, sempre meno capace di trovare accoglienza presso gli uomini di oggi. La "prima evangelizzazione" va intesa come opera di inculturazione capace di elaborare una formulazione del cristianesimo «saldissimo nel suo riferimento a Cristo e alla verità di fede, e al contempo abbastanza aperto, dinamico e ramificato da poter intercettare la situazione della cultura e della società»[245]. Un'opera che spetta in primo luogo alla teologia e alla catechesi, a cui si chiede di raggiungere delle formulazioni culturalmente idonee: «un annuncio che appaia udibile, convincente e suadente»[246], che nasca da una riflessione sul Vangelo dal di dentro della nostra cultura. A ciò si dovrà aggiungere una variegata molteplicità di iniziative di cui daremo conto di seguito.

Dinamiche di prima evangelizzazione

La "prima evangelizzazione" quale esigenza della nuova evangelizzazione ha, quindi, uno scopo preciso: «innervare la realtà socio-culturale sul piano della persona (mentalità) e della società (strutture e costume)»[247], in modo da rimuovere gli intoppi culturali (anche storici, morali, ecc.) che intralciano il realizzarsi della vita di fede. Il suo destinatario è il non credente, ma anche una massa enorme di cristiani con una fede fragile, dubbiosa, incerta e minacciata. La "prima evangelizzazione"

---

[241] Cfr. P. RICOEUR, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, 46-48.
[242] J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza*, 186.
[243] «Tutti oggi –credenti e non credenti (…) – interpretano e vivono la loro condizione *in modo più libero e aperto rispetto al passato*. È il lato soggettivo della vita umana che prende il sopravvento anche sulle questioni religiose ed informa il modo in cui le persone si definiscono e percepiscono in questa sfera della vita», F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 12. Il sottolineato è nostro.
[244] F. COSENTINO, *Immaginare Dio*, 30.
[245] C. RUINI, *Prolusione al Consiglio Permanente della CEI*, Montecassino, settembre 1994.
[246] S. LANZA, *Convertire Giona*, 185.
[247] *Ibidem*, 179.

è, quindi, premessa per una vera adesione di fede, in quanto tende a rimuovere ostacoli "culturali" che oggi bloccano la possibilità a molti uomini di poter arrivare alla fede[248]. Come si è visto, l'impianto pastorale tradizionale, dimostratosi adeguato in passato, oggi non lo è più; il perno centrale della pastorale non può più essere la catechesi, se essa non viene preceduta e accompagnata da una "prima evangelizzazione".

Occorre quindi un'opera di inculturazione dell'ambiente socio-culturale per assicurare la crescita dei singoli nella fede. Lo ricordava già il magistero pontificio nell'anno 1976 (con un linguaggio non del tutto identico al nostro ma equivalente nel contenuto) e il tempo non ha fatto che confermarlo: «Questo primo annuncio di Gesù Cristo, essa (la Chiesa) lo realizza mediante un'attività complessa e diversificata, che si designa talvolta col nome di "pre-evangelizzazione", ma che è già, a dire il vero, l'evangelizzazione, benché al suo stadio iniziale ed ancora incompleto. Una gamma quasi infinita di mezzi, la predicazione esplicita, certamente, ma anche l'arte, l'approccio scientifico, la ricerca filosofica, il ricorso legittimo ai sentimenti del cuore umano possono essere adoperati a questo scopo»[249].

Tuttavia, si deve notare che la "prima evangelizzazione" non è solo un momento precedente alla catechesi e alle altre azioni ecclesiali (omelia, sacramenti, educazione familiare, ecc.), ma è presente anche *dentro di* esse. Perciò la pastorale ordinaria, tutta quanta, dovrebbe essere imbevuta di "prima evangelizzazione". Anche se lo scopo della "prima evangelizzazione" è cristianizzare l'ambiente socio-culturale in modo tale che le azioni pastorali possano trovare il terreno preparato (si pensi alla parabola del seminatore). Sarebbe ingenuo vedere le cose come una semplicistica successione temporale: prima cristianizziamo l'ambiente e poi entra in gioco la pastorale ordinaria. Piuttosto è necessario che ogni singolo momento di evangelizzazione (ad esempio una catechesi, o l'omelia) tenga conto della presenza di questi condizionamenti socioculturali nella vita degli interlocutori, in modo da adeguare l'annuncio cristiano alla realtà degli ascoltatori. In questo modo, la prima evangelizzazione conformerà la pastorale ordinaria. La "prima evangelizzazione" dovrà *precedere* solo idealmente la predicazione della Parola (preparare il terreno alla semina, rimuovere i sassi e le spine). Attraverso una vera opera di evangelizzazione della cultura occorre preparare il cuore e la testa delle persone affinché siano ben predisposte ad accogliere il Vangelo, assicurando che il seme possa crescere senza essere soffocato dall'ambiente culturale.

[248] Questi ostacoli potrebbero essere formulati con affermazioni di questo tipo: "non so se Dio esiste, ma nemmeno mi pongo il problema", "io credo a modo mio", "sono cristiano, ma per me tutte le religioni sono uguali", "prego quando sento la necessità", "molte cose del cristianesimo sono incompatibili con la scienza", "la religione è un fatto privato, la Chiesa non deve interferire nella coscienza della gente", ecc.

[249] EN 51.

Questa evangelizzazione dell'*humus* socio-cuturale si muove quindi a diversi livelli. Qualche volta l'iniziativa può provenire dall'istituzione ecclesiastica (ad esempio, il Progetto culturale della Chiesa italiana), ma più spesso proviene dall'azione responsabile dei cristiani negli ambiti educativi (scolastico e universitario), nel mondo dell'editoria (la divulgazione) e dei mass media (con un influsso diretto sull'opinione pubblica), nell'ambito dell'arte (il cinema fa cultura), nel mondo della moda, nella legislazione (il ruolo educativo della legge), nella finanza (il modello tecnocratico criticato da *Laudato si'* condiziona fortemente il modo di vivere e di pensare). È importante capire che la "prima evangelizzazione" non è opera di specialisti: spetta a tutti i fedeli, poiché la società è costituita da una rete di relazioni in cui è importante il ruolo della classe dirigente e intellettuale, ma sono anche determinanti i mille legami della rete che si creano all'interno dell'ambito lavorativo, nel vicinato, nei rapporti inter-familiari, così come l'influsso dello stile di vita degli altri, ecc.

Rimandiamo, infine, alle pagine precedenti in cui abbiamo impostato il problema dal punto di vista della fragilità dell'atto di fede, dove la questione di fondo era sempre di matrice culturale[250]. Parlavamo dell'insistenza di Ratzinger di "allargare gli orizzonti della razionalità", che è anche un problema di "prima evangelizzazione", e di altri interventi formativi che mirano allo sviluppo dell'apertura del cuore alla trascendenza e al recupero della sensibilità per la dimensione sacra, attraverso un ampissimo ventaglio di iniziative formative: dal favorire un contatto con la natura che faciliti la capacità di stupore, all'arricchimento della vita relazionale quale premessa di una psicologia sana; dalla cura della sensibilità artistica e del buon gusto, a quelle attività che favoriscono il silenzio e la dimensione di interiorità della persona.

A qualcuno potrebbe sembrare un po' eccessivo chiamare evangelizzazione simili iniziative. Forse per questo è meglio parlare di percorsi di "prima evangelizzazione", cioè di vie propedeutiche all'evangelizzazione. Tuttavia, resta il fatto che senza questa preparazione, l'annuncio del Vangelo cadrebbe nel vuoto, non sarebbe compreso, oppure verrebbe travisato. Molto spesso l'annuncio viene inizialmente accolto, ma a causa delle condizioni culturali in cui vive l'uomo contemporaneo, la parola non riesce a radicarsi in lui perché lo stesso soggetto non arriva ad accoglierla come "la verità".

[250] Si veda la 2ª Parte, capitolo 1.

3. La catechesi di iniziazione cristiana

Abbiamo già visto che, mentre in passato la catechesi avveniva all'interno di un contesto cristiano, oggi questo contesto si è molto indebolito. È evidente che, attualmente, non basta la catechesi per assicurare il buon esito del processo per diventare cristiani. Mentre in precedenza la catechesi tradizionale era preceduta da una prima evangelizzazione familiare, scolastica e perfino sociale, e, quindi, la fede nel bambino era una realtà germinale, adesso questa prima evangelizzazione manca del tutto e nella maggioranza dei casi i bambini arrivano alla catechesi con un'assenza totale di vita di fede. Va rinnovato tutto il processo per diventare cristiano. Ma che dire della catechesi in se stessa? Va mantenuta o va abbandonata? Dovrà essere sostituita con un'altra modalità di processo per diventare cristiani? Negli ultimi decenni sono state suggerite proposte di diverso tipo: ritardare il battesimo all'età adulta, invertire l'ordine dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, tornare al vecchio catecumenato in quanto la situazione attuale sarebbe simile a quella dei pagani che diventavano cristiani, ecc. Il problema è ancora aperto e probabilmente dovrà passare un po' di tempo prima di raggiungere una soluzione soddisfacente. Tuttavia, sembra farsi strada in molti contesti ecclesiali un rinnovamento della catechesi dei fanciulli e dei ragazzi che acquisti i tratti di una catechesi di *iniziazione cristiana di ispirazione catecumenale*, anche se si tratta di una soluzione irta di ostacoli[251].

Attualmente il *processo* del divenire cristiani si presenta in due forme, entrambe accompagnate dalla catechesi:

1. Adulti che si convertono: la catechesi che accompagna la loro conversione è una vera *iniziazione cristiana*. Essendo aumentata la frequenza con cui è necessaria questa catechesi, dopo il Concilio è stata ripristinata la *forma catecumenale di iniziazione* per questi casi[252].

2. Battesimo dei bambini come forma abituale del diventare cristiani: anche questa situazione richiede una catechesi post-battesimale[253]. La catechesi è *momento fondante dell'esistenza* di una persona, e quindi il periodo idoneo per la sua messa in pratica è quello della strutturazione della personalità. In via ordinaria, la catechesi si innesta, dunque, nelle prime fasi della vita (fra la fanciullezza e l'adolescenza), come succede con la lingua, con la buona educazione, ecc. Se non si fa in questo momento, sarà necessaria una riconversione (come un bambino che non ha imparato a parlare da piccolo), attraverso un processo iniziatico più energico (catecumenato in senso proprio).

[251] Cfr. DPC 61-65.
[252] Cfr. CCC 1232, e il RICA.
[253] CCC 1231.

In questo capitolo studieremo la catechesi di iniziazione cristiana dei bambini e cercheremo di individuare alcuni elementi per il rinnovamento della catechesi.

«La catechesi è un'educazione della fede dei fanciulli, dei giovani e degli adulti, la quale comprende in special modo un insegnamento della dottrina cristiana, generalmente dato in modo organico e sistematico, al fine di iniziarli alla pienezza della vita cristiana»[254]. La catechesi riguarda specificamente l'*insegnamento della dottrina*. È, inoltre, un momento di educazione o insegnamento della fede per mezzo della quale il cristiano acquista l'*identità* (cristiana) e l'*appartenenza* (alla Chiesa), che sono i contrassegni di una personalità matura. Studieremo in seguito questi tre aspetti.

Identità cristiana e iniziazione cristiana

«L'annuncio non acquista tutta la sua dimensione se non quando è inteso, accolto, assimilato e allorché fa sorgere in colui che l'ha ricevuto un'adesione del cuore. Adesione alle verità che, per misericordia, il Signore ha rivelate. Ma più ancora, adesione al programma di vita – vita ormai trasformata – che esso propone. Adesione, in una parola, al Regno, cioè al "mondo nuovo", al nuovo stato di cose, alla nuova maniera di essere, di vivere, di vivere insieme, che il Vangelo inaugura»[255].

Questo testo mette in evidenza un aspetto particolarmente attuale: nella catechesi l'insegnamento dottrinale non si rivolge solo alla testa, ma coinvolge tutto il cuore del soggetto (ragione, affetti, psiche, comportamento, ecc.), cercando di consolidare convinzioni durature. Anche perché quando si parla di "iniziazione" a qualcosa non si intende solo la comprensione di una dottrina, ma piuttosto l'adesione a un programma di vita, l'acquisizione di una nuova identità e di un nuovo *status* che rende l'individuo diverso da coloro che non hanno compiuto il processo iniziatico[256].

La catechesi deve fornire un'*identità*, ma non riesce a farlo in parte perché il contesto culturale odierno è refrattario alle "identità forti" (religiose, politiche, ideologiche, ecc.), preferendo invece quello che i sociologi chiamano *l'uomo liquido*, mutevole, disorientato, che ha fatto del pluralismo la sua bandiera e che guarda con sospetto chi sostiene delle verità forti. Le identificazioni dell'*uomo liquido* sono formali e poco consistenti: ad esempio, egli si sente cristiano per tradizione, credente

[254] CT 18.

[255] EN 23.

[256] *Enciclopedia Treccani*, voce *Iniziazione*: «Benché l'iniziazione segni un passaggio che permette l'attribuzione di specifici status, negli ultimi decenni gli studiosi insistono maggiormente sul significato trasformativo dell'iniziazione pensata come un dispositivo creativo e atto a determinare cambiamenti dinamici della personalità con risvolti individuali psico-fisici importanti».

ma non praticante, cattolico anagrafico, credente fai da te[257]. Questa situazione è provocata dalla cultura attuale, più volte analizzata in queste pagine. Il risultato è un uomo senza progetti di futuro, con una personalità solo apparentemente sicura di sé, ma fragile quando si imbatte in problemi a cui non sa dare risposta (la sofferenza, la morte, le crisi della vita): un uomo smarrito, in balia della propria emotività e facilmente manipolabile (moda, mass media, slogan populisti).

Per quanto riguarda i cristiani, la mancanza di identità non significa solo mancanza di formazione dottrinale, ma anche uno stile di vita che non vuole essere identificato come "troppo cristiano" e che sente la necessità di omologarsi con il modo di vivere e di pensare della maggioranza. Un cristiano, insomma, che respinge esplicitamente una religiosità "marcata": una mentalità che investe la maggior parte di coloro che si dicono credenti e riguarda anche le istituzioni chiamate a trasmettere un'identità: la famiglia, in primo luogo, ma anche la scuola e le stesse comunità cristiane.

Questo atteggiamento condiziona pesantemente tutto il processo per diventare cristiano, lo annacqua, lo riduce ad una formalità sociale che non riesce in nessun modo a fornire un'identità cristiana diversa rispetto alla «mentalità di questo mondo» (Rm 12,2). La catechesi vorrebbe irrobustire la personalità cristiana rigenerando processi di acquisizione di identità cristiana forte. Ma come farlo? «Di fronte a un pluralismo che si è tramutato in incertezza e indifferenza, nessuno può pensare di costruire forti personalità cristiane con qualche formula magica»[258]. Qui entra in gioco la riflessione teologico-pastorale. Abbiamo visto quali sono stati i modelli principali adottati storicamente. Da una parte, il *processo iniziatico* del catecumenato dei primi secoli, che comportava una forte trasformazione della persona – stabiliva un prima e un dopo –, con l'obiettivo di fornire un'identità precisa e ben distinta dal mondo pagano circostante. Dall'altra, a partire dal medioevo, il *processo educativo*: non essendo più necessario il catecumenato, esso viene abbandonato e sostituito dal cosiddetto "catecumenato sociale", in cui il processo per diventare cristiani coincide con il processo educativo normale. Dopo il Concilio di Trento, il processo educativo è stato arricchito con la catechesi, ma, in sostanza, quello per diventare cristiani è rimasto un processo educativo. Tale modello educativo, che ha retto durante secoli, oggi non riesce più a fornire un'identità cristiana. Sembrerebbe, quindi, che l'unica possibilità sia quella di ripristinare il processo iniziatico del catecumenato, dal momento che la situazione esige che l'individuo, se non vuole essere assorbito dalla mentalità mondana, acquisti un'identità con tratti nettamente distinti rispetto a quella mentalità. Questa possibilità si scontra però, di fatto, con il rigetto che nutre la società verso i processi iniziatici,

[257] F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 31: «Pur se valutato negativamente da molti uomini di chiesa (come un indizio del processo di secolarizzazione in atto), è evidente che questo "credere relativo" è un prodotto dello spirito del tempo, un segno a livello religioso della precarietà del vivere che pervade la modernità avanzata».
[258] S. LANZA, *Convertire Giona*, 193.

in quanto riluttante verso forme identitarie troppo marcate, come abbiamo visto. Ci sono stati tentativi – alcuni di essi tutt'ora in atto – di una ripresa del modello iniziatico-catecumenale, ad esempio, applicando in modo generalizzato lo schema del *Rituale di Iniziazione Cristiana degli Adulti*, come pure altre proposte provenienti da movimenti e gruppi ecclesiali. Tuttavia, le difficoltà sono enormi (a cominciare dall'opposizione delle stesse famiglie), per cui non sembra praticabile la proposta di un ritorno generalizzato al modello iniziatico, perché c'è il rischio di cadere in forme di elitismo (cristiani di élite vs. cristiani mondanizzati) che la Chiesa ha voluto sempre evitare.

Le alternative appaiono dunque queste: il modello educativo, che è insufficiente, e il modello iniziatico, che è impraticabile. Quale soluzione adottare, quindi, dal punto di vista pedagogico-pastorale? A nostro avviso, la soluzione più plausibile consiste in un modello misto, che mantiene il modello educativo tradizionale, introducendo però una prudente dose iniziatica. La proposta punta verso l'irrobustimento del processo educativo, evitando una catechesi troppo accondiscendente verso l'ambiente e, quindi, incapace, di fatto, di avviare un processo di iniziazione. Tuttavia si manterrebbe il modello educativo oggi vigente (catechesi parrocchiale o scolastica), introducendo come correttivo qualche elemento iniziatico che possa assicurare la trasmissione di una vera identità cristiana. Questi elementi potrebbero consistere nell'attivazione di processi di *acquisizione di convinzioni*, come cercheremo di spiegare.

Osserva Benedetto XVI: «La libertà necessita di una convinzione; una convinzione non esiste da sé, ma deve essere sempre di nuovo riconquistata»[259]. C'è una differenza fra un "principio" e una "convinzione". Il principio esiste da sé, è una verità in sé, mentre la "convinzione" per esistere richiede una conquista personale, e quindi non è semplicemente una verità "assoluta" ma anche una "mia verità". I principi dottrinali e morali della vita cristiana sono necessari, ma non sono sufficienti per orientare l'esistenza di una persona – "la libertà", come dice il testo citato. Quando il principio diventa convinzione personale allora è in grado di orientare l'agire, superando i condizionamenti del sentimentalismo, delle emozioni, della pressione sociale, ecc. Il principio per cui "pregare è buono", diventa convinzione quando riesco a dire: "pregare è buono per me". Fino ad un certo punto, in passato, i principi potevano diventare facilmente convinzioni grazie al consenso sociale. Non essendo oggi più così, è necessario che il processo educativo conduca all'interiorizzazione dei principi e alla "conquista" delle convinzioni da parte del soggetto.

L'acquisizione di convinzioni nella catechesi assicurerà il carattere iniziatico del processo, poiché il soggetto fa propri, a livello teorico e pratico, i principi basilari del cristianesimo. Le

[259] SS 24.

convinzioni, insomma, sono in grado di fornire una salda identità cristiana. Ma ci domandiamo: come acquisire le convinzioni nel contesto catechetico? Innanzitutto, occorre una presentazione completa e organica dei principi dottrinali, comprensibile e convincente per il soggetto: «urge una presentazione della fede cristiana capace di dire se stessa con chiarezza»[260]. Nessuno può dirsi cristiano con una conoscenza scarsa, saltuaria e confusa della dottrina. Ne parleremo fra poco. Ma perché i principi raggiungano il livello di soggettivizzazione della convinzione, occorrono anche alcuni elementi che la pedagogia e l'esperienza cristiana possono indicare. Proviamo a suggerire questi tre elementi: la testimonianza, le virtù e le prove.

Attraverso la *testimonianza* viene palesata nella pratica la bontà teorica del principio, fino a diventare attraente "per me" e quindi convinzione. Al catechista, ma anche ai genitori e al sacerdote, si chiede che siano testimoni vivi della dottrina che vogliono trasmettere[261]. La catechesi oggi ha più bisogno di "testimoni" che di "maestri", e se i "maestri" sono credibili è perché sono dei "testimoni"[262].

Anche l'educazione alle *virtù* possiede una forte componente iniziatica. Infatti, i principi non si interiorizzano una volta per sempre, ma, poiché sono impegnativi, la loro bontà pratica deve essere continuamente conquistata attraverso abiti virtuosi. La vita virtuosa origina nell'intimo dell'uomo un "dinamismo circolare": il bene vissuto piace e fa aderire più fortemente al bene, si rafforzano a vicenda la percezione teorica (principio) e pratica (convinzione) del bene. La persona virtuosa genera un "sesto senso" per discernere il proprio bene e una propensione a compierlo.

E poi finalmente la *prova*, che è forse l'elemento più caratteristico dei processi di iniziazione, in quanto il superamento della prova possiede un'enorme potenzialità iniziatica e di ristrutturazione della persona. Bisogna tenere conto che il principio si presenta sempre con una componente di ambiguità ("pregare è buono, ma è difficile"), che agisce come freno. Per questo è necessaria la prova, cioè un'azione che funziona da palestra e che, una volta realizzata, permette di superare l'ambiguità del principio: "ho sperimentato che pregare è buono per me ed è possibile". La prova si inserisce quindi come un aspetto della lotta ascetica particolarmente importante nel periodo in cui il soggetto sta acquisendo l'identità cristiana[263]. Si constata, purtroppo, che, nelle nostre catechesi, manca molto spesso una vera attenzione alle prove. Forse per questo la catechesi non riesce a fornire un'identità cristiana… Per quanto riguarda la determinazione delle prove più adatte, ovviamente, bisognerà

[260] S. LANZA, *Convertire Giona*, 193.
[261] Cfr. DPC 113.
[262] Cfr. EN 41.
[263] DPC 64: «La catechesi predispone anche appositi itinerari penitenziali e formativi, che favoriscano la conversione del cuore e della mente in un nuovo stile di vita, che sia percepibile anche dall'esterno».

operare una scelta prudente che tenga conto delle circostanze e delle caratteristiche di ciascuno, il che rende necessario un accompagnamento molto personalizzato (da parte di catechisti, animatori) del ragazzo durante il processo di iniziazione: «il processo formativo, ossia l'accompagnamento personale dei processi di crescita, facilita la maturazione dell'atto di fede e l'interiorizzazione delle virtù cristiane»[264].

In questo modo si può inserire nella catechesi la necessaria "dose iniziatica" per assicurare l'acquisizione di un'identità cristiana ben definita, senza dover forzare la sensibilità di buona parte del popolo di Dio, evitando di creare inutili conflitti.

La crisi di appartenenza ecclesiale

L'appartenenza (ad un popolo, una famiglia, un'istituzione) è un bisogno fondamentale dell'essere umano: da solo l'uomo si sente smarrito e insicuro davanti ad un mondo troppo grande, insidioso ed enigmatico. L'appartenenza lo perfeziona come persona perché gli fornisce radici sicure, un passato, dei codici per interpretare la realtà e dare senso alla vita. Per questo motivo, «Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo»[265], perché questo popolo, che è la Chiesa, fosse il germe di unità e di salvezza per tutta l'umanità.

Nell'iniziazione cristiana si compie l'ingresso nella Chiesa: è un processo che si conclude con l'ingresso in una comunità, in una realtà familiare che protegge e dà sicurezza. Iniziazione, infatti, vuol dire entrare in una comunità di fratelli e sorelle dove tutti hanno «un cuore e un'anima sola» (At 4,32). E perché questo passaggio non rimanga un'astrazione, tradizionalmente la Chiesa ha individuato degli elementi che danno visibilità all'ingresso nella comunità ecclesiale. «Una tale adesione, che non può restare astratta e disincarnata, si rivela concretamente mediante un ingresso visibile nella comunità dei fedeli. Così dunque, quelli, la cui vita si è trasformata, penetrano in una comunità che è di per sé segno di trasformazione e di novità di vita: è la Chiesa, sacramento visibile della salvezza. Ma, a sua volta, l'ingresso nella comunità ecclesiale si esprimerà attraverso molti altri segni che prolungano e dispiegano il segno della Chiesa. Nel dinamismo dell'evangelizzazione, colui che accoglie il Vangelo come Parola che salva, lo traduce normalmente in questi gesti sacramentali: adesione alla Chiesa, accoglimento dei Sacramenti, che manifestano e sostengono questa adesione mediante la grazia, che conferiscono»[266].

[264] DPC 113, nota 5.
[265] LG 9.
[266] EN 23.

Tuttavia, notiamo subito che, nell'iniziazione cristiana, come si svolge attualmente, due problemi ostacolano il raggiungimento di un vero senso di appartenenza alla Chiesa. Il primo consiste nella mentalità con cui vengono vissuti i sacramenti iniziatici: sia la famiglia che il singolo, come abbiamo visto, percepiscono il rito sacramentale (battesimo, prima comunione, cresima) come una realtà sociale e religiosa a cui riconoscono una certa valenza, ma non come momento di ingresso in una comunità a cui ci si senta fortemente legati. Il secondo ostacolo è il problema del carattere fortemente anti-istituzionale della nostra cultura, con il conseguente fenomeno di indebolimento dei legami di appartenenza alla Chiesa. La post-modernità ha generato la percezione che le istituzioni (stato, famiglia, scuola, chiesa) ostacolino la propria libertà[267]. C'è in molte persone un vero rifiuto, un'allergia a stabilire un legame saldo con l'istituzione; si preferisce restare liberi da vincoli e da impegni. A livello religioso, lo slogan "Cristo sì, Chiesa no" oggi si declina forse meglio in quello di "religiosità sì, religione no".

Le istituzioni, tra cui la Chiesa, non vengono completamente respinte, ma acquistano una valenza funzionale, cioè vengono accettate in quanto strumento utile per raggiungere i propri scopi. Molto di meno interessano, invece, come luogo di coesione sociale, di trasmissione di valori e di formazione della personalità. La Chiesa viene apprezzata per il suo ruolo di supplenza: lì dove non arrivano le altre istituzioni arriva la religione (assistenza sociale, sostegno psicologico-affettivo, aggregazione dei giovani, garanzia di un minimo di moralità pubblica, servizi che soddisfano il bisogno religioso). Ma viene pressoché ignorata per quanto attiene alla qualità e alla vitalità dell'esistenza cristiana. La Chiesa viene duramente respinta quando manifesta tale pretesa, sia a livello sociale (interventi pubblici), sia a livello privato (configurazione della persona).

Non c'è dubbio che questa situazione impoverisce in modo notevole il processo di iniziazione cristiana. Infatti, nei ragazzi che concludono tale processo, il senso di appartenenza alla comunità è di solito molto basso. Si rileva un forte scarto fra credenza e appartenenza[268]. Il risultato è un vissuto religioso fragile, indifeso di fronte alla moda e alla pressione sociale, una religiosità marginale nella vita dell'individuo e troppo legata alla propria soggettività facilmente condizionabile.

[267] Il magistero ha rilevato più volte la matrice individualista che si cela sotto questa mentalità. FT 182: «Ognuno è pienamente persona quando appartiene ad un popolo… Popolo e persona sono termini correlativi. Tuttavia, oggi si pretende di ridurre le persone ad individui».

[268] Questo scarto si declina in due modi: "credenza senza appartenenza", ma anche "appartenenza senza credenza", nel senso che «molti appartengono ad una specie di "sentimento cattolico", in quanto pensano la religione come serbatoio di valori di cui si apprezzano i codici culturali e morali, senza per questo condividerne la fede e la pratica», F. BRAMBILLA, *Gente di poca fede e di incerta religione? La condizione attuale del cattolicesimo italiano*, «La rivista del clero italiano» (10/2020) 686.

Tale situazione richiede un ripensamento teologico-pratico dell'edificazione delle comunità cristiane, di cui parleremo in un altro capitolo. Sul versante prettamente catechetico, vogliamo ricordare la necessità che la catechesi avvenga in un contesto comunitario. Vi sono evidenti motivi pedagogici per creare gruppi in cui i bambini e i ragazzi «apprendono e interiorizzano una prima forma di *socializzazione religiosa* propedeutica a quelle successive e allo sviluppo della coscienza morale cristiana»[269]. È auspicabile che questi gruppi raggiungano un'alta qualità pedagogica, cioè che siano capaci di generare fecondi rapporti interpersonali, affinché la catechesi possa svolgere al meglio il suo ruolo educativo (educazione alla fede, ma anche educazione integrale della persona). Più "riusciti" saranno questi gruppi, meglio svolgeranno la mediazione fra l'appartenenza al gruppo e l'inserimento nella comunità ecclesiale. Infatti, il gruppo della catechesi si differenzia dagli altri gruppi (sportivi, associativi, il gruppo di amici) in quanto «comunità concreta, che fa esperienza della comunione donata da Dio»[270]. Il fattore pedagogico-aggregativo diventa in questo modo il primo passo per una comunione ecclesiale più profonda e quindi per la comunione con Dio. La catechesi ha bisogno di rilanciare questo aspetto, assumendo in ogni situazione le forme più adeguate e curando la qualità relazionale delle persone più direttamente impegnate nella formazione dei giovani (sacerdoti, animatori, catechisti). Si richiede, dunque, alla catechesi di facilitare il senso di appartenenza ecclesiale (in un contesto anti-istituzionale!), curando simultaneamente questi due aspetti: qualità pedagogica dei gruppi e capacità di veicolare il passaggio dall'appartenenza al gruppo all'appartenenza alla Chiesa.

Sul versante propriamente iniziatico della catechesi risulterà molto opportuno, se non necessario, ripristinare la forza simbolica di alcuni dei passaggi, tappe e riti del catecumenato che aiutino a percepire che si sta compiendo un cammino e che si sta entrando in una comunità di vita nuova. La saggezza pastorale dovrà trovare, nella pluralità di situazioni, forme adatte che «possano rispondere alle esigenze dell'uomo contemporaneo, che, di solito, ritiene significative solo quelle esperienze che lo toccano nella sua corporeità e affettività»[271]. I gradi e i riti dell'antico catecumenato, attualmente ripristinato per gli adulti, possono ispirare l'elaborazione di un itinerario graduale con riti di passaggio, come l'iscrizione nell'elenco dei catecumeni, la consegna dei Vangeli, il rito di elezione, la consegna del Simbolo della fede e del Padre nostro, la prima confessione, ecc.[272]

[269] DPC 239. Cfr. anche DPC, 218-220. Sono innumerevoli nella storia della Chiesa le iniziative di evangelizzazione in cui trovano sintesi compiuta l'esigenza educativa di aggregare i giovani con la dimensione comunionale della vita cristiana (scuole, oratori, associazioni).
[270] DPC 64.
[271] DPC 64.
[272] Cfr. DPC 63; RICA 6.

In un contesto sociale diverso dall'attuale, in cui l'appartenenza all'universo cristiano poteva essere più scontata, la catechesi si era concentrata giustamente sulla trasmissione dei contenuti dottrinali (sempre in un ambiente comunitario). Oggi, invece, alla catechesi di iniziazione cristiana è richiesto di sottolineare – con riti, gesti e passaggi, ma anche con la parola – che diventare cristiani comporta un ingresso nella Chiesa e un prendere in qualche modo le distanze dalla "mentalità di questo mondo".

Il profilo della conoscenza

Lo scopo specifico della catechesi è la trasmissione della dottrina cristiana. Non vi è una vera iniziazione se non si raggiunge una conoscenza "organica e sistematica" della dottrina di Gesù Cristo – la dimensione conoscitiva ha un ruolo direttivo nella persona.

Si afferma qualcosa di vero quando si dice che la catechesi degli ultimi decenni ha trascurato troppo questo aspetto essenziale ed è utile andare alla radice di questo problema per capirlo bene. In passato, per l'influsso di una visione razionalista e illuminista della religione, la catechesi si è allineata eccessivamente con gli insegnamenti accademici e scolastici, divenendo praticamente una semplice trasmissione di nozioni da imparare. Dopo il Vaticano II, questo stato di cose ha provocato una reazione anti-intellettualista che voleva sottolineare, invece, le dimensioni *kerygmatiche* ed esistenziali della fede: la rivelazione non è una dottrina, ma una Persona, e quindi l'esistenza cristiana non comincia con la conoscenza di una dottrina, ma, piuttosto, con l'incontro con Gesù[273]. Poiché il Magistero aveva riscoperto il carattere storico-dialogico e relazionale della fede-rivelazione, si intendeva prendere le distanze da una concezione di rivelazione di tipo "teorico-istruttivo", a cui corrispondeva una catechesi troppo nozionistica e scolastica. Era giusto, in effetti, ricordare che la catechesi non è solo trasmissione di nozioni. Il problema, tuttavia, sorge quando si passa da un estremo all'altro: l'insegnamento della dottrina praticamente scomparve dalla catechesi di fronte all'eccessivo spazio dato alla dimensione esperienziale della fede (esperienza dell'incontro con Dio, del perdono, della carità, ecc.).

È bene evitare questa posizione estrema perché la fede cristiana non può sussistere se non si conosce a fondo la dottrina di Gesù tramandata dalla Chiesa. «Non basta essere cristiani per il Battesimo ricevuto o per le condizioni storico-sociali in cui si è nati e si vive. Man mano che si cresce negli anni e nella cultura, si affacciano alla coscienza nuovi problemi e nuove esigenze di chiarezza e di certezza. Bisogna, allora, mettersi responsabilmente alla ricerca delle motivazioni della propria fede cristiana. Se non si diventa personalmente coscienti e non si ha un'adeguata comprensione di ciò

[273] Cfr. DV 2.

che si deve credere e dei motivi di tale fede, ad un certo momento tutto può crollare fatalmente ed essere spazzato via»[274]. Perciò conviene ribadire che la catechesi è innanzitutto insegnamento di una dottrina, anche se gli altri aspetti menzionati (storico-*kerygmatico*, esistenziale) non possono mancare. La catechesi, in altre parole, così come la fede e la rivelazione, è una realtà pluridimensionale. Ci concentriamo ora sulla sua dimensione conoscitiva (trasmissione della dottrina) prendendo in considerazione alcuni fattori che possono ostacolarla.

a) La separazione fra dottrina e vita

Spesso la catechesi viene percepita come una realtà lontana dalla propria vita, quasi come fosse un mondo a sé. Fra i motivi di questo distacco vi è indubbiamente la percezione moderna della ragione intesa come razionalità tecnico-scientifica, il cui ambito si riduce a ciò che è misurabile. Così si escludono dall'ambito della verità (tecnico-scientifica) il mistero e la religione: essi appartengono ad un ambito diverso, al mondo emotivo, al mito, al folclore. Una simile percezione delle cose provoca spesso nei ragazzi l'idea che esistano due ordini di conoscenza: quella razionale-scientifica e quella religiosa, che spesso entrano in conflitto. Le verità religiose pian piano si distanziano dalla propria vita (esperienze quotidiane, interessi) e appaiono come un mondo a sé (in cui si entra per qualche momento devozionale, con piccoli gesti caritatevoli, ecc.). A lungo andare esse, però, perderanno valore, poiché le verità teoriche diventano conoscenze salde (e convinzioni) solo quando trovano spazio nella vita pratica, altrimenti non convincono fino in fondo o si dimenticano. L'analfabetismo religioso non è provocato solo dalla mancanza di formazione dottrinale, ma anche da un tipo di formazione astratta, scollegata dal proprio vissuto. Si forma, così, una figura di cristiano che non riesce ad esprimere con chiarezza cosa significhi essere cristiano; la vita cristiana rimane priva dell'appoggio dottrinale[275].

Questo stato di cose richiede di integrare la dimensione dottrinale della catechesi con quella esperienziale: ambedue sono necessarie e devono configurare ogni forma di trasmissione della fede. La dimensione esperienziale viene anche chiamata via ascendente della catechesi[276], nel senso che la proposta viene fatta a partire dall'esperienza (il mondo conosciuto e sperimentato dal ragazzo), con le sue domande e inquietudini, per risalire verso la dottrina rivelata, presentata, quindi, come verità

[274] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso agli studenti*, Napoli 24.3.1979, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» II,1 (1979), 708-709.

[275] Secondo un'inchiesta, alla domanda rivolta ai credenti che si dichiarano tali "che è per te essere cristiano?", le risposte principali sono: "cercare di essere onesto e rispettare il prossimo" 20%, "condividere i valori della cultura cristiana" 25%, "partecipare ai principali riti della Chiesa" 10%, "qualcosa appartenente alla mia tradizione" 25%, "credere che Gesù Cristo è Dio" 15%, "accettare tutti gli insegnamenti della Chiesa" 5%.

[276] DGC 151.

capace di illuminare e riempire di senso l'esperienza di vita. Elemento pedagogicamente vincente della via ascendente è che l'esperienza umana da cui si parte dà accesso a quello spazio di domande che si cela nel cuore e nella mente del ragazzo: predispone, quindi, positivamente ad accogliere la catechesi, perché capace di "premere il tasto" che rende esistenzialmente interessanti le risposte alle domande suscitate. Troviamo continua conferma del valore di una simile via ascendente o esperienziale nei racconti biblici (si pensi all'episodio dei discepoli di Emmaus, dell'incontro con la samaritana al pozzo, ecc.). La catechesi, in tal modo, entra nel vissuto del ragazzo e riesce ad evitare il rischioso sdoppiamento della realtà in due ambiti. Congiungendo la dottrina con la vita, si realizza una catechesi che dà senso al mondo del ragazzo (famiglia, scuola, tempo libero), risolve i piccoli o grandi interrogativi che sorgono nell'esperienza della vita (giochi, amicizia, dolore e morte, innamoramento, mondo scolastico) e viene quindi ben interiorizzata nel cuore e nella mente dei suoi destinatari.

b) La frammentazione dottrinale

La frammentazione investe anche la stessa dottrina cristiana, che spesso viene percepita come un insegnamento astratto perché non riesce a mostrare l'unità che collega tutto il mistero cristiano. Si rischia, così, una presentazione dogmatica, ritualista e moralista della verità cristiana, in cui le cose che si insegnano nella catechesi appaiono come "verità calate dall'alto". Si deve considerare che oggi l'annuncio cristiano non gode dell'autorevolezza riconosciuta in modo quasi automatico di cui godeva nel passato. Ciò richiede alla catechesi di presentarsi come dottrina luminosa e suadente, e per questo autorevole; se invece viene percepita come parola astratta difficilmente viene accolta.

Saper presentare l'unità organica della dottrina permette di capirla come parola significativa. Le singole verità acquistano senso solo se trovano il collegamento con l'insieme, cioè se si assicura l'organicità dell'insegnamento. Una catechesi unitaria e organica esige una comprensione unitaria e sistematica della fede, che faccia leva sui grandi capisaldi della tradizione cristiana. Ad esempio, il Catechismo attuale e quello di Trento hanno inteso strutturare tutto il corpo dottrinale intorno alla categoria biblica di "alleanza" e quindi al carattere dialogico della rivelazione (iniziativa di Dio – risposta dell'uomo). Le quattro parti del Catechismo formano due grandi dittici: 1) Agire di Dio: Credo (le azioni di Dio nella storia) – Sacramenti (l'azione di Dio che trasforma l'uomo); 2) Risposta dell'uomo: Comandamenti (la vita morale vista come conseguenza della trasformazione in Cristo) – Padre Nostro (la preghiera dei figli di Dio). Con questa impostazione, che permea tutto il Catechismo, si fornisce un indirizzo all'azione catechetica con l'obiettivo di assicurare una comprensione coerente di ogni singolo elemento della dottrina. Se, ad esempio, si parla di un sacramento, esso è "chiamata", intervento di Dio nella vita di ognuno, e non un semplice rito religioso, e tantomeno una mera azione

umana. Ad esso seguirà una corrispondente azione dell'uomo, cioè l'agire di un figlio di Dio che è stato trasformato dalla grazia. In tal modo, il risultato finale della catechesi dovrebbe essere una trasmissione chiara della dottrina, che presenta una base facilmente identificabile: l'esistenza cristiana è un'alleanza con Dio; tutto nel cristianesimo gira intorno a questo concetto.

c) La mancanza di memoria

Dagli anni '60, sotto l'influsso di alcuni assiomi della moderna pedagogia, la catechesi ha cominciato a respingere la memorizzazione, considerata una forma poco adeguata di accogliere la fede e sterile dal punto di vista dell'insegnamento. Può essere che il modello scolastico e intellettualista della catechesi abbia abusato più del dovuto della memoria nella catechesi. Tuttavia un suo rifiuto troppo radicale ha portato ad una catechesi senza memoria, del tutto criticabile. Come diceva Giovanni Paolo II: «i fiori della fede e della pietà non spuntano nelle zone desertiche di una catechesi senza memoria»[277]. È bene che la catechetica si arricchisca nel dialogo con la pedagogia, senza, però, farsi affascinare da teorie che spesso vengono smentite dopo pochi anni. È chiaro, comunque, che la memorizzazione non significa ricezione automatica; la ricezione della dottrina memorizzata richiede sempre la messa in atto degli altri momenti pedagogicamente qualificati del processo catechetico (la riflessione, il gioco, il silenzio, il canto, ecc.)[278].

È interessante notare che l'utilità della memorizzazione dipende dalla struttura stessa della rivelazione, intesa come "alleanza" (chiamata-risposta), che ha sempre determinato la trasmissione della fede come un atto di tradizione. Nell'antico catecumenato questo avveniva tramite la *traditio-reditio*: la comunità cristiana consegnava (*traditio*) il dato rivelato custodito nelle principali formule (Credo, *Pater noster*) e il catecumeno, dopo averle memorizzate, le riconsegnava confessando pubblicamente la fede (*reditio*). Un simile modo di procedere, adattato alle circostanze di oggi, continua ad avere una grande forza pedagogica e introduce adeguatamente al mistero rivelato-donato. «Questo processo favorisce una partecipazione migliore alla verità ricevuta. È corretta e matura quella risposta personale che rispetta in pieno il senso genuino del dato di fede e mostra di comprendere il linguaggio usato per dirlo (*biblico, liturgico, dottrinale...*)»[279]. La trasmissione della fede, in altre parole, richiede la spiegazione, ma questa non sortirà alcun effetto se non sarà accompagnata dalla prassi, da azioni e da gesti che esprimono la fede e inducono ad abbracciarla (*reditio*). La memorizzazione non è semplice tecnica per acquisire le verità (è anche quello), ma è soprattutto atto

[277] CT 55.
[278] DPC 203.
[279] DGC 155. Cfr. anche DPC 202.

di incorporazione alla Chiesa e di accettazione della fede. Non si può abbandonare la memorizzazione nella catechesi senza arrecare un grave danno alla stessa vita di fede.

4. L'evangelizzazione attraverso la famiglia

La famiglia luogo di prima evangelizzazione

Molte famiglie soffrono nel vedere che, malgrado le loro migliori intenzioni, i figli ad un certo momento si allontanano della pratica di fede. Purtroppo, l'ambiente molto secolarizzato incide fortemente sui più giovani, intralciando il processo per diventare cristiani. Di fatto, in tale processo l'elemento più problematico forse è proprio la famiglia. Per questo motivo parliamo della famiglia come di luogo di "prima evangelizzazione".

Resta però il fatto che, di questo processo, la trasmissione della fede attraverso la famiglia è momento qualificatissimo. «L'uomo non è fatto per vivere solo. Egli nasce e cresce in una famiglia, per inserirsi più tardi con il suo lavoro nella società. Fin dalla nascita, quindi, si trova immerso in varie tradizioni, dalle quali riceve non soltanto il linguaggio e la formazione culturale, ma anche molteplici verità a cui, quasi istintivamente, crede»[280]. È del tutto naturale che la grazia della fede percorra le vie di crescita e maturazione normali della persona, fra cui la vita familiare, ambito nel quale vengono anche trasmessi tanti altri aspetti importanti, come la lingua, le tradizioni culturali, la buona educazione, i valori umani, ecc. Giustamente, perciò, la chiamata ad una nuova evangelizzazione ricorda sempre la priorità di recuperare la famiglia come luogo di trasmissione della fede.

La famiglia ha svolto sempre un ruolo fondamentale nell'evangelizzazione, anzi per molti secoli è stata il canale più efficace della trasmissione della fede. Tale ruolo oggi è entrato in crisi. In parte perché molti cristiani hanno subito nella propria vita l'impatto della secolarizzazione. Ma anche per la convinzione che la fede sia un fatto talmente privato e personale che nemmeno la famiglia dovrebbe interferire in questo aspetto della vita dei figli, lasciando che siano loro a scegliere se credere o meno quando saranno grandi. Dietro a questa affermazione si nasconde però un'assurdità. Infatti, la trasmissione della fede non lede in alcun modo la libertà, ma la orienta, così come la trasmissione dei valori. E la libertà se non viene orientata, aiutata e stimolata, rimane inconsapevolmente intrappolata nelle passioni della persona e ciò anche a causa dei diversi condizionamenti sociali (le ideologie alla moda, il politicamente corretto, la manipolazione dei mass media), perché non ha elementi per difendersi. La libertà allo stato puro non esiste, ogni esercizio della libertà ha bisogno di un accompagnamento che orienti e dia una spinta stimolante.

Fa parte, dunque, del compito educativo della famiglia la trasmissione della fede. «La famiglia deve continuare ad essere il luogo dove si insegna a cogliere le ragioni e la bellezza della fede, a

[280] FR 31.

pregare e a servire il prossimo»[281]. Le modalità di questa trasmissione si adegueranno alla quotidianità della vita familiare. La fede si trasmette attraverso la vita, le esperienze, le reazioni davanti agli avvenimenti, il dialogo quotidiano, il perdono, il servizio e la gratitudine, ecc. Anche i simboli religiosi semplici, i gesti di preghiera e di devozione, i racconti, servono a seminare una fede che darà frutto[282].

Inoltre, per ogni uomo, la prima esperienza di Chiesa, intesa come luogo dove Dio lo raggiunge, è appunto la famiglia (chiesa domestica)[283]. Attraverso i rapporti familiari (figliolanza, fratellanza) si realizza il primo rapporto con Dio, la prima apertura dell'uomo alla trascendenza, il risveglio del senso religioso. In famiglia si scopre in modo armonioso la vocazione originaria all'amore e la genuina dinamica dell'amore come donazione: si scopre, cioè, che amando ed essendo amato l'uomo realizza se stesso. La famiglia umanizza le persone, è il luogo dove si impara ad amare e rispettare l'altro per se stesso, in modo disinteressato[284]. Se tutto questo mancasse, se una persona non avesse avuto la possibilità di scoprire l'amore sperimentandolo in una normale esistenza in famiglia, ne risentirebbe tutto il processo del diventare cristiani. Gli atteggiamenti egoistici e le distorsioni della personalità diventerebbero un forte intralcio alla normale crescita della vita della grazia in un ragazzo. La famiglia è, quindi, luogo di "prima evangelizzazione" proprio perché luogo di umanizzazione, di maturazione, di inserimento nel mondo e nella società come esseri orientati all'amore. In questo senso, possiamo dunque indicare alcuni criteri fondamentali per la pastorale familiare:

1. La pastorale familiare è il cuore di tutta la pastorale della Chiesa, perché l'amore è il cuore del cristianesimo. La famiglia compie la sua missione proprio quando diventa "scuola" dove imparare ad amare. Purtroppo, spesso la pastorale familiare viene vista come una pastorale settoriale, che riguarda ad esempio i corsi di preparazione al matrimonio, oppure l'attenzione alle situazioni di crisi[285]. Invece, la pastorale familiare attraversa trasversalmente tutta la missione della Chiesa informandola dal di dentro, nel senso che tutta l'azione ecclesiale si orienta a far maturare nell'uomo una vita di amore. E questo avviene, in primo luogo e in modo insostituibile, nella famiglia, nella "quotidianità" della vita familiare.

[281] AL 287.
[282] Cfr. FC 55 e 60; AL 287-290.
[283] Cfr. FC 15.
[284] Cfr. FC 43.
[285] Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, Bac, Madrid 2014, 73, dove si segnala come dato significativo che delle 3.500 pagine del *Handbuch der Pastoraltheologie* solo 20 vengono dedicate alla pastorale familiare.

2. La tematica dell'amore è centrale nella pastorale della Chiesa. È la logica conseguenza di quanto abbiamo detto. Ogni segmento della pastorale – da un'omelia ad una struttura di volontariato, dalla celebrazione dei sacramenti ai diversi settori della pastorale – diventa veicolo di formazione all'amore. La formazione all'amore, anche all'amore sessuale, non può ridursi ad un momento isolato, ma in qualche modo deve essere presente ogni qualvolta la Chiesa compie la sua missione.

3. Protagonista e primo soggetto della pastorale familiare è la famiglia stessa, e non la parrocchia o il sacerdote. Per i genitori, compito ecclesiale di primo ordine è costruire la famiglia come luogo dove si impara ad amare, anzi, dove si trasmette la fede creando un luogo dove diventa più facile amare ed essere amati[286].

Tenendo conto della prospettiva indicata – la famiglia come luogo di "prima evangelizzazione" – seguiremo la mappatura della pastorale familiare indicata da *Familiaris consortio* nel 1981[287] che è servita da traccia fino ai nostri giorni (essa viene infatti seguita anche da *Amoris laetitia*). La *Familiaris consortio* distingue tre tempi: la preparazione (remota, prossima e immediata), la celebrazione del matrimonio e la pastorale postmatrimoniale (i primi anni e le famiglie mature).

Preparazione remota – educazione all'affettività

La *preparazione remota* «ha inizio fin dall'infanzia»[288] e si prolunga nell'adolescenza e nella giovinezza delle persone. Non si tratta solo di una preparazione al matrimonio, ma piuttosto di una preparazione all'amore, quale vocazione fondamentale dell'uomo. Riguarda tanto il risveglio dell'amore verso Dio, quanto l'amore verso l'altro, compreso l'amore sessuale. Sarebbe un'illusione pensare che la preparazione al matrimonio possa essere affidata solamente a un corso di otto sessioni. Spesso succede, infatti, che si arrivi troppo tardi, che le persone si trovino impreparate, immature per assumere gli impegni che comporta una vita familiare. La preparazione remota consiste quindi in una lunga ma insostituibile preparazione delle fondamenta della vita matrimoniale.

È chiaro che in buona misura questa preparazione riguarda soprattutto la famiglia, e poi anche la scuola. È in famiglia che si impara ad amare. «L'esperienza insegna che i giovani ben preparati alla vita familiare, in genere riescono meglio degli altri»[289]. Ad amare si impara amando, anzi "essendo amati". Chi è stato amato in famiglia ha più possibilità di saper costruire la propria vita sulla roccia del vero amore. Perciò gli interventi della pastorale familiare in questa fase si rivolgono

[286] Cfr. FC 17.
[287] Cfr. FC 66-69.
[288] FC 66.
[289] FC 66.

soprattutto ai genitori e agli educatori. Poi, sin dall'adolescenza si dovranno anche proporre momenti formativi direttamente rivolti ai ragazzi. Sono le scuole di genitori di taglio eminentemente pratico (scambio di esperienze fra gli stessi genitori) che costituiscono uno stimolo affinché nessuno si senta solo nel difficile compito educativo; le catechesi familiari, fatte dagli stessi genitori, opportunamente preparati da un catechista, poiché il contesto secolarizzato rende particolarmente consigliabile iniziare in qualche modo la catechesi sin dai 3-4 anni di età del bambino; la catechesi di iniziazione cristiana, nell'età della catechesi (8-15 anni), con l'opportuno coinvolgimento dei genitori per evitare che il seme seminato cada in un terreno troppo sassoso; le celebrazioni familiari (anniversari di matrimonio, battesimi e altre festività, ma anche la malattia e la morte) sono anch'esse momenti idonei per fare sperimentare la presenza di Dio nella vita familiare e aiutano a scongiurare il pericolo di una religiosità individualista e intimista.

Un discorso particolare meritano i corsi di formazione affettivo-sessuale. Sin dalla pre-adolescenza i ragazzi ricevono un'enormità di informazione di ambito sessuale. Si rende, quindi, necessaria «una positiva e prudente educazione sessuale»[290]. Si tratta di fornire un senso critico che permetta loro di riconoscere quando ci si trova davanti all'amore vero e quando invece l'amore è falso. «È importante insegnare un percorso sulle diverse espressioni dell'amore, sulla cura reciproca, sulla tenerezza rispettosa, sulla comunicazione ricca di senso. Tutto questo, infatti, prepara ad un dono di sé integro e generoso che si esprimerà, dopo un impegno pubblico, nell'offerta dei corpi»[291]. Questi incontri sull'affettività andrebbero attivati sin dall'età della pre-adolescenza; più tardi, durante l'adolescenza e la giovinezza potranno essere addirittura tema trasversale dei diversi percorsi formativi, nel senso che ogni singolo argomento da trattare in quelle fasce di età può anche aver a che fare con il mondo affettivo dei giovani.

Bisogna prendere atto che, purtroppo, spesso la tematica viene trattata nella scuola in modo ideologico, parziale e deformante, alimentando con ciò la dilagante banalizzazione della sessualità[292]. Non è sempre così, ovviamente; tuttavia la famiglia rimane l'ambito ideale per l'educazione alla sessualità e all'affettività, poiché il clima di intimità e di confidenza proprio della famiglia è il contesto adeguato per affrontare serenamente questa tematica. È perciò con rammarico che Papa Francesco constata: «ma chi parla oggi di queste cose? Chi è capace di prendere sul serio i giovani?

[290] CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis*, 1.
[291] AL 283.
[292] Cfr. AL 283.

Chi li aiuta a prepararsi seriamente per un amore grande e generoso? Si prende troppo alla leggera l'educazione sessuale»[293].

Preparazione prossima – il fidanzamento

1. *Amoris laetitia*, parlando del fidanzamento, sottolinea la necessità di una *pastorale del vincolo*[294]. Infatti, a causa dei profondi cambiamenti verificatisi nel modo di intendere e di vivere l'istituzione del fidanzamento, oggi, spesso, il fidanzamento non è più orientato immediatamente al matrimonio, ma è vissuto come un "tempo di attesa", un'attesa non si sa bene di che cosa, un'attesa cioè che si può protrarre a lungo, fino ad arrivare all'"l'indecisione" circa l'opportunità di prendere o meno un impegno definitivo. Uno dei motivi di questo atteggiamento è la profonda paura del "per sempre": in un tempo in cui tutto è instabile e mutevole, un legame che impegna per tutta la vita spaventa. In questa situazione è necessario sanare la sensibilità ferita della persona, che difficilmente riesce a capire che la vita vale quello che valgono i nostri vincoli. Non è difficile cogliere la portata antropologica del problema (una visione povera dell'amore, della libertà, della propria realizzazione) e la forza dei condizionamenti socio-culturali. Proprio per questo, come segnala *Amoris laetitia*, la pastorale non può mirare solo alla chiarificazione dottrinale del problema, ma deve prospettare piuttosto «percorsi pratici, consigli ben incarnati, strategie prese dall'esperienza, orientamenti psicologici», tutta una «pedagogia dell'amore che non può ignorare la sensibilità attuale dei giovani, per poterli mobilitare interiormente»[295]. Si tratta, appunto, di premere i tasti giusti per mobilitare la persona dal di dentro, in modo che nasca dentro di lei la convinzione che il vincolo duraturo è un bene necessario per dare sostanza alla propria vita. Questa è, senz'altro, la prima premessa per un fidanzamento ben orientato.

2. Inoltre, il fidanzamento è un *tempo di crescita* perché durante il fidanzamento si costruisce la coppia. Molti esperti hanno osservato che la maggior parte dei fallimenti matrimoniali è dovuta proprio alla scarsa conoscenza reciproca[296]: si rischia di restare "intrappolati" nel cosiddetto "colpo di fulmine", mentre è invece assolutamente necessario imparare a scoprire le doti e i difetti reciproci. La mutua conoscenza, sulla spinta dell'innamoramento, richiede però certe qualità della relazione, e anche tempo e distacco. Per poter discernere serenamente, senza rimanere abbagliati dalla forza dell'innamoramento, è necessario un sano distacco dall'altro, in modo da poterlo conoscere. Bisogna, quindi, essere attenti poiché alcune circostanze possono intralciare questa lenta e serena conoscenza

[293] AL 284.
[294] Cfr. AL 211.
[295] AL 211.
[296] Cfr. AL 210

dell'altro: le pressioni familiari, la fretta per svariati motivi, e, soprattutto, le esperienze sessuali. È importante che i fidanzati capiscano che il coinvolgimento sessuale non giova alla serena e necessaria conoscenza dell'altro. La forza psico-emotiva dell'esperienza sessuale accentua a tal punto la spinta dell'innamoramento che svanisce la capacità di giudicare e conoscere con oggettività l'altro. Si arriva così al matrimonio con una visione troppo idealizzata del coniuge e, quando l'esperienza della vita reale smentisce tale visione, subentra la delusione con conseguenze spesso deleterie.

3. Il fidanzamento è anche il tempo necessario per costruire quella *mutua fiducia* che è alla base di qualsiasi durevole rapporto d'amore, e che, per consolidarsi, deve nascere in un contesto di libertà, come deve essere appunto il fidanzamento. Troppo spesso i problemi della coppia sono causati dalla convinzione che non si è arrivati al matrimonio in libertà. "Sentivo che non potevo più fare marcia indietro, ma in realtà non ero convinto", si dice. Ci si è sposati senza aver raggiunto un autentico rapporto di fiducia con l'altro, anzi, con troppe diffidenze e perplessità. E ciò viene inevitabilmente a galla appena sorgono problemi. Che fare? Vale qui quanto appena detto sulla necessità di rimuovere ogni intralcio alla scelta serena. Le esperienze sessuali, ad esempio, creano legami molto forti con l'altro, e indubbiamente tolgono libertà all'atto in cui ci si scambia il consenso matrimoniale, perché in certo modo "ci si sente obbligati a sposarsi".

L'esigenza di questa mutua fiducia, di questo atto di enorme libertà per il quale si arriva a dire "sì, io mi fido totalmente di te", mette a nudo molto spesso l'immaturità psicologica, morale e affettiva del soggetto, che si sente incapace di dire "sì, per sempre". A volte si manifesta la paura, il panico, il rimandare. Altre volte, invece, l'atteggiamento palesemente frivolo e superficiale di chi compie il gesto di dire di "sì" senza pensarci troppo. Viene a galla, insomma, la realtà di una personalità ancora immatura, che è anche una delle cause dell'ulteriore crisi. Che fare? Certo, sarebbe meglio prevenire simili problemi di immaturità. Tuttavia, proprio il fidanzamento può essere momento importante per far scattare una salutare crisi nella persona, che si scopre immatura per prendere grandi decisioni (paurosa, indecisa, frivola, superficiale), molto povera nei rapporti interpersonali (egoista, incapace di ascoltare, di comprendere, di chiedere scusa, di vivere in santa pace con l'altro), incapace di fidarsi pienamente dell'altro. Viste così le cose, e anche se è vero che oggi spesso si matura troppo lentamente, facendo leva sulla forza dell'innamoramento, il fidanzamento può rivelarsi tempo prezioso per perfezionare il processo di maturazione della persona.

Il fidanzamento è il tempo per costruire insieme il «progetto stabile di condividere e costruire insieme tutta l'esistenza»[297]. Spesso si dà per scontato che, per il solo fatto che si sta bene insieme,

[297] AL 123.

vi sia un implicito progetto di vita in comune. Ma non è così: si devono esplicitare le proprie aspettative, i propri punti di vista su questioni come il desiderio di avere figli, il tipo di educazione, lo stile di famiglia, le priorità, i valori religiosi e spirituali da trasmettere, ecc. I fidanzati devono parlare spesso di queste cose, cercando di creare sintonia. Sarebbe sbagliato lasciare tali questioni per "dopo". A volte succede che i fidanzati «si sono solo divertiti insieme, hanno fatto esperienze insieme»[298], ma tutto in modo leggero e superficiale, senza affrontare responsabilmente il modo di organizzare la loro vita insieme. La pastorale, quindi, spinge i fidanzati a progettare e a prendere con serietà l'impegno di costruire una famiglia.

4. Per quanto riguarda l'*accompagnamento catechetico* dei fidanzati, uno spazio importante va riservato alla virtù della castità[299]: mostrare il suo valore positivo, la bellezza di una vita piena di amore puro, i mezzi per vivere la castità, la necessità della preghiera e dei sacramenti, la prudenza di evitare determinate situazioni, ecc. È necessario, inoltre, smascherare la trappola che si cela dietro certi schemi o *cliché* molto diffusi, giocando d'anticipo: "perché negarsi se è vero amore?", "se mi ami, dimostramelo!", "per conoscersi bene, bisogna avere esperienze sessuali". Anche nella catechesi, in ogni caso, si deve parlare spesso del significato cristiano dell'amore, del rapporto uomo-donna, della vocazione alla vita matrimoniale e della vocazione al celibato apostolico.

La *Familiaris consortio* chiede che la formazione religiosa durante il fidanzamento venga integrata da altri elementi che oggi in modo errato vengono rimandati ai Corsi di preparazione al matrimonio. Infatti, leggiamo che questa catechesi deve essere completata «da una preparazione alla vita in due che, presentando il matrimonio come un rapporto interpersonale dell'uomo e della donna da svilupparsi continuamente, stimoli ad approfondire i problemi della sessualità coniugale e della paternità responsabile, con le conoscenze medico-biologiche essenziali che vi sono connesse, ed avvii alla familiarità con retti metodi di educazione dei figli, favorendo l'acquisizione degli elementi di base per un'ordinata conduzione della famiglia (lavoro stabile, sufficiente disponibilità finanziaria, saggia amministrazione, nozioni di economia domestica)»[300]. Si aiutano così i fidanzati a raggiungere una visione realistica della vita che li attende, delle responsabilità che stanno per assumersi, dell'impegno bello ma enorme che sposarsi comporta. Lo ribadiamo, con ciò si vuole stimolare il processo di maturazione dei fidanzati e della loro decisione.

Oltre alla formazione rivolta ai gruppi di fidanzati, oggi è anche indispensabile trovare alcuni momenti personalizzati, in cui la persona possa confrontarsi con qualcuno – un sacerdote – che la

[298] AL 210.
[299] Cfr. AL 206.
[300] Cfr. FC 66.

aiuti a mettersi in discussione. L'obiettivo di questo confronto è quello di «aiutare ciascuno perché impari ad amare questa persona concreta, con la quale desidera condividere tutta la vita»[301]. *Amoris laetitia* segnala anche alcune linee guida di tali colloqui personalizzati: «i fidanzati dovrebbero essere stimolati e aiutati a poter esprimere ciò che ognuno si aspetta da un eventuale matrimonio, il proprio modo di intendere quello che è l'amore e l'impegno, ciò che si desidera dall'altro, il tipo di vita in comune che si vorrebbe progettare. Queste conversazioni possono aiutare a vedere che in realtà i punti di contatto sono scarsi e che la sola attrazione reciproca non sarà sufficiente a sostenere l'unione»[302]. Si collega, con questa esigenza di un'attenzione personalizzata, la convenienza di accostarsi spesso durante il fidanzamento al sacramento della Riconciliazione[303].

Preparazione immediata: i Corsi di preparazione al matrimonio

Da alcuni decenni i Corsi di preparazione al matrimonio sono diventati prassi consolidata nelle nostre comunità. Sono brevi cicli di incontri che mirano ad assicurare la fruttuosa e valida celebrazione del matrimonio. La *finalità* di questa preparazione è aiutare i fidanzati a conoscere la realtà del matrimonio affinché esso sia celebrato non soltanto validamente e lecitamente, ma anche fruttuosamente.

Tuttavia, questi corsi servono a ben poco se non sono preceduti da una adeguata pastorale giovanile e se la celebrazione del matrimonio non è seguita da una pastorale post-matrimoniale. In ogni modo tali corsi possono essere un'occasione preziosa per l'evangelizzazione degli adulti tra cui, molto spesso, i cosiddetti "lontani". È un'opportunità da sfruttare perché può succedere che, in quei momenti particolarissimi in cui si trova davanti ad una svolta decisiva della propria vita, la persona sia ~~è~~ più disponibile ad un ripensamento profondo delle proprie convinzioni.

Il n. 53 del *Direttorio di Pastorale Familiare* della Cei illustra le modalità con cui attuare tale preparazione. I corsi sono innanzitutto "itinerari di fede" e, al momento di progettarli, tale fisionomia deve diventare elemento qualificante. Non possiamo ignorare però che molte volte partecipano a questi incontri persone con un *background* religioso abbastanza secolarizzato: hanno un vago desiderio religioso che li spinge a sposarsi in Chiesa, ma personalmente sono privi di una forte motivazione religiosa. Le loro aspettative sul corso riguardano le questioni giuridiche, psicologiche o mediche, e in genere gradiscono la conoscenza di esperienze vissute da parte di altre coppie. Simili aspettative vengono deluse quando vedono che il contenuto del corso è piuttosto dottrinale-religioso. Che fare? Ovviamente non è possibile tradire l'identità cristiana dei corsi, ma tenendo conto del

[301] AL 208.
[302] AL 209.
[303] Cfr. AL 211.

contesto, è necessario che essi procedano in modo *graduale,* prevedendo «iniziative differenziate, in grado di accompagnare le diverse coppie di fidanzati nel modo più appropriato alla loro situazione e ai loro bisogni»[304]. Non può destare stupore il fatto che ogni coppia debba percorrere l'itinerario di fede secondo il proprio ritmo e capacità, anche se è chiaro che il traguardo rimane sempre «l'inserimento progressivo nel mistero di Cristo»[305].

I *contenuti* del corso permetteranno ai fidanzati di conoscere e approfondire il mistero cristiano del matrimonio[306]. Il *metodo* avrà carattere articolato[307]. Il nocciolo avrà carattere sistematico, senza però tralasciare dei momenti esperienziali (preghiera, ritiri, celebrazione dei sacramenti, esperienze esistenziali caratterizzate dall'ascolto e dal dialogo), sempre in uno stile accogliente, con gesti e momenti concreti di familiarità atti a stimolare la conversazione e a suscitare domande sui diversi problemi, anche riservati, che di volta in volta emergeranno.

La celebrazione del matrimonio

Cos'è la celebrazione di un matrimonio per un credente? Un rito che sancisce un cambiamento di stato civile? Un impegno sociale? Una risposta sintetica a questo interrogativo è offerta dal Direttorio: «Per sua intima natura, la celebrazione liturgica del sacramento del matrimonio è realtà eminentemente evangelizzante ed ecclesiale»[308].

La celebrazione del matrimonio è realtà evangelizzante, cioè «proclamazione nella Chiesa della buona novella sull'amore coniugale»[309]. L'accompagnamento pastorale dovrebbe aiutare gli sposi e tutti i fedeli a interpretare, attraverso le letture e i gesti liturgici, la realtà di fede che si sta consumando, cioè che «il consenso matrimoniale e l'unione dei corpi» sono segni dell'amore di Dio unito alla sua Chiesa in alleanza di amore[310]. E poiché si celebra un sacramento, questa evangelizzazione dovrebbe avvenire seguendo la dinamica tipica dei segni, in cui i gesti manifestano una realtà misterica sta dietro. Purtroppo, bisogna prendere atto che molto spesso le nozze vengono condizionate da uno stile dispendioso e dalla mentalità consumistica. In un simile clima è molto difficile che le cerimonie manifestino adeguatamente il mistero dell'amore redento. Premessa per una fruttuosa celebrazione del matrimonio è, quindi, fare alcune scelte controcorrente, come suggerisce *Amoris laetitia*: «Cari fidanzati, abbiate il coraggio di essere differenti, non lasciatevi divorare dalla

[304] DPF 54.
[305] DPF 51.
[306] Il DPF al n. 58 offre un elenco dei contenuti dei corsi.
[307] Cfr. DPF 59-60.
[308] DPF 69.
[309] FC 51.
[310] AL 213.

società del consumo e dell'apparenza. Quello che importa è l'amore che vi unisce, fortificato e santificato dalla grazia. Voi siete capaci di scegliere un festeggiamento sobrio e semplice per mettere l'amore al di sopra di tutto»[311]. Se vogliamo che la celebrazione del matrimonio sia un momento di evangelizzazione, la sobrietà dovrà essere la norma, senza nulla togliere alla solennità del momento e alla celebrazione festosa dell'avvenimento.

La posta in gioco è molto alta, poiché fra la liturgia del sacramento e la vita matrimoniale esiste una sorta di reciprocità o continuità, che viene offuscata quando si banalizza la celebrazione. Infatti, il sacramento del matrimonio si manifesta come segno e presenza dell'amore redentore di Cristo non solo nel momento celebrativo, ma durante tutta la vita matrimoniale, fino al punto che «la vita coniugale diventa, in un certo senso, liturgia»[312]. Tutto ciò rende grandioso il matrimonio cristiano. Perciò se la celebrazione è spiritualmente povera, sarà difficile che gli sposi e gli altri fedeli possano cogliere (e poi vivere) la grandezza della vita matrimoniale. Se gli sposi, ad esempio, non sono consapevoli che durante la celebrazione sono essi stessi i ministri del sacramento, difficilmente vivranno la loro unione coniugale e il consenso matrimoniale «come segni dell'amore del Figlio di Dio fatto carne e unito con la sua Chiesa in alleanza d'amore»[313]: saranno, insomma, incapaci di cogliere la grandezze di quello che è avvenuto e, nella loro vita, difficilmente riusciranno ad attingere alla dimensione sacramentale del matrimonio.

Possiamo, quindi, concludere che la priorità pastorale in questo ambito è aiutare gli sposi in quanto ministri del sacramento. Attraverso una sorta di «iniziazione al sacramento del matrimonio»[314] e di una catechesi mistagogica, gli sposi possono essere introdotti nel mistero che celebrano. Essendo il consenso matrimoniale «l'elemento indispensabile che costituisce il matrimonio»[315], per una fruttuosa celebrazione gli sposi vanno aiutati a cogliere «il peso teologico e spirituale del consenso»[316]. Il consenso, nel sacramento del matrimonio, non solo unisce con l'altro, ma inserisce tale unione nel mistero dell'amore di Cristo verso la Chiesa, elevando tale unione fino al punto che ogni futuro gesto di amore nella vita coniugale sarà momento di salvezza. È in tal senso che i coniugi, come ministri, costruiscono il sacramento del matrimonio.

La prospettiva celebrativa giusta è quella che mette al centro il consenso matrimoniale, con la valenza che abbiamo segnalato. Tutti gli altri gesti ed elementi celebrativi si ordinano a rafforzare

[311] AL 212.
[312] AL 215.
[313] AL 213.
[314] AL 207.
[315] CIC can. 1057.1.
[316] AL 214.

questa centralità. Ad esempio, una scelta meditata dei testi biblici può aiutare gli sposi ad approfondire meglio il significato del consenso. Una giusta comprensione del ruolo del ministro ordinato come testimone qualificato e un'adeguata scelta degli altri testimoni può facilitare la comprensione della dimensione non solo sociale ma anche ecclesiale del matrimonio. Di particolare importanza è la scelta dei canti, che non dovrebbe essere guidata solo da criteri estetici profani, ma piuttosto dalla centralità del mistero che si celebra. La cura del raccoglimento (silenzio orante, fotografi, addobbi) crea il contesto adeguato alla celebrazione di una realtà misterica.

Pastorale post-matrimoniale: l'amore nei primi anni

Come abbiamo già detto, vogliamo evitare il rischio di una pastorale familiare limitata alle situazioni di crisi. Ciò che qui si propone è una pastorale familiare di tipo vocazionale, cioè che vede nel matrimonio una vocazione alla santità: infatti, il cristiano che si impegna nel fare della propria famiglia una comunità di amore percorre un cammino di santità. L'accompagnamento pastorale dovrà poi tener conto delle peculiari circostanze tipiche di ogni periodo della vita. Ci soffermeremo su due aspetti: il problema dell'individualismo nella vita di coppia e, soprattutto, il tema dell'apertura alla vita.

Una certa tendenza all'*individualismo*, tipico della nostra cultura, insieme ad alcune manifestazioni di immaturità, spesso mettono in difficoltà le giovani coppie. Infatti, sono anni caratterizzati dal «lungo processo di integrazione e comunione nella coppia, la scoperta dei reciproci lati negativi o problematici, la difficoltà o l'incapacità di sopportarsi reciprocamente, la tentazione di una chiusura intimistica nella propria casa, la ridefinizione dei rapporti con le famiglie di origine e nell'ambiente in cui ci si trova a vivere, le modalità con cui realizzare un aiuto reciproco nella vita religiosa e spirituale, le paure di fronte alla nascita di un figlio»[317]. La lezione più importante e più difficile da imparare in questi primi anni di vita matrimoniale è forse l'arte di dialogare, a cui *Amoris laetitia* ha dedicato ampio spazio. «Il dialogo è una modalità privilegiata e indispensabile per vivere, esprimere e maturare l'amore nella vita coniugale e familiare. Ma richiede un lungo e impegnativo tirocinio»[318]. La pastorale familiare aiuta i neo-sposati a vivere tutte le virtù cristiane coinvolte nel dialogo di coppia: la pazienza, il saper ascoltare immedesimandosi nell'altro, la capacità di litigare concludendo con il perdono, ecc. In questo dialogo trova spazio il progetto di vita insieme, che non può darsi per scontato, anzi, richiede di essere continuamente verificato, arricchito e rinsaldato. Anche

[317] DPF 101.
[318] AL 136.

in questa tappa è opportuno insistere sulla castità coniugale e promuovere un cammino di educazione all'intimità sessuale vissuta nella logica del dono di sé.

La pastorale familiare si trova oggi ad affrontare una diffusa «mentalità contro la vita (*anti-life mentality*)»[319]. Spesso un figlio viene visto come un mezzo di autorealizzazione, di soddisfazione personale e quindi come una realtà subordinata ad altri valori (*trend* di vita, carriera professionale, progetti personali, ecc.). Oppure peggio ancora, «come se un eventuale figlio fosse un nemico dal quale doversi proteggere»[320]. Il risultato è un insufficiente apprezzamento della vita umana, di ogni figlio come un bene in se stesso, come il bene prezioso intorno al quale gira la vita degli sposi. È necessario, dicevamo, affrontare questa mentalità, non solo perché la vita umana è un bene preziosissimo, ma perché fra amore e fecondità vi è uno stretto collegamento, al punto che ogni forma di esclusione della fecondità nella vita matrimoniale mette a repentaglio l'autenticità dell'amore. E, al contrario, un vivo desiderio di collaborare con Dio nella generazione di nuove vite garantisce che quella famiglia abbia le sue radici nell'amore vero e non in un egoismo travestito da amore.

La pastorale familiare promuove la stima per la vita e aiuta gli sposi ad essere molto generosi nel collaborare con Dio nella generazione della vita. Sin dai primi passi ricorda ai coniugi che «il compito fondamentale della famiglia è il servizio alla vita»[321]. Ciò non si può dare per scontato: spesso si hanno, infatti, altre prospettive nella vita matrimoniale e, per quanto riguarda la vita, semplicemente "non si esclude che possano arrivare dei figli", oppure si pensa che i primi anni di matrimonio vadano sfruttati prima che arrivi il carico dei figli. Ragionare così è, purtroppo, limitante e tradisce di fatto la vocazione matrimoniale. La pastorale familiare cerca di far emergere le eventuali prospettive di vita matrimoniale insufficienti che privilegiano altri valori (la carriera, la stabilità economica, una vita agiata, la salute). Questo errore di prospettiva va corretto al più presto, se possibile anche durante il fidanzamento, per aiutare ad affrontare sin dall'inizio la vita matrimoniale con uno sguardo generoso verso la vita, che dà un orientamento definitivo al progetto di vita dei coniugi. Per formare questa mentalità bisogna aiutare ad andare controcorrente, contrastando il pensiero oggi dominante.

Ad ogni modo, la più grande sfida alla pastorale familiare in questo ambito riguarda una diffusa mentalità che considera la sfera della sessualità come appartenente alla coscienza privata dell'individuo, le cui decisioni hanno poco a vedere con la religione e la morale. Come in altri ambiti, si è creata una vera spaccatura fra comportamento privato e fede, come se a Dio interessassero solo

[319] FC 30.
[320] AL 283.
[321] FC 28.

le azioni che riguardano la vita pubblica. Di conseguenza, molti cristiani non permettono che alcuno intervenga nelle decisioni personali che riguardano la vita intima. È, invece, vero il contrario: tutto nella vita matrimoniale è cammino di santità e in particolare la sessualità è momento qualificatissimo di glorificazione di Dio. Infatti, attraverso i gesti di intimità coniugale gli sposi diventano in modo molto immediato segno e strumento vivo dell'amore fra Cristo e la Chiesa[322]. La sessualità vissuta nel matrimonio è cammino di santificazione, poiché attraverso l'amore degli sposi Cristo redime il mondo: si può dire che redime in primo luogo gli sposi, poi la loro famiglia ed infine il mondo attraverso di loro. Perciò è molto importante curare sin dai primi momenti della vita coniugale un'educazione alla castità che aiuti a vivere la sessualità come espressione di un amore vero e generoso.

Purtroppo, la mentalità cui accennavamo poc'anzi ha provocato una forte deformazione del significato della sessualità. «Nel contesto di una cultura che gravemente deforma o addirittura smarrisce il vero significato della sessualità umana, perché la sradica dal suo essenziale riferimento alla persona»[323], occorre una ri-educazione alla sessualità fondata sulla verità e sulla dignità della persona umana. Una simile educazione dovrà trovare i linguaggi adeguati che tengano conto di un contesto che guarda con diffidenza e sospetto il Magistero della Chiesa in questo ambito per considerarlo antiquato. Per tale motivo è importante che l'educazione alla castità abbia un tono positivo, e mostri che l'insegnamento della Chiesa è un bene per gli sposi, non un carico pesante[324].

In particolare, l'amore verso la famiglia spinge la Chiesa a considerare attentamente la diffusa mentalità contraccettiva. È diventata una vera sfida della pastorale quella di spiegare la «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo»[325]. Molti hanno segnalato che in buona misura questa sfida richiede uno sforzo da parte della teologia morale e della pastorale per individuare i linguaggi giusti che possano arrivare al cuore e alla testa dell'uomo contemporaneo. Si tratta di far vedere che i due significati della sessualità sono inseparabili non perché lo stabilisca una norma (morale o religiosa) che si impone al soggetto. L'uomo contemporaneo è geloso della propria libertà e respinge con forza ciò che percepisce come indebita invasione nell'ambito della propria autodeterminazione. Pertanto, è molto opportuno un linguaggio che mostri come, in realtà, quando i due significati della sessualità si separano volutamente si cade nella menzogna, nell'incoerenza, in una forma di amore che non è più amore puro, ma che è sceso a patti con la bugia e con l'egoismo.

[322] Cfr. FC 33.
[323] FC 32.
[324] Cfr. FC 33.
[325] PAOLO VI, *Humanae vitae*, 12.

In altre parole, la contraccezione è sbagliata non perché lo stabilisca una norma morale astratta, ma perché contraddice la verità del "mio" atto d'amore. Questo modo di spiegare le cose è stato introdotto dalla *Familiaris consortio*: «al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione oppone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva, non soltanto il positivo rifiuto all'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale»[326]. Il Magistero successivo ha seguito questa strada, ed è molto conveniente che tutte le persone che hanno a che vedere con la pastorale familiare la conoscano per poter trasmettere in modo soddisfacente una questione assai delicata per le implicazioni nella vita delle famiglie.

Partendo da questa premessa sarà poi possibile spiegare altre tematiche collegate. Ad esempio, che fra la contraccezione e il ricorso ai periodi infecondi intercorre una «differenza antropologica e al tempo stesso morale»[327], superando il malinteso di pensare che la proibizione della Chiesa dei metodi contraccettivi sia motivato da una sorta di rifiuto verso i progressi della scienza e della tecnica. In tale contesto diventa possibile anche una vera educazione alla paternità responsabile[328]. Infatti, la paternità responsabile parte dal presupposto di un grande amore alla vita e dalla convinzione che l'amore coniugale è un linguaggio le cui manifestazioni vanno rispettate. Compreso questo, con l'aiuto non solo del sacerdote ma anche di altre coppie esperte, gli sposi potranno ricevere un grande aiuto nel prendere le decisioni adeguate in vista di una certa programmazione dell'eventuale arrivo di nuovi figli.

Consapevole delle difficoltà che trovano oggi questi insegnamenti, *Familiaris consortio* ricorda due questioni importanti. La prima è l'importanza di assicurare «l'unità di giudizi morali e pastorali dei sacerdoti»[329], evitando lo sconcertante spettacolo di trovare spesso sacerdoti che dicono il contrario di ciò che insegna il Magistero o che lo applicano con una tale leggerezza e libertà di spirito che alla fine viene tradita la stessa legge. La seconda questione è quella della "legge della gradualità": l'ideale matrimoniale non è un imperativo, si tratta piuttosto di intraprendere un cammino di crescita, scandito da tappe. Non si deve guardare la legge morale come ad un ideale irraggiungibile, ma come ad una meta da raggiungere con impegno, in modo graduale, in un cammino di crescita che a volte richiede tempo e che deve saper adeguarsi alle reali capacità di ogni persona. Le persone che accompagnano (in particolare il confessore) devono saper capire quello che una persona può dare e quello che ancora non è in grado di dare. Ciò non significa negare la verità oggettiva della legge

[326] FC 32.
[327] FC 32.
[328] Cfr. FC 35 e AL 167.
[329] FC 34.

morale: «Perciò la cosiddetta "legge della gradualità", o cammino graduale, non può identificarsi con la "gradualità della legge", come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse»[330]. Infatti, tutti i coniugi sono chiamati a vivere il disegno di Dio indicato nella legge morale, ma ognuno percorre la strada in modi e con ritmi diversi.

Pastorale post-matrimoniale – le famiglie mature

Non dobbiamo dimenticare che l'aspetto più ordinario della pastorale familiare è l'accompagnamento delle famiglie verso la santità nella vita familiare. Si tratta di scoprire e riscoprire il senso vocazionale della famiglia: Dio chiede di essere incontrato nelle congiunture della vita familiare; per la maggior parte dei cristiani è questo il luogo dell'incontro con Dio. Il disegno di Dio è che si possa trovare la perfezione cristiana costruendo una famiglia, una comunità di amore, attraverso i mille gesti quotidiani. È molto importante che questa idea-madre venga a più riprese proposta nella pastorale ordinaria: che nelle omelie, nelle catechesi, nelle confessioni si parli di più di come trovare Dio nel rapporto con il coniuge, con i figli e nel *menage* della vita familiare.

Si tratta, inoltre, di far sì che ogni cristiano sappia vedere i problemi della vita familiare nella luce del Vangelo. Come segnala il *Direttorio Generale per la Catechesi*, «illuminare e interpretare l'esperienza con il dato della fede diventa un compito stabile della pedagogia catechistica»[331]. Ciò significa aiutare a scoprire la presenza di Dio e la voce di Dio attraverso le esperienze quotidiane, vedendo alla luce del Vangelo ogni avvenimento, scoprendo, così, un significato nuovo nella vita familiare.

Tutto questo riguarda tutte le famiglie. Conviene ora spendere qualche parola per la pastorale specifica delle famiglie che cominciano a entrare nella maturità della vita. È chiaro che, con il passare del tempo, il sentimento iniziale tende ad affievolirsi. Molti coniugi, quando arrivano all'età di 40 o 50 anni, si sentono confusi e un po' amareggiati vedendo che al trasporto di una volta è subentrato un senso di stanchezza e di noia. In tali circostanze sarà opportuno ricordare che il vero amore richiede un volere capace di andare oltre il sentimento e che attraverso le prove della vita, l'amore può diventare più profondo. La fedeltà alla promessa fatta (il "per sempre"), richiede una lotta costosa, però necessaria per raggiungere l'amore profondo a cui siamo stati chiamati[332].

La stanchezza può sfociare in una crisi; anzi, è abbastanza normale che in ogni coppia si presentino nella vita situazioni di crisi. Tali situazioni possono avere diverse cause. Possono essere

[330] FC 34. Cfr. anche AL 295.
[331] DGC 153.
[332] Cfr. AL 163-164.

provocate dalla delusione (il coniuge non è come uno aveva pensato, si scoprono dei difetti, dei limiti), dal logoramento della vita insieme (discussioni, rancori, le famiglie di origine che interferiscono) e comunque da atteggiamenti immaturi quasi sempre da entrambe le parti. È importante tener conto che molti, quando scoprono di essere in crisi, cadono nel panico e sono presi dalla paura, perché temono che crollerà tutto nella loro vita. «Si usa il metodo di negare i problemi, nasconderli, relativizzare la loro importanza, puntare solo sul passare del tempo. Ma ciò ritarda la soluzione e porta a consumare molta energia in un occultamento inutile che complicherà ancora di più le cose»[333]. In modo simile, a volte le persone tendono a nascondere la crisi, non solo davanti agli altri, ma anche davanti a sé stessi, perché si pensa che sia un fallimento che non si vuole accettare. Insomma, quando non si fa fronte alla crisi ed essa si prolunga nel tempo, si finisce col «rassegnarsi a una curva discendente, a un deterioramento inevitabile, a una mediocrità da sopportare»[334]. Alla fine, si cade nella rassegnazione, convinti che "purtroppo siamo condannati alla mediocrità". Cosa fare? Come aiutare le coppie che si trovano in simili situazioni? *Amoris laetitia* ha segnalato alcuni criteri di comportamento che sintetizziamo in seguito.

Innanzitutto, bisogna dire con forza che le crisi vanno affrontate. Prima di tutto aiutando a vedere la crisi con "matura normalità", come qualcosa che fa parte della vita. Anzi, che può essere un'opportunità di crescita. «Ogni crisi implica un apprendistato che permette di incrementare l'intensità della vita condivisa, o almeno di trovare un nuovo senso all'esperienza matrimoniale»[335]. Infatti, attraverso la crisi molte volte la coppia esce rafforzata, più salda e matura nel suo rapporto. A patto, ovviamente, che sia disposta a dialogare di più e a dialogare meglio. Il vero problema è quando una coppia in crisi non riesce a dialogare, forse perché non ha imparato a farlo prima, quando il rapporto era sereno. Perciò, un buon modo per prevenire le conseguenze negative delle crisi, è aiutare i coniugi a migliorare la comunicazione prima che esploda la crisi[336]. Non c'è dubbio che saper dialogare sia una delle migliori garanzie per risolvere serenamente i problemi, individuando le cause, conoscendo meglio il pensiero dell'altro, in un dialogo che richiede pazienza e umiltà.

Quando una coppia non riesce a risolvere i problemi dialogando, allora può essere opportuno un aiuto esterno, almeno all'inizio, affinché riescano poi da soli a dialogare. Si badi bene, che questo aiuto non è necessariamente un sostegno psicologico, ma un modo di aiutare a sciogliere i nodi e gli atteggiamenti che impediscono il dialogo, cioè l'eccesso di foga, di emotività, i risentimenti, l'incapacità di vero ascolto, gli esagerati attaccamenti ai propri punti di vista, ecc. Questo sostegno

[333] AL 236.
[334] AL 323.
[335] AL 232.
[336] Cfr. AL 234.

lo può offrire una coppia amica, il sacerdote, oppure un mediatore familiare. *Amoris laetitia* arriva a prospettare la possibilità di istituire «un ministero dedicato a coloro la cui relazione matrimoniale si è infranta»[337].

Insieme al dialogo, un'altra via per risolvere le crisi è saper perdonare. Anche in questo caso risulta prezioso l'aiuto degli amici e soprattutto del sacerdote nella confessione: «La faticosa arte della riconciliazione, che necessita del sostegno della grazia, ha bisogno della generosa collaborazione di parenti ed amici, e talvolta anche di un aiuto esterno e professionale» [338].

Le crisi possono dunque essere un'opportunità per scoprire, anche nella maturità della vita (non è mai troppo tardi!), che la vita matrimoniale è faticosa ma bella e che «l'amore è artigianale»[339]. La possibilità di dire un nuovo "si" all'altro dopo un momento di crisi può far rinascere un amore più forte e più profondo[340]. Insistiamo su questo punto: occorre che tutti gli sposi siano ben consapevoli che non esiste l'amore senza travagli, senza momenti di difficoltà e di crisi. E che questi momenti di prova non logorano l'amore né gli tolgono il suo fascino: semplicemente lo rendono più maturo.

5. Accompagnare le persone in situazioni matrimoniali irregolari

Criteri fondamentali di accompagnamento

Le conseguenze della secolarizzazione si ripercuotono fortemente sul matrimonio, intaccandone radicalmente i valori dell'indissolubilità e della fedeltà. Ci si chiede come sia possibile un amore "per sempre", come si possa essere fedeli alla stessa persona per tutta la vita e se ne valga realmente la pena. Non pochi credenti tendono a pensare che la Chiesa, a questo riguardo, sia anacronistica, indietro rispetto ai tempi; non comprendono, ad esempio, le ragioni della non ammissione ai sacramenti delle persone in situazione matrimoniale irregolare, cui consegue, spesso, il loro allontanamento anche dalla prassi ecclesiale[341].

E così, spesso si dice che la Chiesa dovrebbe adeguarsi ai tempi. Molti pensano che questa nuova situazione esiga che la pastorale trovi nuove strade: forse non si pretende di cambiare la dottrina, ma almeno di "adeguare" la prassi. Tuttavia, bisogna avvertire fin da subito che cambiando la prassi si finisce per cambiare la dottrina. Se, "di fatto", venisse ammesso il divorzio, in poco tempo

[337] AL 238.
[338] AL 236.
[339] AL 221.
[340] Cfr. AL 237-238.
[341] Cfr. DPF 189ss.

si finirebbe per non credere più nell'indissolubilità del matrimonio. E questo la Chiesa non può permetterlo, non si possono "inventare" nuovi cammini che smentiscano la dottrina rivelata.

Ben diverso è invece cercare di accompagnare meglio le persone in circostanze particolari, comprendere meglio i problemi e quindi trovare risposte più adeguate alle singole situazioni. «Si tratta di integrare tutti, si deve aiutare ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale»[342]. Questo la Chiesa può e deve farlo, riconoscendo che la prassi fino ad ora attuata forse non è la migliore o forse non corrisponde perfettamente all'integrità della dottrina. Inoltre, va considerato che le circostanze sono mutate ed è quindi logico che la pastorale della Chiesa faccia uno sforzo per migliorare il linguaggio, per essere più fedele alla verità rivelata e cerchi di trovare cammini che si adattino meglio alla singolarità dei casi.

La sollecitudine pastorale della Chiesa deve farsi sempre più viva. La Chiesa, che è insieme Madre e Sposa, deve, come Sposa, mostrare la sua fedeltà a Cristo e alla sua verità, e, come Madre, essere accogliente e accompagnare i suoi figli nel loro cammino[343]. Nella pastorale, amore alla verità e amore alla persona devono procedere insieme: «facendo la verità nella carità» (Ef 4,14). A questo proposito il *Direttorio* per la pastorale familiare propone cinque principi dottrinali, che sono ovviamente punto di riferimento per tracciare l'accompagnamento pastorale[344].

1. Ribadisce innanzitutto che il matrimonio fra battezzati è indissolubile; purtroppo, l'affermarsi di una cultura che evolve in senso contrario alla solidità del vincolo coniugale rischia di oscurarne il significato e il valore nella coscienza dei credenti.

2. In secondo luogo, ricorda che anche i battezzati che si trovino in una situazione irregolare appartengono alla Chiesa e vanno dunque amati come figli della Chiesa.

3. Essi, tuttavia, non sono in "piena comunione" con essa perché la loro condizione di vita è in contraddizione con il Vangelo: il problema, in questi casi, non è solo di ordine soggettivo (colpevolezza o meno), ma riguarda, piuttosto, un ostacolo reale oggettivo.

4. Ammettere alla riconciliazione sacramentale e alla comunione eucaristica coloro che si trovano in situazioni di irregolarità sarebbe un controsenso.

5. Il cammino che questi cristiani devono compiere dovrà portare al pentimento e alla conversione.

[342] AL 296.
[343] Cfr. FC 33.
[344] Cfr. DPF 194-199.

È proprio in quest'ultimo punto che *Amoris laetitia* ha chiesto un maggiore sforzo di accompagnamento pastorale per «accompagnare, discernere e integrare la fragilità», come recita il titolo del capitolo 8 dell'esortazione. Non è comunque una novità: il Magistero aveva già più volte ricordato che, nei confronti di quanti vivono in una situazione matrimoniale irregolare, occorre un atteggiamento di sincera e materna accoglienza, che si manifesta soprattutto nel saper discernere tra le situazioni, così diverse e complesse, che possono presentarsi, nel distinguere caso per caso, nel saper ascoltare per giungere a una ponderata valutazione morale, giuridica e spirituale, e nel saper offrire, di conseguenza, un'assistenza veramente "personalizzata"[345].

Tuttavia, come abbiamo accennato nei capitoli precedenti, accanto all'accoglienza è necessaria un'opera di prevenzione: occorre, in altre parole, attuare gli interventi opportuni prima che si presenti il problema e cogliere tempestivamente i segni rivelatori di eventuali difficoltà nell'ambito della coppia[346]. I problemi sono talmente gravi e generalizzati che non si può continuare ad aspettare l'esplodere delle crisi per avviare l'accompagnamento pastorale. Vedremo, dunque, in questo capitolo il modo di impostare questo accompagnamento in tre situazioni: la separazione, il divorzio e le convivenze.

Separati: il "per sempre"

Come mai tante separazioni? Anche se il problema è complesso e le situazioni sono molto varie, vogliamo centrare l'attenzione su uno dei motivi di fondo, cioè un modello culturale che presenta una visione dell'amore in cui si dà eccessiva enfasi all'aspetto emotivo. «La maggior parte dei problemi matrimoniali provengono da persone che si sposano con un amore romantico e sono fortemente emotive»[347]. Insomma, una visione troppo "romantica" dell'amore, ridotto a "stare bene, sentirsi bene" con una data persona. Questo modello non è sbagliato in se stesso, nessuno vuol negare che l'amore sia "sentirsi bene" con chi si ama. Esso, però, è insufficiente, è un modo di comprendere l'amore che si rivela incapace di sostenere un "amore per sempre". Infatti, quando l'amore viene visto *soprattutto* come un sentimento di appagamento causato dalla presenza di un'altra persona, non c'è da stupirsi che dopo un po' di tempo si arrivi alla convinzione che "non ci amiamo più", "il nostro amore si è spento", con la conseguenza che crolla la relazione di coppia e si interrompe la vita matrimoniale tramite la separazione.

L'esperienza di qualsiasi persona è che il sentimento di benessere non è duraturo. È molto raro trovare persone in cui si mantiene vivo e forte. Infatti, è propria dei sentimenti la precarietà: i

[345] Cfr. DPF 200.
[346] Cfr. DPF 201
[347] J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, 144.

sentimenti vanno e vengono, dipendono da fattori abbastanza mutevoli. Anche se giocano un ruolo importante nella vita delle persone e in ogni rapporto di amore, l'errore è pensare che i sentimenti siano l'elemento qualificante dell'amore. Far poggiare il rapporto con una persona sul sentimento dell'amore, sarebbe come costruire una casa sulla sabbia: al sopraggiungere dei venti e delle piogge l'edificio crolla.

La risposta pastorale a questo problema richiede, come abbiamo visto, una maggiore attenzione alla formazione al vero amore. Su questo punto ci siamo già soffermati abbastanza quando abbiamo parlato della preparazione remota al matrimonio sin dall'infanzia e dall'adolescenza, e poi durante la giovinezza e nella catechesi ai fidanzati. Non si deve però pensare che la formazione ad un amore integrale in quegli anni sia una formazione di tipo catechistico. Anche quella è necessaria, ma la formazione avviene piuttosto nella vita familiare: attraverso la vita in famiglia si assimila il vero senso dell'amore.

Anche se l'amore romantico sovrastima il ruolo dei sentimenti, non possiamo dimenticare che amore e sentimenti vanno di pari paso: a lungo andare il rapporto matrimoniale difficilmente potrà durare senza sentimenti positivi e gioiosi. L'amore va curato, dunque, anche nella sua dimensione sentimentale riconoscendo che è delicata e fragile, mutevole, sì, ma anche irrinunciabile. «Desideri, sentimenti, emozioni, quello che i classici chiamavano "passioni", occupano un posto importante nel matrimonio»[348]. Il fatto che per la sensibilità attuale l'amore venga fortemente legato alla presenza di sentimenti, è un invito alla pastorale a curare la pedagogia dei sentimenti e dell'emozioni. Infatti, l'educazione e l'ascesi dei sentimenti è rimasta troppo nell'ombra e va quindi rivalutata. «Nel matrimonio è bene avere cura della gioia dell'amore»[349]. Come mantenere viva la fiamma dell'amore? Come alimentare la gioia e la bellezza dello stare insieme? Servono al riguardo suggerimenti concreti ed esempi vicini che si possano mettere in pratica. Il capitolo IV di *Amoris laetitia* offre un ottimo sforzo di concretezza in questo senso. Insomma, non basta esortare alla fedeltà. Oggi la pastorale dovrebbe non solo insistere sui principi di fondo, ma fornire consigli concreti per insegnare alle persone che il sentimento, l'amore, deve essere curato: che è possibile farlo, e "come" farlo.

Un'altra conseguenza negativa della visione esclusivamente romantica dell'amore è una percezione eccessivamente "intimistica" di esso. Cerchiamo di spiegarci. Proprio perché l'amore viene vissuto come un sentimento bello e appagante, c'è la tendenza naturale a custodirlo. Si teme ad esempio di non essere capiti, di essere derisi, oppure offesi. Si tende a pensare che ogni intromissione

[348] AL 134.
[349] AL 126.

nel rapporto di amore sia un tradimento alla sua intimità. Tutto ciò è naturale. L'eccesso consiste nel mantenere ad ogni costo una totale segretezza e intimità su ciò che riguarda la relazione di amore, anche sugli inevitabili problemi che essa comporta. In questo modo, una visione troppo romantica dell'amore impedisce di farsi aiutare, perché non si vuole parlare del rapporto di amore. Non si parla con il sacerdote, non si parla con i parenti e spesso non si parla nemmeno con l'amico. La privatizzazione dell'amore fa sì che si viva il problema con un'enorme solitudine, senza poter trovare gli aiuti necessari, quando, invece, parlarne sarebbe necessario per farsi aiutare. Vogliamo proporre questa regola fondamentale dell'accompagnamento pastorale: «non è bene che il matrimonio sia solo»[350] . Non c'è dubbio che l'amore sia un affare intimo e privato, ma non deve esserlo fino al punto da escludere ogni aiuto. Abbiamo già detto quanto sia opportuno il confronto con altre persone di retto criterio, quanto possano aiutare gli spazi (gruppi, associazioni, movimenti) in cui le coppie imparano in modo vicendevole a gestire il rapporto di coppia. Le persone che sono aperte all'amicizia, che sanno e vogliono fare amicizia, potranno trovare un validissimo sostegno nel consiglio dell'amico o dell'amica durante il corso della loro vita matrimoniale.

Tornando alla questione del dubbio sulla possibilità di un "amore per sempre", bisogna chiarire che, in effetti, con le sole forze umane un simile amore è veramente difficile da realizzare. Parte fondamentale dell'accompagnamento è aiutare i coniugi a contare sull'aiuto di Dio per portare avanti il loro progetto matrimoniale. La vita coniugale, sempre travagliata, diventa occasione di crescita nella fede. Particolarmente opportuno sarà aiutare ad approfondire il senso del sacramento del matrimonio, che non è una semplice benedizione di Dio, bensì molto di più: è l'impegno del Dio onnipotente a far sì che due persone, con i loro limiti, riescano ad amarsi per sempre. Il "realismo sacramentale" integra lo sforzo umano con la forza della grazia.

Un linguaggio adeguato per spiegare questa realtà sacramentale fa leva su tre concetti chiave: promessa, fedeltà e grazia. Dio ha promesso il suo aiuto e rende possibile che la fragile promessa degli sposi diventi promessa salda. Della promessa di Dio possiamo fidarci, poiché Egli compie ciò che promette. La fedeltà di Dio, che perfeziona la fedeltà degli uomini, è la garanzia che un "amore per sempre" è possibile, come è possibile la fedeltà di Dio alla sua Alleanza. Non vi è, quindi, nessun dubbio che la grazia fedele di Dio sia presente nella vita matrimoniale, perfezionando l'amore giorno dopo giorno e aiutando a superare i momenti di difficoltà. Tutto questo è il sacramento del matrimonio (cfr. Ef 5,21-33).

[350] *Ibidem*.

Se, malgrado tutto, si dovesse arrivare ad una separazione, diventerà ancora più necessario non lasciare sole le persone. Il Codice di Diritto Canonico indica i casi di diritto alla separazione fisica da parte degli sposi e la fine della loro coabitazione: in seguito a un adulterio, nel caso in cui uno dei coniugi comprometta gravemente il bene spirituale o fisico dell'altro o della prole, o quando uno dei coniugi rende troppo dura la vita in comune[351]. Consapevole che la separazione deve essere considerata l'estremo rimedio, la comunità deve fare ogni sforzo affinché le coppie in difficoltà evitino di ricorrervi. Ma se, nelle condizioni previste, vi si ricorresse, la Chiesa offrirà particolare sostegno e accompagnamento. Essa sarà vicina al coniuge separato perché, nella situazione di solitudine, non ceda alla tentazione di contrarre nuove nozze, lo aiuterà a «coltivare l'esigenza del perdono propria dell'amore cristiano» e ad essere disponibile a un'eventuale ripresa della vita coniugale[352]. In alcuni casi può essere anche opportuno ricordare al cristiano separato che, rimanendo fedele al legame indissolubile, può diventare un "segno forte" per altre persone. Ovviamente, le persone separate per giusta causa sono ammesse ai sacramenti[353].

Nei casi in cui si manifestino indizi concreti per una dichiarazione di nullità del matrimonio da parte della Chiesa, bisogna agire sempre con molta carità e prudenza per non creare "dannose illusioni"; ma occorre anche aiutare la coppia a verificare la validità del matrimonio religioso, indirizzandola verso giuristi e, se è il caso, verso consultori di ispirazione cristiana. Nei casi più complessi si dovrà consigliare ai fedeli interessati di rivolgersi ai servizi qualificati di ascolto e di consulenza predisposti nelle curie diocesane e presso i tribunali regionali[354].

Divorziati

La sollecitudine pastorale richiede di prendere in considerazione la situazione dei *divorziati non risposati*[355]. È ammissibile il divorzio? Pur restando principio indiscusso che il matrimonio è indissolubile, in alcune circostanze (forti pressioni, gravi motivi connessi al bene di uno dei coniugi o della prole) può essere ammissibile un divorzio con effetti esclusivamente civili: si tratta dunque, in questi casi, di una situazione sostanzialmente identica a quella dei separati[356].

Diversa è invece la situazione di chi è moralmente responsabile del divorzio, avendolo provocato con il proprio comportamento, o avendolo chiesto e ottenuto. In questi casi per accedere ai sacramenti si richiede una "conversione sincera", che il fedele deve manifestare al sacerdote

[351] CIC cann. 1152-1153.
[352] FC 83.
[353] Cfr. DPF 207-209.
[354] Cfr. DPF 204-206.
[355] Cfr. DPF 210-211.
[356] Cfr. CCC 2383.

pentendosi realmente, riparando concretamente al male compiuto e dichiarando di sentirsi legato davanti a Dio dal vincolo matrimoniale e di non avere intenzione di risposarsi civilmente[357].

In ogni modo, il fatto di essere divorziato, di per sé, non implica una particolare situazione della persona dal punto di vista morale, spirituale ed ecclesiale. Il problema nasce quando il divorzio sfocia in una nuova relazione. Sia chiaro innanzitutto che, pur qualificando come disordinata una simile situazione, la comunità cristiana deve tuttavia astenersi dal giudicare "l'intimo" della coscienza delle persone. È inoltre necessario un «ponderato discernimento» delle molteplici situazioni e dei diversi motivi che hanno determinato la loro scelta. Come cristiani, essi continuano a far parte del Popolo di Dio, anche se non sono «nella pienezza della […] comunione ecclesiale»[358].

Lasciando quindi da parte gli aspetti morali e l'intenzione con cui agisce chi si comporta in questo modo[359], conviene sottolineare che questo atteggiamento manifesta una "rottura con la fede". Lo ribadiamo, non si sta emettendo un giudizio morale, ma si tratta di stabilire la "realtà oggettiva" della situazione provocata: la condizione di vita del divorziato che inizia una nuova relazione è in contrasto con il Vangelo, che proclama ed esige il matrimonio unico e indissolubile. Oggi molti cristiani fanno fatica a cogliere questo contrasto, soprattutto perché si tende a confondere il livello morale-soggettivo con il livello reale-oggettivo. È vero che i limiti sono sottili e non è possibile dissociare del tutto i due livelli. Tuttavia, una distinzione c'è ed è proprio lì lo spazio per l'accompagnamento pastorale in queste situazioni. Cercheremo di approfondire il problema.

L'indissolubilità del matrimonio appartiene al disegno che Dio ci ha rivelato: la grazia trasforma dal di dentro il matrimonio fino al punto di farlo diventare un «grande segno» (cfr. Ef 5,32) della fedeltà di Dio all'uomo, della forza della sua salvezza. È arrivata la "pienezza dei tempi" in cui Cristo rinnova tutte le cose e di ciò il matrimonio indissolubile è una grande prova. Perciò chi agisce come se un matrimonio "fosse sciolto" nega di fatto questo disegno salvifico. Sarebbe come dire: "non è vero che Dio abbia potuto fare del mio matrimonio una realtà indissolubile". Si tratta di un problema di fede, più che di un problema morale, una messa in discussione della capacità di Dio di fare di ogni matrimonio sacramentale una realtà indissolubile. È in gioco non solo il bene della famiglia, ma anche il forte significato che Dio ha voluto dare al matrimonio come segno della sua fedeltà all'Alleanza con gli uomini. Proprio per questo desideriamo ribadire che si tratta in primo luogo di una questione di fede, che riguarda non solo la dottrina della Chiesa, ma anche la fede della persona che divorzia, che entra in contrasto oggettivo con la fede cattolica. È chiaramente

[357] Cfr. DPF 212.
[358] DPF 214-215; cfr. anche FC 84; AL 299.
[359] Cfr. AL 297.

insufficiente voler valutare la problematica solo o principalmente dal punto di vista della coscienza soggettiva.

Questa situazione di contrasto oggettivo non può non avere delle conseguenze, nel senso che lede la comunione ecclesiale. Da ciò deriva, per queste persone, la non ammissione ai sacramenti della confessione e dell'eucaristia, i quali richiedono per loro natura la comunione di fede con la Chiesa. Non possono neppure partecipare ai consigli pastorali, né svolgere, nell'ambito della comunità, incarichi che richiedono una pienezza di "testimonianza cristiana", come i servizi liturgici o l'ufficio di catechista e di padrino di battesimo[360]. In conclusione, è chiaro che la soluzione di tali situazioni comporta sempre una riconciliazione e un pentimento, in quanto vi è una negazione pratica della fede in un punto centrale della rivelazione. Oltre al fatto che, in molti casi, dal punto di vista morale vi è una situazione di adulterio.

È comunque necessario, nell'accompagnamento pastorale, tener conto dei risvolti soggettivi della questione, cioè della situazione personale in cui si trova la persona che ha divorziato (le motivazioni, la sua storia personale, i condizionamenti, ecc.). Nell'accompagnamento, il Magistero ha sempre chiesto ai pastori uno sforzo di comprensione delle situazioni personali. Questa vicinanza richiede di non fermarsi al giudizio in base alla sola considerazione oggettiva del problema: «sono da evitare giudizi che non tengono conto della complessità delle situazioni»[361]. Si tratta di comprendere bene come ogni persona percepisce il proprio problema. Di qui, si potrà avviare un percorso di discernimento e di crescita, in cui il disegno di Dio (aspetto oggettivo) diventa una meta a cui arrivare con l'aiuto della grazia. In questo processo di discernimento, guidato dalla "legge della gradualità"[362], bisogna aiutare a progredire in un esame della propria coscienza che potrebbe prolungarsi nel tempo (perché mi sono comportato così? Ho fatto la cosa giusta? Dove ho sbagliato? C'è stato egoismo nelle mie decisioni, nei miei atteggiamenti?)[363]. Questo esame di coscienza richiede una conversione graduale del cuore della persona e un progressivo arricchimento dottrinale. È importante che colui che accompagna (normalmente il presbitero[364]), conosca bene la dottrina morale e sacramentale e abbia una buona esperienza nell'arte del discernimento. In particolare, è importante che conosca e tenga conto della dottrina morale sui condizionamenti e le circostanze attenuanti, per capire meglio fino a che punto tali circostanze abbiano potuto condizionare i comportamenti di una persona[365].

[360] Possono invece essere testimoni di nozze, cfr. DPF 218.
[361] AL 296.
[362] Cfr. FC 34; AL 295.
[363] Cfr. AL 300.
[364] Cfr. AL 300.
[365] Cfr. AL 301.

In questo processo, rimane la prescrizione di non poter accostarsi ai sacramenti, almeno finché il processo di discernimento sia ben avviato e si manifestino segni inequivoci di pentimento, quando sarà il caso. Spesso questa prescrizione è interpretata come un "rifiuto", che si va ad aggiungere a una situazione già di per sé dolorosa. Perciò, occorre saper trovare il linguaggio giusto, accessibile al destinatario, e saper spiegare i principi della fede cristiana con categorie comprensibili. Purtroppo, ci troviamo in un clima culturale che ha oscurato il rapporto fra amore e verità (verità del matrimonio), provocando inevitabilmente enormi difficoltà nei fedeli a capire le motivazioni per cui non possono accostarsi ai sacramenti. Lo dimostrano, tra l'altro, alcune domande che essi pongono frequentemente: "perché la Chiesa mi rifiuta, se io non sono che la vittima di quanto è accaduto nel mio matrimonio?", "se Cristo mangiava con i peccatori, perché la Chiesa non mi permette di mangiare con Cristo?", "perché altre persone che commettono peccati molto più gravi del mio possono comunicarsi, e a me, invece, è vietato?". Queste e tante altre domande esigono una risposta. Occorre risalire alle "radici culturali" di quegli interrogativi, ma occorre soprattutto avviare un accompagnamento molto personalizzato, fatto di ascolto e sincera comprensione. Altrimenti le spiegazioni saranno sempre percepite come risposte "da manuale", fredde repliche di un'ortodossia astratta e senza vita, che non tiene conto "della mia situazione personale". All'operatore pastorale è quindi richiesto un grande sforzo e una grande apertura empatica per cogliere in profondità la fatica e la sofferenza in cui si trova la persona[366].

Le difficoltà insite in questo ambito spingono ad alcuni ad offrire soluzioni non sempre conciliabili con gli insegnamenti del Magistero, provocando non poca perplessità e scandalo tra i fedeli. Quale comportamento tenere? La Lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1994 disapprovava la prassi secondo la quale il sacerdote può giudicare se, nel foro interno della coscienza, una persona sia o meno convinta della nullità del suo matrimonio, e concederle, di conseguenza, l'eventuale permesso di accostarsi alla comunione. Soltanto se cessano di essere tali, i divorziati risposati possono essere riammessi ai sacramenti[367]. Da parte sua, *Amoris laetitia* ha introdotto qualche elemento di novità nella prassi di questo processo di discernimento. Tenendo conto della dottrina dei condizionamenti e delle circostanze attenuanti[368], il documento segnala che all'interno di quel processo, in qualche caso la coscienza potrebbe arrivare alla convinzione di star facendo tutto quello che può fare: questa coscienza può «riconoscere con sincerità e onestà ciò che per il momento è la risposta generosa che si può offrire a Dio, e scoprire con una certa sicurezza

[366] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera circa la recezione della comunione eucaristica da parte di fedeli divorziati risposati*, 14 settembre 1994, nella quale sono raccolte alcune risposte ai numerosi interrogativi formulati in questi anni riguardo alla prassi insegnata dal magistero.
[367] Cfr. anche DPF 220.
[368] Cfr. AL 301.

morale che quella è la donazione che Dio stesso sta richiedendo in mezzo alla complessità concreta dei limiti, benché non sia ancora pienamente l'ideale oggettivo»[369]. Il Magistero spinge dunque verso un maggior sforzo di vicinanza ai singoli casi, ricordando che la regola generale – la persona divorziata risposata non può accostarsi ai sacramenti – non si può applicare in modo uguale a situazioni molto diverse[370].

Oltre all'accompagnamento nel processo di discernimento, il Direttorio suggerisce alcune forme di vicinanza da riservare a questi fratelli[371], approfittando, ad esempio, di alcune circostanze particolari, come la nascita di un figlio e la richiesta del battesimo, un dolore o un lutto, la benedizione delle case, la preparazione dei figli alla prima comunione e la partecipazione alle attività parrocchiali: sono tutte occasioni preziose per avvicinarli alla comunità ecclesiale e per non farli sentire separati dalla Chiesa. Con sollecitudine pastorale, i presbiteri e la comunità potranno trovare occasioni per invitarli a prendere parte attiva alla vita della comunità cristiana: è importante che essi preghino, ascoltino la Parola di Dio, partecipino alla Messa e alla *lectio divina* e compiano opere di carità.

Conviventi

Prendiamo ora in considerazione la situazione delle convivenze, un fenomeno che negli ultimi anni è cresciuto notevolmente[372]. Si tratta di un fatto assai grave, tanto più perché visto da molti come qualcosa di naturale o, addirittura, di positivo. Cerchiamo di capire alcuni dei fattori che spingono molti a scegliere la convivenza anziché la strada del matrimonio[373].

- La rottura della trasmissione dei modelli: mancano modelli familiari di riferimento; molte persone hanno visto soltanto matrimoni falliti, problematici, infelici. In assenza di modelli con cui identificarsi, si indebolisce in modo notevole la capacità del singolo (della singola coppia) di costruire un rapporto duraturo: in mancanza di modelli che attirano, di esempi stimolanti e di un ambiente che crede nel matrimonio, diviene assai ardua la costruzione del rapporto di coppia, perché tutto ricade sulla la forza di volontà dei soggetti (volontarismo), vengono a mancare la fiducia e la speranza nelle possibilità di riuscita e il peso si fa troppo gravoso da sopportare[374].

- La paura di non saper gestire l'inevitabile affievolimento del sentimento dell'amore. Tutti sanno che l'amore, inteso come sentimento, di per sé è mutevole e fragile, ed è proprio per questo

[369] AL 303.
[370] Cfr. AL 304.
[371] Cfr. DPF 216-217.
[372] Cfr. AL 293.
[373] Cfr. AL 294.
[374] Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, 135.

che molti non vogliono sposarsi: non saprebbero come gestire le crisi e ne sono consapevoli e spaventati. Una paura quindi legata ad una insufficiente educazione su come gestire i sentimenti.

- La separazione sesso-impegno: la "rivoluzione sessuale" sembra essere riuscita nel suo tentativo di slegare il sesso da ogni responsabilità e impegno. La diffusione dei metodi anticoncezionali e una diffusa banalizzazione del sesso sono riusciti a creare una mentalità che considera accettabile ogni attività sessuale distaccata dall'impegno di amare la persona incontrata e dalla responsabilità di accettare una nuova vita. Il sesso sarebbe un bene di consumo, tutto qui. E questo avviene in una cultura refrattaria ad ogni forma di impegno duraturo, dove la libertà viene intesa appunto come "essere liberi dagli impegni". Il risultato è inevitabile: il sesso non comporta nessun impegno.

- La mentalità anti-istituzionale[375]: uno dei tratti tipici della cultura emersa dopo la rivoluzione culturale del '68 è il rifiuto delle istituzioni (statale, religiosa) quali limiti inaccettabili alla spontaneità della libertà. Nel contesto di una percezione dell'amore come qualcosa di privato, l'istituzione matrimoniale viene vista come intrusione nella vita privata. L'amore non avrebbe bisogno di essere ingabbiato in forme istituzionali che tolgono autenticità alla relazione. Infatti, per molti sposarsi significherebbe l'inizio del declino di una relazione di amore.

- L'esasperazione della privatizzazione dell'amore: vi è una prevenzione contro il dover assumere un progetto standardizzato. Si preferisce differire quel progetto, provare nella convivenza per vedere come funziona la vita in comune. L'esperienza di vita in comune sarà l'unico elemento per regolarsi e attraverso di essa la coppia stabilirà il contenuto del rapporto. Poiché l'amore è un affare privato, si respinge l'idea che il rapporto venga stabilito in base a modelli prefissati. Si desidera una volontà libera da regole esterne. Il problema è che si tratta di una "volontà ridotta", intesa cioè come capacità di scegliere cose e risolvere problemi contingenti ("dove andiamo questa sera", "chi frequentiamo"). Non si riesce a cogliere che la grandezza della volontà si rivela nella capacità di assumere impegni e progetti lungimiranti: "la vita vale quello che valgono gli impegni"[376].

Di conseguenza, il matrimonio viene visto come un'opzione, ma non è detto che sia l'opzione migliore; non è affatto scontato che sia la "via buona". Da molti non è visto nemmeno come un progetto di vita "impegnativo ma bello". Viene messa in discussione la bontà stessa del matrimonio: non ha senso un impegno che tolga libertà, non ha senso l'istituzionalizzazione dell'amore, non ha senso continuare a parlare di un "amore per sempre".

[375] Cfr. AL 131.
[376] Cfr. J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar*, 135-137.

In fondo ciò che viene messo in discussione è l'amore come motore della propria esistenza e roccia su cui poggiare la vita. E questo è il problema serio: in una prospettiva cristiana, l'uomo è stato creato per l'amore, la vita riuscita è una vita di amore. Ed è proprio questo che viene messo in discussione, se non addirittura negato. Ma occorre comprendere meglio. Ciò che viene svalutato è l'amore inteso come "vivere per": vivere per l'altro, per fare felice l'altro, con sacrificio, impegno e fedeltà. Questo è ciò che i cristiani credono sia il motore e la roccia di un'esistenza riuscita. Invece sembra che l'amore -"vivere per" venga sostituito con l'amore -"stare con" ("stare con te produce in me una bella sensazione", "rimango con te mentre dura quest'attrazione"). Il problema della convivenza non è la convivenza in sé stessa, ma il progetto esistenziale impoverito di chi intraprende questa via. Una cultura che preferisce la convivenza al matrimonio genera una società fondata sulla sabbia.

Una proposta pastorale che voglia sfidare questa situazione dovrà, prima di tutto, trasmettere speranza, fiducia nella possibilità di portare avanti un progetto di vita di ampio respiro: è possibile un amore per sempre, è possibile creare un ambiente familiare dove si impari l'amore generoso e disinteressato, dove si impari ad amare l'altro per se stesso, senza egoismi. Questa proposta dovrà far leva sulla promessa di Cristo agli sposi (l'amore indissolubile è prolungamento dell'amore fedele di Cristo verso la Chiesa). Ma è anche importante un recupero della fiducia nell'"amore per sempre" attraverso l'amicizia e la vicinanza di altre famiglie cristiane. Lo ribadiamo, molte persone non credono più al matrimonio perché non hanno incontrato mai, o quasi, coppie che possano essere un modello di amore fedele e duraturo. Concludiamo ricordando che alla base di tutto ciò esiste anche un problema educativo: la "pastorale dei vincoli" si apprende a casa, in famiglia, attraverso piccole esperienze educative, dove i bambini e i ragazzi imparano che è bello assumere impegni, perché attraverso la fedeltà agli impegni si possono raggiungere traguardi grandi e in particolare si può crescere nell'amore.

6. L'emergenza educativa

Negli ultimi anni è cresciuta la consapevolezza che l'educazione è oggi un'emergenza, forse la prima emergenza della nostra società. Nel 2008 Benedetto XVI pubblicava la sua celebre lettera sull'*emergenza educativa*[377]. In essa si mettevano a fuoco alcuni dei motivi degli «insuccessi a cui troppo spesso vanno incontro i nostri sforzi per formare persone solide, capaci di collaborare con gli altri e di dare un senso alla propria vita». Poiché "la grazia presuppone la natura", risulta evidente che questa crisi dell'educazione come processo di maturazione della persona compromette lo stesso processo di diventare cristiani.

La domanda è, come formare delle personalità mature, in grado di vivere da cristiani in un mondo fortemente secolarizzato?

Dopo una breve considerazione sullo sviluppo dell'idea stessa di educazione, cercheremo di evidenziare le circostanze socioculturali che coinvolgono oggi più direttamente i processi educativi, per concludere indicando criteri pastorali per un'educazione adeguata nel corso del processo per diventare cristiani.

Formazione e educazione[378]

Formazione e educazione nella tradizione classica coincidono: si tratta del processo mediante il quale viene realizzata compiutamente una forma, un modello universale, il che presuppone che esista un modello universale. La filosofia occidentale, continuazione del pensiero greco, ha permesso di mantenere questa prospettiva.

Ma nella modernità essa è stata "superata" e l'idea di un modello universale gradualmente abbandonata; il mondo e la realtà perdono unità, e vengono sostituiti da sistemi diversificati, ognuno con le proprie regole. Da ciò risulta una visione della formazione intesa come cognizione funzionale dei processi tipici dei singoli sottosistemi: lo sviluppo tecnico-scientifico ha le sue regole, come la finanza, la ricerca scientifica, la politica, il mondo spirituale, la religione, e così via. Emerge un nuovo paradigma di educazione che prende le distanze dall'educazione classica, vista ormai come troppo conformistica e autoritaria perché basata su un modello che si impone, mentre si preferisce

[377] BENEDETTO XVI, *Lettera alla diocesi e alla città di Roma sul compito urgente dell'educazione*, 21 gennaio 2008.

[378] L'etimologia di questi due termini sottolinea sfumature diverse: *formazione* implica appunto dare forma secondo un modello, mentre *educazione* (e-ducere) indica invece il processo di trarre qualcosa fuori dal soggetto. Vedi *Enciclopedia Treccani*, voce *Formazione*: «Il termine formazione è di frequente usato come sinonimo di educazione, sebbene, tenendo conto del significato etimologico dei due termini, il processo di formazione implichi propriamente il dar forma, modellare, in base a un criterio o progetto esterno, e quello di educazione piuttosto il trarre fuori, sviluppare, qualità interiori del soggetto. Dal punto di vista pedagogico, la differenza è più di accento che di sostanza, dal momento che non si dà formazione valida senza partecipazione e adesione interiore del soggetto al progetto che lo riguarda».

un'educazione intesa come processo di sintesi autonomo e di autocostruzione: la formazione non "segue una forma", piuttosto "acquista una forma" (autoformazione), non interessa il "saper essere", ma il "saper fare"[379].

In teoria le due posizioni, quella classica e quella moderna, si possono conciliare nella prospettiva di una formazione cristiana. Formare/educare significherà dare all'esistenza di una persona la "forma di Cristo", come forma più compiuta dell'umano. Ciò avverrà, però, attraverso un processo in cui il soggetto assume/interiorizza in tutte le dimensioni del suo esistere (razionale, emotiva, relazionale, ecc.) le fattezze di Cristo («gli stessi sentimenti di Cristo Gesù», Fil 2,5; «finché non sia formato Cristo in voi», Gal 4,19) fino a raggiungere la propria sintesi cristiana («non sono io che vivo, è Cristo che vive in me», Gal 2,20)[380].

Analisi della situazione

La questione educativa preoccupa dal punto di vista sociale e politico, ma anche come problema religioso. La crisi educativa attraversa tutte le istanze coinvolte, innanzitutto la famiglia e la scuola, ma anche le altre agenzie educative: le associazioni a scopo formativo, gli oratori parrocchiali, ecc. Il nostro studio del problema partirà da un'analisi della situazione che tenga conto della realtà dalla prospettiva della fede. Vediamo dunque quali sono le principali difficoltà legate al contesto della nostra generazione.

a) Individualismo e rifiuto della tradizione: la preferenza di una formazione intesa come processo di autocostruzione del soggetto comporta indubbiamente un arricchimento e una positiva valorizzazione dell'individuo. Tuttavia, questa prospettiva viene oggi molto spesso intesa in modo monopolizzante, escludente ogni influsso esterno al soggetto (individualismo), fino al punto che si guarda con sospetto o si respinge del tutto il patrimonio culturale e spirituale offerto dalle diverse tradizioni. Niente deve inquinare l'autonomia dell'individualità. Il ragazzo dovrebbe formarsi da solo, e l'aiuto esterno dev'essere una sorta di supporto tecnico. Ciò riguarda particolarmente la religione: le posizioni religiose, morali, spirituali dovrebbero essere presentate nel modo più *asettico* possibile ("una religione vale l'altra") in modo che l'individuo possa liberamente scegliere. Dietro a questa ideologia soggiace una visione ingenua della natura umana (teoria del "buon selvaggio", ignorare la realtà del peccato originale[381]) che rende povero il processo educativo, in quanto blocca ogni stile educativo veramente propositivo. «La necessità di affidarsi alle conoscenze trasmesse dalla propria

[379] Cfr. COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI (a cura di), *La sfida educativa*, Laterza, Bari 2009, 8-10.
[380] Cfr. CONCILIO VATICANO II, Dichiarazione *Gravissimum educationis*, 2.
[381] «Ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale e dei costumi», CCC 407.

cultura, o acquisite da altri, arricchisce l'uomo sia con verità che egli non poteva attingere da solo, sia con quei rapporti interpersonali e sociali che egli sviluppa»[382].

b) Soggettivismo e rifiuto dell'autorità: il problema è collegato con quello precedente. La cultura moderno-contemporanea si caratterizza per un progressivo porre l'accento sulla soggettività del singolo, il che è un bene. Ma esiste il rischio che il soggetto diventi misura della verità: nel senso che sarebbe vero solo ciò che è evidente alla coscienza soggettiva. Al punto che si disprezza l'autorità (genitori, insegnanti, sacerdoti) come fonte di conoscenza della verità[383]. Si passa così da un'educazione fortemente basata sulla fiducia nell'autorità ad una che in partenza non si fida dell'autorità ("è vero solo quello che io sento come vero", "è vero quello che io sperimento") e che la accetterà solo quando questa verrà percepita come convincente e credibile alla coscienza. Ma, diciamolo chiaramente, senza fiducia nell'autorità l'educazione si depaupera in modo notevole. «L'individualismo spirituale isola la persona impedendole di aprirsi con fiducia agli altri - e perciò di ricevere e donare in abbondanza quei beni che nutrono la sua libertà»[384].

Ad ogni modo, è ormai chiaro che la situazione richiede una maggiore attenzione al processo attraverso il quale l'autorità può essere accettata dal filtro "soggettivista" della coscienza personale. Si potrebbe dire così: la fiducia nell'autorità non può più essere data per scontata, ma va conquistata[385]. Non sono più proponibili stili educativi in cui l'elemento dell'autorità prevalga sulla soggettività. La sensibilità moderna esige il consolidamento di una prospettiva formativa che metta sempre più al centro il soggetto come protagonista del processo di crescita.

c) Relativismo e smarrimento educativo: la debolezza antropologica causata dal relativismo (pensiero debole) genera una relazione educativa debole. Infatti, un rapporto formativo consistente si fonda su salde convinzioni antropologiche e su valori da condividere. Come rileva Benedetto XVI nella *Lettera*, «alla radice della crisi dell'educazione c'è infatti una crisi di fiducia nella vita»[386]. Il problema è che, chi non crede a niente, chi non ha valori saldi, non è capace di educare, perché non

---

[382] NAE 5

[383] Il fenomeno viene ben spiegato in FR 31-33. In particolare, nel n. 33 si fa osservare che: «Nel credere, ciascuno si affida alle conoscenze acquisite da altre persone. È ravvisabile in ciò una tensione significativa: da una parte, la conoscenza per credenza appare come una forma imperfetta di conoscenza, che deve perfezionarsi progressivamente mediante l'evidenza raggiunta personalmente; dall'altra, la credenza risulta spesso umanamente più ricca della semplice evidenza, perché include un rapporto interpersonale e mette in gioco non solo le personali capacità conoscitive, ma anche la capacità più radicale di affidarsi ad altre persone, entrando in un rapporto più stabile ed intimo con loro».

[384] NAE 5.

[385] «L'autorità in educazione non può avere efficienza ed efficacia, se non è accompagnata da un'*autorevolezza* di fatto, cioè da una superiorità benefica riconosciuta, che rende ragionevole l'adesione dell'educando», COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa*, 22.

[386] BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.

possiede *una direzione che orienti* il compito educativo. Oggi è diffusa un'atmosfera, una mentalità che dubita di tutto e che non ha alcuna idea forte sul significato della vita. Restano perciò solo dei convenzionalismi formali (la tolleranza, il rispetto) capaci unicamente di affermare alcuni limiti all'esercizio della libertà (la libertà dell'altro come unico limite alla propria). In questo contesto è diventato molto difficile trasmettere regole valide e obiettivi intorno ai quali costruire la propria vita. Questa mancanza di fondamenta, di certezze e di valori genera un'educazione "smarrita". *Amoris laetitia* accenna a tale smarrimento educativo con disarmante acutezza: molti genitori hanno quasi l'ossessione di controllare dove stanno i figli, però, mancando dei punti di riferimento esistenziali, si limitano a sapere dove stanno "fisicamente", senza riuscire a capire dove si trovano "esistenzialmente"[387].

L'assenza di valori oggettivi impedisce di dare soluzione ad uno dei punti più delicati del processo educativo, cioè quello di «trovare un giusto equilibrio tra la libertà e la disciplina»[388]. Il rischio è quello di uno stile educativo ingenuamente schierato dalla parte della libertà, che rifiuta la disciplina e le regole perché si pensa che ogni forma di autorità comprometterebbe la libertà e la spontaneità del ragazzo. Molti educatori sono purtroppo condizionati da una simile ideologia e si aspettano che il ragazzo decida esclusivamente secondo il proprio gusto o le proprie tendenze. Non si rendono conto che «senza regole di comportamento e di vita, fatte valere giorno per giorno anche nelle piccole cose, non si forma il carattere e non si viene preparati ad affrontare le prove che non mancheranno in futuro»[389]. Le regole, infatti, non soffocano la libertà, sono, piuttosto, il faro che permette al ragazzo di orientarsi nella vita[390]. Le regole e la disciplina sono necessarie per superare le debolezze della fanciullezza (egocentrismo e capriccio) e le forme di immaturità tipiche dell'adolescenza[391]. Poi le "regole", man mano che la persona cresce, vanno spiegate, permettendo al ragazzo di fare proprie le motivazioni e i valori che le giustificano.

Di fronte ai fallimentari risultati di un'educazione senza disciplina, c'è anche chi reagisce in modo opposto e, per "evitare rischi", si afferra alle regole riempendo la vita familiare o scolastica di divieti, norme e disciplina. Il risultato è un'educazione improntata sul dovere e la paura, che può sembrare inizialmente efficace, ma che, a lungo andare, si rivela disastrosa, perché genera persone che non sanno gestire la propria libertà[392]. «Dobbiamo, dunque, accettare il rischio della libertà -

[387] AL 261.
[388] BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.
[389] *Ibidem*. Cfr. anche AL 270.
[390] Cfr. AL 274.
[391] Cfr. AL 275.
[392] Cfr. AL 268.

ricorda la Lettera di Benedetto XVI, rimanendo sempre attenti ad aiutarlo [il ragazzo] a correggere idee e scelte sbagliate»[393].

d) Ragione tecnica e abbandono delle domande di senso: la questione della riduzione della razionalità alla ragione scientifico-empirica finisce per declassare i saperi filosofico e religioso, considerati di fatto come ambiti del *non razionale* e quindi prescindibili. E finisce, inoltre, per provocare una scissione nell'uomo: «l'esperienza vissuta nasce divisa; in particolare, *intelligenza e affettività sono scisse* e la separazione tra razionalità calcolante e vissuto emotivo è ricorrente», mancando anzitutto «l'esperienza di una razionalità affettiva e di una affettività ragionevole, in cui il vissuto sia fin dall'inizio unitario e perciò costruttivo di una personalità equilibrata»[394].

L'esito di questa riduzione del razionale è il rifiuto delle domande di senso, con il conseguente impoverimento antropologico: smarrimento, uomo "liquido" facilmente manipolabile, idea di progresso distaccata dalla questione etica (un progresso-minaccia, con i rischi di una democrazia solo formale, di un'ingegneria genetica senza limiti, ecc.). Ridurre il compito educativo «a dare delle nozioni e delle informazioni, ma lasciando da parte la grande domanda riguardo alla verità, soprattutto a quella verità che può essere di guida nella vita»[395], è un impoverimento perché genera personalità preparatissime forse sulle questioni tecniche ma decisamente immature per quanto riguarda gli interrogativi di fondo e le prove da affrontare nella vita. Si pensa solo a ciò che è utile e fruibile, mentre non si avverte abbastanza la necessità di una buona formazione morale, relazionale, affettiva, religiosa e spirituale, che dovrebbe sostenere le scelte della vita. Non affrontando le questioni più impegnative dell'esistenza umana (dolore, morte, aldilà, significato dell'amore) si trascura l'aspetto più decisivo della formazione, cioè l'educazione alla libertà, perché non si offrono validi punti di riferimento per orientare le scelte e le decisioni.

e) Differenziazione e perdita di unità: un altro tratto caratteristico della modernità è la frammentazione del sapere, che trova ulteriore espressione nel processo di diversificazione e scissione, per cui la società si suddivide in sottosistemi autonomi fra di loro, dotati ciascuno del proprio compito e della propria funzionalità: finanza, politica, religione, bioetica, ecc., costituiscono ambiti autonomi con le proprie regole[396]. Ogni tentativo di relazione di un sottosistema con un altro è considerato problematico e inadeguato, in quanto compromette l'autonomia di ciascuno. Così si giustificano molte scissioni nella società: la fede separata dalla ragione scientifica, le scienze umane

[393] BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.
[394] COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa*, 7-8.
[395] BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.
[396] Il processo di *differenziazione* troverebbe accurato supporto nella teoria dei sistemi sociali di N. Luhmann. Cfr. S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Franco Angeli, Milano 1993.

da quelle empiriche, l'etica dal progresso tecnico-scientifico, l'etica individuale dall'etica pubblica, la vita spirituale-religiosa dall'impegno pubblico, ecc. Tali scissioni si rendono presenti anche nei percorsi formativi e generano tensioni nella società e personalità divise contradittorie, in conflitto. Non si tratta di negare del tutto il valore della concezione sottostante, ma piuttosto di trovare un correttivo *a partire da un centro* che garantisca l'unità della persona nel suo processo formativo. Possiamo anticipare che questo centro nella formazione cristiana è Cristo, il quale garantisce l'unità in quanto perfetto Dio e perfetto uomo.

f) Società del benessere e rifiuto della sofferenza: gli alti standard di benessere raggiunti dalla nostra società ci fanno dimenticare un dato inconfutabile: l'esistenza umana è segnata dalla presenza del dolore e della sofferenza; di più, tale presenza può avere un ruolo importante nel processo di maturazione della persona, in quanto la può preparare per vivere nel mondo reale e non in un'atmosfera ovattata e artificiale. Non si può pretendere che i ragazzi maturino senza soffrire. «Anche la sofferenza fa parte della verità della nostra vita. Perciò, cercando di tenere al riparo i più giovani da ogni difficoltà ed esperienza del dolore, rischiamo di far crescere, nonostante le nostre buone intenzioni, persone fragili e poco generose»[397]. I dati statistici rilevano una bassa soglia di sopportazione del dolore nella nostra società, il che si traduce in un'esagerata, e a volte maniacale, tendenza ad evitare il dolore, nostro e dei ragazzi. Con ciò si ottiene «che i ragazzi siano "anestetizzati" verso la sofferenza»[398] e, quindi, poco preparati per la vita.

g) Realtà virtuale (il rischio di edificare sulla sabbia): il processo educativo conta su un alleato fondamentale che è il mondo reale con cui prima o poi il giovane deve fare i conti. Ma la massiccia presenza del virtuale nella vita dei ragazzi sta rallentando in modo preoccupante il processo e i tempi di maturazione: se il ragazzo si confronta solo con il mondo virtuale – spesso manipolatore perché costruito secondo la logica del mercato e del consumo – l'edificio che sta costruendo poggerà sulla sabbia ed egli si scoprirà, in età adulta, immaturo e impreparato alla vita reale.

Alcuni criteri pastorali

Innanzitutto, la nostra lettura della situazione alla luce del Vangelo dovrebbe portarci ad individuare alcuni criteri operativi proprio a partire dalla situazione stessa. Da quanto detto finora, emerge un tipo di educazione che valorizza molto il soggetto come protagonista della propria formazione, mentre la figura dell'educatore praticamente sparisce, o meglio, assume un ruolo esclusivamente tecnico-funzionale.

[397] BENEDETTO XVI, *Lettera sul compito urgente dell'educazione*.
[398] AL 277.

Fra i vari aspetti problematici di tale impostazione, già emersi nella nostra analisi, richiamiamo l'attenzione su due punti. In primo luogo, in buona misura, la causa dei fallimenti di questo modello si trova in una visione ingenua della natura umana: l'uomo sarebbe naturalmente buono; lasciandolo crescere spontaneamente egli troverà la sua strada, la "sua forma". Questo presupposto contraddice l'esperienza, confermata dalla rivelazione, che la natura umana è segnata dal peccato. In secondo luogo, va segnalata l'attuale crisi di paternità[399], un problema complesso che, unito ad altri aspetti del problema educativo poc'anzi indicati, ci obbliga a focalizzare l'attenzione sul recupero della figura dell'educatore.

La nostra proposta deve, a questo punto, orientarsi alla luce della rivelazione. Ebbene, nella logica dell'incarnazione il processo formativo trova il suo modello di maturità umana in Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo. In Lui trovano superamento tutte le scissioni e le ambiguità dell'educazione contemporanea. Ancora nella logica dell'incarnazione, simbolicamente espressa nella parabola del seme che diventa albero, l'educazione appare come un processo che emerge proprio dal soggetto, sviluppando tutte le sue potenzialità. La rivelazione ci ricorda, inoltre, che l'uomo è un essere relazionale, che la sua vita vale quello che valgono le sue relazioni e che senza di esse le sue esperienze restano incomprensibili, cioè che non è sufficiente un'autoformazione senza alcun punto di riferimento esterno. Infine, nella figura di Cristo, Maestro «che insegna come uno che ha autorità e non come gli scribi» (Mc 1,22), possiamo trovare elementi per aiutare a superare la crisi di paternità e di autorevolezza in cui si trova oggi l'educatore.

a) L'educazione come processo di internalizzazione

Gli attuali processi educativi generano un soggetto diviso, come abbiamo visto. Con ciò l'uomo non riesce ad orientarsi nelle "zone di conflitto", le più comuni delle quali sono le mille questioni suscitate dalla tensione tra scienza e fede, tra religione (appartenente alla sfera privata) e vita pubblica, o tra morale e sviluppo tecnologico. Ma, forse, la tensione più problematica è la separazione tra la dimensione razionale e quella affettiva delle persone che provoca smarrimento e carenza di capacità decisionale. Tutto ciò produce una forte tensione tra la propensione a omologarsi con il pensiero dominante e il desiderio di mantenere le proprie convinzioni. La cultura chiede, cioè, di vivere controcorrente, ma alle persone non si fornisce la capacità di farlo. Il risultato, spesso, è un soggetto che si arrende, una personalità contraddittoria o, peggio, individui dal carattere integralista.

Abbiamo, quindi, bisogno di recuperare percorsi educativi che suscitino unità di vita nell'uomo. In Cristo la natura divina e quella umana, unite in modo "inconfuso ed indiviso" nella

[399] Cfr. AL 176.

Persona del Verbo, ci rivelano quel luogo dell'unità dell'uomo che nel linguaggio biblico viene indicato con il termine *cuore*. Nel cuore tutte le dimensioni dell'umano (intelligenza, affetti, sensibilità, memoria, progetti, decisioni, psiche, volontà, esperienza, ecc.) possono trovare unità. Il cuore si manifesta all'esterno, ma è il luogo dell'interiorità e, in ultima istanza, della libertà.

La formazione del cuore o della libertà che proponiamo va intesa quindi come *processo di internalizzazione*[400]. Il percorso educativo non può limitarsi a insegnare ad imitare un modello esterno, nemmeno se quel modello fosse lo stesso Cristo. Deve passare attraverso il cuore del soggetto, dove il modello e la verità oggettiva si internalizzano diventando *convinzione*. Convinzione significa non solo che io riconosco un dato valore come la verità oggettiva, ma che quel valore *è la mia verità perché è entrato in sintonia con l'intimo del mio cuore, dove la verità diventa la mia verità e il mio bene*.

Una simile internalizzazione non ignora la forza dell'oggettività, ma privilegia l'adesione soggettiva, cioè fa sì che il polo oggettivo si soggettivizzi[401]. La soggettivizzazione o internalizzazione avveniva più facilmente in una società omogenea dove il consenso sociale conferiva forza di verità ai valori condivisi. In una società pluralista è necessario accentuare l'internalizzazione dei valori affinché possano generare convinzione. Per fare solo un esempio, è relativamente facile scegliere di sposarsi quando tutti lo fanno, ma quando la maggior parte delle persone sceglie la convivenza anziché il matrimonio allora è inutile appellarsi al principio di autorità o alla tradizione familiare per convincere il proprio figlio della bontà del matrimonio: si sposerà solo se avrà un grado di *convinzione* circa la bontà del matrimonio tale da renderlo capace di andare controcorrente.

La maturità si raggiunge nella misura in cui i valori diventano motivazione acquisita di un agire convinto, energia per scelte veramente personali. Educare alle convinzioni in un mondo non più prevalentemente cristiano: ecco la sfida. A modo di esempio, segnaliamo ora alcuni aspetti classici della pedagogia a cui stare oggi particolarmente attenti perché possono potenziare il processo di internalizzazione delle convinzioni.

- *Testimonianza autorevole*: nel processo educativo il ragazzo cerca una strada da percorrere, punti di riferimento che lo orientino davanti alle molte possibilità che ha davanti. La pedagogia assegna all'educatore questo ruolo. Quando l'educatore insegna non solo con le parole ma anche con

[400] Cfr. P. ASOLAN, *Non più mesta accanto al fuoco*, 221-224.

[401] Infatti, la pedagogia segnala che il processo formativo più efficace è quello che rispetta maggiormente il polo oggettivo e il polo soggettivo, cioè quello che nel corso dello sviluppo formativo favorisce un'assimilazione soggettiva dei valori oggettivi, in modo che tali valori diventino la motivazione o il motore delle decisioni e dell'agire (cfr. F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 180-181).

la condotta, allora diventa un testimone e acquista l'autorevolezza che il suo ruolo istituzionale (genitore, maestro, sacerdote) da solo non può assicuragli. Riproponiamo le note parole di Paolo VI: «L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»[402]. Il deficit di autorevolezza e di fiducia viene superato grazie alla coerenza di vita del maestro. Allora il ragazzo può esprimere questo giudizio: "sì, io sento che posso fidarmi di lui". Da quel momento il suo cuore si predispone positivamente all'insegnamento del testimone. E quando vede in lui il valore incarnato e reso vita concreta, persuasiva e attraente, il cuore del ragazzo lo fa suo, lo desidera, lo imita, lo interiorizza. La norma e il valore indicano un cammino impegnativo, la testimonianza che incarna quel valore spinge a *voler* percorrere quel cammino. Quando si contempla il valore oggettivato "in carne e ossa" è molto più facile che esso diventi convinzione personale. Invece, se manca l'esperienza viva, il valore rimane muto, astratto, freddo e incapace di muovere[403]. L'emergenza educativa richiede, dunque, un forte investimento di risorse nella formazione dei formatori (qualità e quantità) e una rivalutazione del ruolo degli insegnanti, dei catechisti e anche del compito educativo degli stessi genitori.

- *Il gruppo*: «per recuperare il senso dell'educare bisogna tornare all'evidenza che l'essere umano non è dotato di tutto ciò di cui ha bisogno per diventare se stesso»[404], che ha bisogno degli altri, dei testimoni, della famiglia, e anche del gruppo. Con caratteristiche diverse a seconda che si tratti di bambini, adolescenti o giovani, il gruppo gioca un ruolo fondamentale nella formazione[405]. Il ragazzo, ancora immaturo, è debole e quindi ha bisogno di essere accompagnato e rassicurato dal gruppo. Il gruppo è una straordinaria risorsa anche perché in sintonia con le più intime necessità del ragazzo (soggettività): un forte bisogno di rispecchiarsi e scoprirsi nel gruppo e di trovare rassicurazione comportandosi come fanno gli altri. Attraverso il gruppo si costruisce la propria identità, inizialmente troppo dipendente dal gruppo, ma sempre più autonoma. Tutto ciò deve fare i conti con la difficoltà delle famiglie e delle comunità cristiane nel creare e gestire gruppi adeguati, perché non tutti i gruppi lo sono. Anche in questo caso si richiede un convinto investimento di risorse nella formazione di animatori e nel rinvenimento di strutture, che sono sempre costose; ma più di ogni altra cosa è necessaria sintonia tra le famiglie cristiane, affinché possano insieme progettare e attuare valide iniziative educative che favoriscano la formazione dei propri figli.

[402] EN 41.
[403] «Ciò che dà vita e vigore a quanto vale (valore) è l'esperienza che si può fare», COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa*, 11.
[404] *Ibidem*, 12.
[405] Cfr. DGC 159.

- *Educazione alle virtù*: nei contesti educativi attuali la parola virtù non gode di molta stima, poiché la si collega all'idea di una ripetizione macchinosa e imposta dall'esterno di un certo modello di comportamento. Purtroppo, il fraintendimento è grande e con ciò si spreca una delle forme di educazione che meglio coinvolge la soggettività[406]. È vero che l'educazione alle virtù richiede ripetizione di atti (accompagnati dal prudente incoraggiamento di qualcuno o del gruppo), ma bisogna superare il pregiudizio che questa forma educativa sia arcaica e frustrante. Quando viene adottata in modo intelligente (con il buon senso dell'educatore), l'educazione al raggiungimento delle virtù come abiti operativi, riesce a toccare le corde più intime e sensibili del soggetto. Nell'educazione alle virtù il ragazzo scopre per via pratica (ragione pratica) la bellezza di fare il bene e abbraccia con *convinzione* anche i valori più preziosi ma ardui. Il processo mette in gioco anche il dolore e la disciplina, sarebbe ingenuo negarlo, ma sarebbe ancora più ingenuo (e ideologico) evitarlo solo perché in contrasto con la spontaneità individuale.

- *Stupore e bellezza*: abbiamo più volte detto che, nelle condizioni attuali, l'uomo vive come anestetizzato nei confronti delle realtà dello spirito. Solo ciò che suscita convinzione immediata o che si percepisce come autentico viene accolto. Nel cuore prevale il filtro del sentimento immediato come misura per stabilire cosa sia buono e autentico per sé. Un simile "sentire come vero" può prodursi nell'uomo in diversi modi: mediante il piacere, l'esperienza intensa, la logica scientifica, la moda, l'immagine d'impatto, la commozione emotiva, la forza del progresso tecnologico, ecc. L'educazione deve fare i conti con questo stato di cose senza impuntarsi inutilmente su vie educative oggi perdenti: deve trovare il modo di premere anche il tasto emotivo, di passare attraverso il filtro soggettivo del sentimento del vero. A modo di esempio, vogliamo accennare allo stupore e alla meraviglia visti come inizio del filosofare già da Platone e Aristotele. La meraviglia è il sentimento di stupore e sorpresa suscitato da una cosa o da una situazione nuova, straordinaria o inattesa. Chi sente stupore si sveglia, si interessa, sente la curiosità di approfondire per capire come stanno le cose. La via dello stupore coinvolge il cuore del soggetto il quale, in tal modo, aderisce con convinzione alla realtà che ha scoperto. Di fronte agli attuali *curriculum* scolastici, caratterizzati dall'impostazione tecnico-positivista imperante, appare necessario uno stile formativo nuovo, capace di suscitare stupore e ammirazione. La musica e l'arte, il contatto diretto con la natura, l'amicizia e l'arricchimento delle relazioni umane, il silenzio, la bellezza del dare ai bisognosi, la scoperta della lettura, la gioia che si prova quando si crea qualcosa di bello, meglio se insieme ad altri, la bellezza di una cerimonia liturgica e di un momento di preghiera, sono tutte preziose occasioni educative per scoprire che c'è

[406] Cfr. CCC 1803-1804.

un mondo affascinante più in là dell'immediato[407]. L'energia che si sprigiona quando si prova stupore è in grado di superare le ritrosie e le inerzie di una sensibilità pigra. Così si può cambiare la sensibilità del cuore, aiutarlo a scoprire da solo che "non quello che sento immediatamente come verità è la mia verità, ma che molte volte la mia verità sta oltre le apparenze". La sfida è grande, gli ostacoli sono enormi, anche perché si deve far concorrenza ai numerosi richiami di "sirene" che appagano immediatamente. Occorrono perciò educatori convinti, in quanto maturati percorrendo essi stessi questa strada. Ma occorre, soprattutto, una grande fiducia nell'uomo, nella sua capacità di superare i sofismi e le trappole che gli vengono offerte così a buon mercato.

b) Superare la crisi di paternità

Per quanto visto in sede di analisi della situazione, ci sembra di poter dire che, per quanto riguarda l'educatore, il *punctum dolens* è costituito dalla cosiddetta "crisi di paternità", che riguarda soprattutto il padre biologico, ma anche tutti coloro che svolgono un ruolo educativo. Infatti, tutte le criticità che abbiamo segnalato minano proprio la figura paterna: il rifiuto della verità, delle regole, della disciplina e l'autorità, della tradizione, del modello esterno, della figura che dà sicurezza per superare la sofferenza e che si offre come contrappunto al mondo reale, alle fantasie e alle evasioni, tutto ciò contribuisce a generare una pessima considerazione della paternità. Si susseguono ormai "generazioni di orfani", di persone smarrite, emotivamente fragili, insicure e senza stima di sé e del mondo, persone a cui è palese che è mancato un padre. Eppure non si sente ancora il bisogno di ripristinare la paternità nei processi educativi.

La prospettiva cristiana offre molti elementi per la rivalutazione della figura del padre, assolutamente imprescindibile nel processo educativo[408]. Ciò che definisce la paternità è il saper dare in eredità al figlio qualcosa che si possiede. Ma qui si tratta della trasmissione di ciò che è più prezioso per la vita, cioè la *sapienza del cuore.* I libri sapienziali lo esprimono in modo sublime, specialmente il libro dei Proverbi: «La sapienza è più preziosa di ogni perla e quanto puoi desiderare non l'eguaglia» (3,15); «Ti indico la via della sapienza, ti guido per i sentieri della rettitudine» (4,11); «Figlio mio, fa' attenzione alla mia sapienza e porgi l'orecchio alla mia intelligenza» (5,1); «Con la sapienza si costruisce una casa e con la prudenza la si rende salda» (24,3). Il padre – ma noi stiamo allargando il discorso ad ogni educatore – trasmette la sua esperienza di vita, la conoscenza del mondo, i suoi segreti più nascosti, le regole preziose per vivere.

[407] Cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità, 2. La credibilità del cristianesimo,*576.
[408] Cfr., ad esempio, le catechesi di Papa Francesco sulla paternità: *Udienza del 28 gennaio e del 4 febbraio 2015*.

Torniamo un momento al punto di partenza, alla sfiducia e al rifiuto verso chiunque (anche il proprio padre!) mi voglia dire come stanno le cose. Ecco, quindi, la sfida che si presenta all'educatore: dovrà conquistarsi un'altissima fiducia per essere credibile. E ancora: dovrà sottomettersi con umiltà al dominio della soggettività, senza avere la pretesa di essere autorevole in partenza. Come farlo? Come raggiungere un qualificato rapporto di fiducia? A quali condizioni l'educando accoglierà nel suo cuore quello che gli viene proposto? La domanda è impegnativa, ma sulla base di quanto appena accennato sulla sapienza del cuore, è possibile indicare i tratti di una sorta di *stile sapienziale* dell'educazione paterna. Questo stile dovrebbe avere tre caratteristiche[409]:

1) *Stima per la persona*: chi si sente amato si fida. Infatti, la stima che diventa amore abbatte le barriere pregiudiziali e le chiusure individualiste. La paternità si fa accogliere quando è capace di far sentire valorizzati, presi in considerazione. All'educatore non viene chiesta solo qualificazione tecnico-professionale, ma anche la capacità di essere padre, di volere il bene dell'altro donando se stesso, cioè donando la sapienza del cuore. La stima autentica è il tasto che tocca il cuore e mette in moto l'internalizzazione dei valori trasmessi dal padre-educatore. Ciò richiede le virtù e gli atteggiamenti propri della paternità: vicinanza, dolcezza, fermezza, pazienza, generosa magnanimità, saper attendere, saper perdonare, empatia, conoscere e rispettare il retroterra culturale che condiziona il ragazzo, correggere senza avvilire... e non ultimo, il gioire e il commuoversi non perché il ragazzo asseconda l'ideale paterno (formazione del padre-padrone), ma acquista quella saggezza che gli permette di agire personalmente con rettitudine (formazione alla libertà): «Figlio mio, se il tuo cuore sarà saggio, anche il mio sarà colmo di gioia. Esulterò dentro di me, quando le tue labbra diranno parole rette» (Pro 23,15-16).

2) *Saggia lentezza*: la valorizzazione da parte del padre genera autostima che è energia per andare avanti. Ma tutto questo avviene lentamente; in questo processo il ritmo e i tempi dell'educando vanno rispettati e non farlo può condizionare negativamente la formazione. "Perché matura così lentamente?" si chiede l'educatore con rammarico e senso d'impotenza. Amare l'educando è anche accettare la lentezza del processo educativo. Un processo fatto di dialoghi che non sempre trovano strade aperte, che deve tornare una volta e un'altra sugli stessi argomenti, finché essi penetrano nel cuore, un processo fatto anche di gesti e di esperienze di vita, un processo che deve fare i conti con i fallimenti e gli errori del ragazzo: come succede con le piante, il processo educativo richiede pazienza.

[409] Cfr. F. ROSINI, *L'arte della parola al servizio della Parola. Note esperienziali sulla comunicazione della fede*, in SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE (a cura di), *La predicazione cristiana oggi*, Edb, Bologna 2008, 69-70.

3) *Parlare all'intelligenza*: non si educa se tutto si riduce a voler bene e incoraggiare, se non si propone la verità. La persona ancora immatura ha bisogno di qualcuno che le indichi un cammino vero, reale, buono. Lo stile sapienziale non lo impone, ma lo propone: non si appella soprattutto all'autorità, alla logica oggettiva, alla tradizione, ma piuttosto all'interiorità del cuore (il buon senso del ragazzo, la sua esperienza, la coscienza) che si confronta con quella del padre-educatore. Si parla all'intelligenza a partire dalle domande che ci sono nel cuore del ragazzo e che l'educatore sa intercettare: l'incomprensione delle cose ingiuste, i dubbi di fede, le ragioni del mistero, l'ambiguità delle proprie esperienze, ecc. E le risposte si rivolgono all'intelligenza soavemente, senza fretta, tornando indietro quando è necessario perché l'intelligenza vuole capire, non accetta spiegazioni a metà.

Questo stile, che abbiamo chiamato sapienziale, trasmette, come dicevamo, la sapienza del cuore, cioè i punti fermi per rispondere alle grandi domande di senso che presiedono alle prese di decisione; fornisce convinzioni salde perché la verità è stata accolta dal profondo del cuore; assicura l'autonomia affettiva perché il rapporto con il padre-educatore è fonte di un sano amore verso se stessi. Insomma, una vera formazione della libertà per vivere da cristiani anche in un ambiente sfavorevole: «La prudenza, il buon giudizio e il buon senso non dipendono da fattori puramente quantitativi di crescita, ma da tutta una catena di elementi che si sintetizzano nell'interiorità della persona; per essere più precisi, al centro della sua libertà»[410].

[410] AL 262.

7. Eucaristia e catechesi mistagogica

Uno dei principali problemi della vita cristiana di molte persone è la povertà della loro vita liturgica, l'incapacità di cogliere il senso delle celebrazioni liturgiche, divenute poco comprensibili. Molti partecipano al rito con forte senso di smarrimento. Si può cogliere la gravità del problema ricordando che la vita cristiana è un "culto spirituale", in cui tutta l'esistenza è un'offerta al Padre, il cui apice è appunto la celebrazione liturgica, *fons et culmen* della vita di ogni credente[411]. Il secolarismo figlio dell'Illuminismo ha portato a intendere il cristianesimo solo in chiave morale-comportamentale (moralismo) e, in alcuni casi, in chiave devozionale. La *forma mentis* funzionale e utilitarista, ad esempio, provoca un approccio errato alla celebrazione ("a che serve?" In realtà, bisognerebbe rispondere che "*non serve* a niente"), e qualcosa di analogo succede a causa di una sensibilità eccessivamente emotiva e troppo legata allo stimolo immediato ("perché non sento niente?", "mi annoio!"). Perciò vale la pena riflettere sulla celebrazione liturgica in generale e sulla partecipazione alla Messa in particolare come «frontiera di prima evangelizzazione»[412].

Eucaristia e novità di vita

L'esistenza dell'uomo è caratterizzata da una strutturale incapacità di salvarsi da solo (salvarsi dal male, dalla morte, dalla violenza, dal sopruso, dalla malattia, dal dolore, dal peccato)[413]. Infatti, una tragica distanza separa l'uomo da Dio, da cui ci si aspetta la salvezza. L'uomo cerca di raggiungere questo Dio liberatore attraverso il culto e la religione. La vicenda veterotestamentaria ci mostra fino a che punto questi tentativi possano essere vani («Io detesto i vostri noviluni e le vostre feste; per me sono un peso, sono stanco di sopportarli», Is 1,14).

Con l'Incarnazione questa distanza incolmabile viene finalmente superata in Cristo con la sua obbedienza al Padre «fino alla morte e morte di croce», Fil 2,8. In Cristo l'uomo riceve da Dio la porta di accesso ad una *nuova vita libera*, non più schiava del male. Il memoriale eucaristico perpetua in forma cultuale l'accesso alla comunione con Cristo e, quindi, alla liberazione redentrice. Sin dai primi secoli i cristiani hanno compreso che il nuovo culto per accedere al Padre non è in primo luogo un culto rituale, ma un "culto spirituale" (Rm 12,2)[414], una vita offerta a Dio, *resa possibile mediante la comunione con Cristo*. La partecipazione al sacrificio eucaristico è appunto la via per liberare da ogni male la propria vita, trasformandola in un atto di culto offerto a Dio. «I fedeli hanno subito

[411] Cfr. SC 10; LG 11.
[412] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 203-206.
[413] Ciò era evidente per l'uomo del passato. Il mito del progresso tecnico-scientifico sembra aver inebriato a tal punto l'uomo moderno da indurlo a pensare di potersi salvare da solo.
[414] Cfr. SCa 70.

percepito il profondo influsso che la Celebrazione eucaristica esercitava sullo stile della propria vita. Sant'Ignazio di Antiochia esprimeva questa verità qualificando i cristiani come [...] coloro che "vivono secondo la domenica" (*iuxta domenica viventes*)»[415]. Radunarsi la domenica per celebrare la Pasqua era il momento in cui il cristiano ritrovava questa novità della propria esistenza, questa «forma eucaristica della sua esistenza», cioè vivere «nella consapevolezza della liberazione portata da Cristo e svolgere la propria esistenza come offerta di se stessi a Dio»[416]. Vivere secondo la domenica-eucaristia è cogliere la novità radicale di un'esistenza (il tempo, il lavoro, la morte, il senso della propria vita) liberata dal peccato. In questa prospettiva va compresa l'espressione commovente dei martiri di Abitinia (304) quando venne loro richiesto di non partecipare alle riunioni di culto la domenica: *sine domenica non possumus*, "senza la domenica non possiamo vivere, perdiamo la novità di una vita finalmente libera".

Il precetto domenicale e la festa come momento di liberazione

L'istituzione del precetto domenicale[417] non ha fatto che sancire una prassi sicuramente generalizzata nella Chiesa sin dal secolo III: «la prassi spontanea è divenuta poi norma giuridicamente sancita»[418], confermando con ciò la formula tradizionale *lex orandi lex credendi*. Ma, beninteso, si tratta di un precetto che sancisce non un obbligo per assicurare la coesione ecclesiale, ma la novità radicale del cristianesimo: la nuova vita in Cristo è diventata un "culto spirituale".

Come avviene in altri ambiti, la Chiesa ha cristianizzato con il precetto domenicale qualcosa di molto radicato nell'animo umano, il desiderio di "far festa". Lo ricorda la lettera *Dies Domini*, rilevando un dato proveniente dall'antropologia e dalla sociologia della religione: «l'esigenza umana di "far festa" è insita nell'essere umano»[419]. Corrisponde all'intimo anelito dell'uomo di sperimentare qualcosa di definitivo. L'uomo percepisce che la realtà quotidiana, fatta di lotte, lavoro, piccoli e grandi interessi, non è il mondo definitivo: "c'è qualcosa di diverso che vogliamo toccare". In tal senso il desiderio di "far festa", con tutto ciò che comporta (celebrare, non lavorare, divertirsi, gioire, ballare) è partecipare del cielo e in un certo senso anticiparlo. La rappresentazione del cielo, nella Scrittura, come una festa o banchetto riprende questa intima intuizione umana. In ultima analisi, "far festa" è liberarsi dalla quotidianità opprimente ed è il *fine ultimo* dell'uomo già sulla terra. Non è in

[415] SCa 72.
[416] SCa 72.
[417] Cfr. DD 47: il Concilio di Elvira (300), non parla di obbligo ma di conseguenze penali dopo tre assenze. Nel secolo VI i concili provinciali estendono queste conseguenze. Il CIC 1917 per la prima volta raccoglie la tradizione di una legge universale. Attualmente il CIC 1993 raccoglie quest'obbligo nel can. 1247, e il CEOE nel can. 881. Nel n. 2181 del Catechismo si segnala che «coloro che deliberatamente non ottemperano a questo obbligo commettono un peccato grave».
[418] DD 30.
[419] DD 4.

primo luogo la stanchezza ciò che spinge l'uomo a "far festa", ma il desiderio di *liberazione* attraverso l'Altro: liberarsi, cioè, da una realtà che è percepita come effimera dagli aneliti più profondi del cuore umano, toccando qualcosa che è Altro[420]. Questo anelito è in ultima analisi, tra le cause che hanno dato origine alla nascita e allo sviluppo delle ricche festività pagane (culto agli dei, alla Natura, alla fertilità, ecc.), alla festa cristiana (toccare quella *novità-Altra* che sempre sfugge tra le mani), alla festa popolare (con maggiore o minore significato religioso) e in ultima analisi anche al desiderio di *week-end* dell'uomo moderno. L'uomo che non "fa festa" resta schiacciato da un mondo che non lo soddisfa mai abbastanza. Non riesce a dare senso a un'esistenza quotidiana che non può essere fine a se stessa. La necessità, anzi, la bramosia di "far festa" tipica dell'uomo contemporaneo è una delle prove più inconfutabili della sua religiosità.

La *Dies Domini* ci offre questa descrizione del fenomeno sociologico del *week-end*: «Oggi [...] l'evoluzione delle condizioni socio-economiche ha finito spesso per modificare profondamente i comportamenti collettivi e, conseguentemente, la fisionomia della domenica [e del "far festa" in generale]. Si è affermata largamente la pratica del "week-end", inteso come tempo settimanale di sollievo, da trascorrere magari lontano dalla dimora abituale [si segnalano le attività tipiche: sportive, culturali, di divertimento, ecc.]. Esso risponde non solo alla necessità del riposo, ma anche all'esigenza di "far festa" che è insita nell'essere umano. Purtroppo, quando la domenica perde il significato originario e si riduce a puro "fine settimana", può capitare che l'uomo rimanga chiuso in un orizzonte tanto ristretto che non gli consente più di vedere il "cielo". Allora, per quanto vestito a festa, diventa intimamente incapace di "far festa"»[421].

In un contesto secolarizzato rimane vivissima la necessità di "far festa", ma trattandosi di un mondo formalmente poco religioso, viene tolto ad essa il suo significato originario (toccare la realtà-Altra, diversa dalla realtà mondana). Rimangono, invece, tutte le manifestazioni che dovrebbero convergere verso quella finalità (staccare dal lavoro, divertirsi, evadere, gioire, ecc.). Ma il rischio è che tutta questa evasione sia insoddisfacente, perché non raggiunge ciò che spinge l'uomo all'evasione stessa. Il rischio, cioè, è di rimanere schiacciati da un "far festa" che non libera dall'oppressione della realtà mondana, che in fin dei conti rimane intrappolato in essa.

---

[420] Guardini lo interpreta come liberazione dal dover sempre agire con una finalità determinata: «Il compito, pertanto, della educazione liturgica comprende anche questo aspetto: l'anima deve apprendere a non vedere dovunque scopi, a non essere troppo sensibile ai motivi utilitari, troppo prudente, troppo "adulta", bensì deve saper anche vivere semplicemente. Essa ha da apprendere a liberarsi almeno nella preghiera dalla irrequietudine dell'attività utilitaria, ad imparare ad essere prodiga di tempo per Dio: deve trovare parole e pensieri e gesti per il santo gioco, senza domandarsi ad ogni momento: a che scopo e perché?», R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, Morcelliana, Brescia 1930, 135-136.

[421] DD 4.

Dopo aver analizzato il fenomeno, proviamo ad affrontare il problema della diserzione della Messa domenicale. Va recuperato, innanzitutto, il senso ultimo del precetto, inteso come momento di liberazione radicale. L'esigenza naturale di liberazione attraverso la festa entra in perfetta sintonia con la fede cristiana circa la partecipazione alla Messa come liberazione. La vera liberazione da una vita mondana schiacciante è l'eucaristia, che ci permette di trasformare la nostra vita in qualcosa di divino, in culto spirituale, in vita di figli di Dio che trasformano la quotidianità in lode a Dio. Il precetto, semplicemente, sancisce una realtà profonda come norma di vita. Il cristiano che "fa festa" senza la partecipazione alla Messa perde la grande novità della fede cristiana e con ciò perde tutto: del cristianesimo non resta che la dimensione morale (essere un uomo onesto, un buon cittadino).

Dal punto di vista pastorale, va posta, dunque, in questione l'opportunità di continuare a far poggiare il peso della partecipazione alla Messa sul carattere normativo del "precetto", la cui forza persuasiva, tra l'altro, si è molto indebolita. La fede dei primi cristiani che vedevano nella partecipazione alla Messa una novità di vita (*sine domenica non possumus*) indica la strada giusta, l'unica percorribile in un ambiente cristiano che problematizza in modo esasperante le norme e i precetti in ambito religioso. Accostarsi, dunque, alla Messa "per convinzione" e non "per dovere". Ma notiamo subito che questa strada si scontra ancora con il fenomeno del *weekend*: l'uomo ha bisogno di liberarsi dalla quotidianità, ma le forme di svago offerte dalla società del benessere hanno consolidato il nostro stile di vita e sono molto più immediate, gratificanti e affascinanti, di quanto lo possa essere la Messa. Il problema emerge quando si vuole proporre la partecipazione alla Messa secondo i parametri del *weekend*: come momento appagante e di immediato effetto. In certo senso, a questo si è arrivati con una discutibile applicazione della riforma liturgica e con una distorta interpretazione del criterio della *actuosa participatio*. È prevalsa l'idea che la partecipazione attiva significhi coinvolgimento encomiastico, attivismo, festa dell'assemblea (antropocentrismo celebrativo). Si è cercato di dare al rito, al canto, alla gestualità un senso di leggerezza gratificante e di emotività "immediata", quasi concorrenziale alle altre forme di svago. È evidente che con ciò si ottiene solo qualche risultato a breve scadenza, ma a lungo andare i frutti non possono che essere magri. Vogliamo, quindi, proporre una retta comprensione della *actuosa participatio*[422], come criterio per recuperare fra i cristiani la centralità della partecipazione alla Messa domenicale.

[422] Cfr. SC 14.

La formazione alla actuosa participatio *attraverso la catechesi mistagogica*

Prenderemo in considerazione l'indirizzo suggerito dall'esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* che offre una spiegazione a nostro parere riuscita del senso della *actuosa participatio*. «Il Concilio Vaticano II aveva posto, giustamente, una particolare enfasi sulla partecipazione attiva, piena e fruttuosa dell'intero Popolo di Dio alla Celebrazione eucaristica»[423]. Oggi si può affermare che questo concetto sia stato mal recepito da alcuni nel corso dell'attuazione della riforma liturgica e che per certi aspetti tale malinteso sia ancora spesso riscontrabile nel modo in cui si celebra la liturgia. Nella pratica, si agisce come se la "partecipazione attiva" significasse assegnare un ruolo attivo a tutti nella celebrazione per assicurare il loro coinvolgimento: oltre ai ministranti, accoliti, cantori e lettori, anche tutti i membri dell'assemblea dovrebbero "fare qualcosa" durante la celebrazione perché, altrimenti, la loro sarebbe una "partecipazione passiva"[424]. Ovviamente, la questione è molto più complessa e, fra l'altro, così posta, poggia su basi teologico-liturgiche insufficienti, come lo spostamento della centralità dall'agire di Dio a quello dell'assemblea. Di conseguenza, la realizzazione della *actuosa participatio* si concentra in tal modo sull'istruzione dell'assemblea affinché faccia qualcosa: partecipazione al canto, moltiplicazione degli interventi, a volte pronunciando parole o realizzando gesti che spetterebbero solo al ministro ordinato, prolungamento di alcuni momenti rituali che lasciano più spazio alla partecipazione (liturgia della parola, presentazione dei doni) a scapito di quelli in cui l'assemblea non "agisce", incentivi all'attuazione spontanea dei fedeli, ecc.

Invece, come spiega l'esortazione, la partecipazione richiesta ai fedeli non consiste tanto nel fare, quanto nello «sforzo per corrispondere personalmente al mistero che si celebra mediante l'offerta a Dio della propria vita»[425]: si tratta, cioè, di attualizzare la personale offerta della propria vita a Dio, in unione con Cristo-Vittima, sotto la spinta dello Spirito. La realtà del Sacrificio Pasquale, durante la celebrazione, resa presente tramite i gesti liturgici, permette di attualizzare tale offerta attraverso gesti, riti, parole che guidano la persona. Partendo da questa base, il documento indica il seguente criterio per formare rettamente i fedeli ad una *actuosa participatio*: favorire «un atteggiamento coerente fra le disposizioni interiori, i gesti e le parole». In questa semplice formula possiamo distinguere due momenti:

- in primo luogo, si cercherà di favorire le giuste disposizioni interiori, in corrispondenza con la realtà del mistero che si celebra. Quindi, chi vuole partecipare alla Messa lo faccia con l'intenzione

[423] SCa 52.
[424] SCa 52: «Conviene pertanto mettere in chiaro che con tale parola non si intende fare riferimento ad una semplice attività esterna durante la celebrazione».
[425] SCa 64.

di adorare, chiedere perdono, offrire la propria vita (lavoro, vita quotidiana) e soprattutto unirsi al sacrificio di Cristo. Si aiuti, pertanto, il fedele a scoprire e a modificare dentro di sé atteggiamenti interiori non consoni ad una adeguata partecipazione al rito.

- in secondo luogo, la formazione liturgica cercherà di aiutare a far sì che i gesti e le parole canalizzino le disposizioni interiori. I due poli si alimentano vicendevolmente: le disposizioni predispongono a compiere in modo coerente i gesti e, da parte loro, i gesti ben compiuti e le parole pronunciate in modo attento rafforzano le giuste disposizioni.

Per aiutare a raggiungere questa sintonia fra gesti e disposizioni, la *Sacramentum caritatis* suggerisce di adoperare uno stile catechetico ispirato alla catechesi mistagogica, che era l'ultima tappa del catecumenato dei primi secoli. Dopo che il neofita aveva ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana nella Veglia Pasquale, il vescovo svolgeva una catechesi durante tutto il tempo pasquale (e spesso oltre) svelando il significato profondo dei segni sacramentali. La catechesi si chiama appunto "mistagogica" perché riguarda i *misteria* o sacramenti.

La caratteristica saliente di questo tipo di catechesi, sin dalla tradizione più antica della Chiesa, è il suo "carattere esperienziale". Non si trattava di "istruzioni per l'uso". Il carattere esperienziale proviene dall'esperienza che il neofita compie quando riceve il sacramento. Prima si sperimentano il sacramento e la grazia, e solo dopo subentra il momento catechetico. Il segno parla, colpisce, e la grazia illumina, muove. Questa intensa esperienza viene poi chiarita attraverso la catechesi del vescovo. Per assicurare il carattere esperienziale alla catechesi mistagogica, il documento ritiene necessaria la presenza di tre elementi:

1. La celebrazione liturgica ben celebrata, l'*ars celebrandi*, è la miglior catechesi, il modo più efficace di introdurre il credente nel mistero celebrato. La catechesi mistagogica ha come punto di forza la partecipazione al rito ben celebrato.

2. L'incontro vivo e persuasivo con Cristo avviene attraverso dei testimoni: coloro che fanno la catechesi, più che maestri (esperti in liturgia), sono dei testimoni, cioè cristiani che hanno incontrato Cristo e in particolare lo incontrano nella liturgia. Risulta davvero esemplare la catechesi mistagogica dei Padri della Chiesa (Agostino, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Cirillo): quello che insegnano non è semplicemente una dottrina, ma, piuttosto, raccontano il loro incontro con Dio attraverso i riti.

3. Il momento catechetico vero e proprio è fortemente induttivo in quanto legato soprattutto ai racconti e alle esperienze presenti nella Bibbia.

Con queste premesse e seguendo sempre *Sacramentum caritatis* 64, proviamo ora ad indicare alcune delle tappe che un itinerario mistagogico dovrebbe comprendere:

1. Una catechesi, come interpretazione dei riti alla luce della storia della salvezza: i riti vanno compresi soprattutto alla luce dei misteri della salvezza contenuti nella Scrittura. Offriamo alcuni esempi: il mistero del battesimo viene compreso alla luce dell'episodio del popolo che attraversa il Mar Rosso; l'eucaristia può essere spiegata a partire dalla manna, dall'agnello pasquale, dal sacrificio di Isacco; il rito di alzare l'Ostia si comprende sullo sfondo dell'episodio del serpente di rame nel deserto; il sacramento della confessione si illumina con la parabola del figlio prodigo, con il vestito di festa della parabola del banchetto del re, con la lavanda dei piedi; le unzioni che avvengono nei sacramenti si spiegano meglio ricordando le diverse unzioni dei patriarchi; il Sanctus con l'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme o con i cori angelici dell'Apocalisse; il Gloria, con gli angeli che annunciano la nascita del Salvatore a Betlemme.

2. La catechesi introduce al senso dei segni contenuti nei riti: l'esortazione ricorda che in un mondo tecnologico, che ha poco contatto con la simbologia della natura, spesso si misconosce il senso di molti segni sacramentali collegati alle esperienze fondamentali dell'uomo: l'acqua che sgorga ed è fonte di vita, la luce che illumina nelle tenebre, il pane che assicura la sopravvivenza, la figura regale che garantisce la pace, il pastore che difende e indica la strada giusta, le unzioni, la benedizione e il segno della croce, ecc. Il documento indica che la catechesi mistagogica dovrà «svegliare e educare la sensibilità dei fedeli al linguaggio dei segni». Questa educazione della sensibilità non realizza con lunghe spiegazioni, ma piuttosto con atteggiamenti adeguati (silenzio, adorazione, contemplazione, rispetto, devozione, canto, senza fretta). Ha un ruolo anche il buon gusto che sa evitare ogni forzatura e difende specialmente i ragazzi da una sensibilità stridente (musica banale, dipendenza dai videogiochi, film violenti o di cattivo gusto). Anche il contatto con la natura è un modo molto opportuno di familiarizzare con le esperienze fondamentali dell'uomo, a cui spesso fanno riferimento i segni liturgici.

3. Infine, dopo aver percorso queste tappe, la catechesi mistagogica è in grado di preparare a cogliere il significato dei riti in rapporto alla vita cristiana. Se i cristiani non riescono a trovare il collegamento fra rito e vita quotidiana, l'esperienza liturgica degenera in "ritualismo", cioè in una partecipazione al rito che è fine a se stessa. Il cristianesimo è, invece, un "culto della vita", il vecchio sacerdozio e il vecchio rito sono passati ed è stato introdotto un nuovo rito, un "culto spirituale" o esistenziale, che consiste nella vita quotidiana di ogni cristiano offerta "per Cristo, con Cristo e in Cristo" a Dio Padre, nello Spirito. La catechesi mistagogica promuove questo collegamento fra la celebrazione liturgica e la vita quotidiana: il lavoro, il dolore, l'amicizia, la famiglia, tutto si trasforma

e diventa offerta al Padre nella celebrazione liturgica. La catechesi mistagogica permette di vivere la liturgia come momento di liberazione, nel senso spiegato prima: mette i fedeli in condizione di partecipare «all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente»[426]. Educa gli atteggiamenti, le disposizioni, la sensibilità, consentendo un inserimento adeguato nella celebrazione del mistero, che è simultaneamente il mistero di Dio e della propria esistenza. I gesti e le parole della liturgia permettono di "toccare" Dio (la liberazione del "far festa"), come avviene nel *Sursum corda!* che orienta la propria vita verso l'Alto, nella presentazione dei doni con cui si offrono tutte le attività, nel rito della pace che collega il perdono del fratello alla comunione con Dio.

[426] SC 48.

8. L'omelia nell'era post-moderna

La predicazione assume diverse *forme* nella missione della Chiesa. Alcune sono più legate al ministero ordinato (omelia, predicazione in senso stretto), mentre altre appartengono al *munus docendi* di tutto il popolo di Dio (catechesi, esercizi spirituali, insegnamento teologico, apostolato dei laici). In tutte queste forme, nella misura in cui avviene la trasmissione della Parola rivelata e custodita nella Chiesa, è presente la dimensione salvifica, anche se in grado e misura diversa. Fra tutte primeggia l'omelia che è parte dell'azione liturgica e in cui Cristo si fa particolarmente presente come evento salvifico, «giacché è Lui che parla quando nella Chiesa si legge la Sacra Scrittura [...]. Cristo è sempre presente nella Chiesa, [ma lo è] in modo speciale nell'azione liturgica»[427]. Quanto diremo di seguito fa quindi riferimento a tutte le forme di predicazione, ma in modo particolare all'omelia. Cercheremo di illustrare alcuni dei tratti che dovrebbe presentare la predicazione nel nostro contesto culturale, tenendo però sempre conto dei requisiti intrinseci della predicazione cristiana. Si tratta, quindi, di inculturare la Parola in modo che diventi azione veramente salvifica. Fisseremo il nostro sguardo su sette aspetti della cultura postmoderna.

Era delusa

Viviamo in un'epoca dominata da quelle che Spinoza chiamava le «passioni tristi». Dopo la delusione per le mancate promesse del progresso, la post-modernità ha optato, con un "no" secco, per il rifiuto dei grandi riferimenti di pensiero (ideologie, religioni, sistemi politici). Purtroppo, in questo modo ha rinunciato a vedere il futuro come promessa, ha perso la voglia di costruire e di andare verso una meta: si vive, ci si arrangia e basta. E si scivola nella tristezza non appena le incombenze della vita ci sovrastano[428].

Nonostante questa delusione dilagante, si riesce a sopravvivere, in parte, grazie a uno stile di vita spensierato e leggero che si è imposto come modello piuttosto generalizzato. In effetti, l'assenza di codici morali vincolanti, la mancanza di impegni e legami (emancipazione liberista) e un'offerta inaudita di benessere hanno avuto la meglio e hanno instillato nell'animo collettivo la voglia di vivere nella spensieratezza.

Delusione e spensieratezza si alternano e si completano reciprocamente, forgiando lo stato d'animo, la sensibilità caratteristica della nostra epoca. In tale contesto, ogni discorso esortativo che richiama alla responsabilità e all'impegno provoca immediatamente stanchezza, pesantezza e senso

[427] SC 7.

[428] Sul problema del dilagare della tristezza nella società attuale cfr. il lucido saggio di M. BENASAYAG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, 2004

di noia e viene subito respinto. Ciò è vero in modo particolare per la predicazione a sfondo religioso, dall'omelia alla catechesi. A dirla tutta, bisogna riconoscere che a questa "fuga collettiva dalla predica" si è arrivati anche per mancanza di attenzione da parte dei cristiani, poco attenti a percepire la necessità di adeguare il discorso a un destinatario svogliato e deluso. Lo stile ancora moralista della predicazione reclama con urgenza una verifica e un rinnovamento. Cercheremo di offrire qualche spunto al riguardo.

Esaminiamo i linguaggi impiegati nella rivelazione, seguendo una classificazione tripartita abbastanza classica[429]. Il *linguaggio kerigmatico* propone la fede in modo apodittico e imperativo: con una «formulazione secca che o la si accetta o la si rifiuta, la sua forza è nell'autorità dell'emittente, Iddio stesso»[430]. Un esempio: «sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2,36). Il *linguaggio parenetico*, cioè l'esortazione alla conversione, all'adempimento delle norme morali e alla coerenza di vita, che troviamo ad esempio nei profeti e in molte lettere paoline: «camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare il desiderio della carne» (Gal 5,16). Ed infine il *linguaggio didascalico*, tipico dei libri sapienziali: «è il linguaggio paterno, educativo, che spesso basa sulla logica e sulla constatazione del reale la sua forza di convincimento. Senza sfociare nel filosofico, il linguaggio sapienziale non comunica regole, non impone doveri ma motiva, spiega, rende semplicemente accettabile il richiamo della legge, che risulta luminoso, opportuno, utile, produttore di felicità»[431].

Ognuno dei tre linguaggi ha un ruolo che si completa con gli altri due. Il linguaggio kerigmatico chiede l'assenso alla rivelazione, il linguaggio parenetico esorta alla conversione nel corso della vita del credente, mentre il linguaggio didascalico fa da ponte fra la fase della conversione e la maturità della fede da praticare: è «il discorso fatto alla ragione perché assimili il kerigma, lo possieda, lo arrivi ad incarnare [...]. La parola che istruisce, ammaestra, spiega, rende masticabile e digeribile la salvezza cristiana»[432].

La predicazione richiede l'accostamento dei tre linguaggi, ma in ogni fase della vita del cristiano e in ogni situazione storica può prevalere uno sugli altri. Negli ultimi secoli, in una società maggioritariamente convertita, è prevalso il linguaggio parenetico con cui si chiamavano i cristiani alla conversione e ad essere coerenti della loro fede. Era un discorso indirizzato a raddrizzare la

[429] In sintesi stringata, nella Legge troviamo il linguaggio apodittico quello che nel Nuovo Testamento si chiamerà kerigmatico, nei Profeti e in buona parte dei testi paolini il linguaggio parenetico o esortativo, e nei libri sapienziali il linguaggio didascalico. Cfr. F. ROSINI, *L'arte della parola al servizio della Parola*, 69.
[430] *Ibidem.*
[431] *Ibidem*.
[432] *Ibidem*, 70.

condotta morale dei destinatari. Ma, come abbiamo visto, il nostro contesto non è più quello di una società cristiana, ma quello di una "nuova evangelizzazione". Purtroppo, si nota che, per inerzia, la predicazione continua ad essere impregnata di linguaggio parenetico, senza rendersi conto che il destinatario non è più cristiano di testa e di cuore, ma si trova come a metà del suo percorso di iniziazione cristiana. Aggiungiamo a ciò lo stato, prima descritto, di prostrazione persistente di quest'uomo, deluso ma spensierato e molto spiritualmente assopito. Inevitabilmente quest'uomo percepirà il discorso parenetico con insofferenza e coglierà l'esortazione morale come un'insopportabile ramanzina paternalista. Per questa strada la predicazione scade nel moralismo e, come dimostra l'esperienza, è più che probabile che il destinatario si mantenga lontano dal processo comunicativo.

Come superare la palude di una predicazione moralista? Occorre innanzitutto ricordare, ancora una volta, che ci troviamo in un contesto di "nuova evangelizzazione", cioè che la prima evangelizzazione non è stata ancora compiuta e che i nostri interlocutori non hanno completato (qualora l'abbiano intrapreso) il processo di iniziazione cristiana. Per tale motivo, nella predicazione oggi va privilegiato il linguaggio kerigmatico, che chiama alla conversione, ed ancor più quello didascalico, lo stile di predicazione, cioè, che è in grado di collegare l'adesione alla fede con la sua messa in opera. Un tipo di predicazione, dunque, orientato a mostrare la bellezza del *kerygma* e della salvezza cristiana, rafforzando l'adesione alla fede e suscitando nel soggetto il desiderio di vivere la gioia di essere cristiano: un annuncio, perciò, che «si concentra sull'essenziale, su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario»[433]. Prima di predicare la coerenza e l'adempimento della norma morale, bisogna suscitare il desiderio di volerlo fare, altrimenti si rischia la sterilità. Il moralismo trascura questo passaggio e pretende l'impegno, la coerenza e la solidità morale, di un destinatario esistenzialmente svogliato e con una fede debole, provocando inevitabilmente disaffezione e allontanamento.

Inoltre, questa pressante esigenza di coerenza deriva da una sopravvalutazione della volontà dell'uomo, che rischia di degenerare in volontarismo[434]. Senza ignorare il ruolo di questa facoltà (la forza di volontà), la predicazione didascalica si rivolge piuttosto al desiderio, "suscitando" e "stimolando", più che "esigendo", la voglia di essere cristiano: il soggetto un po' fragile, un po' deluso e un po' narcisista a cui ci rivolgiamo si muove ad agire molto più "perché è bello ed affascinante" che non "perché è giusto e dovuto". «Mi preme quindi di trovare meno la doverosità di

[433] EG 35.

[434] Questa sopravvalutazione della volontà può avere cause diverse: la spiritualità protestante, specialmente quella puritana, l'antropologia individualista dell'età moderna, il giansenismo, l'imperativo categorico kantiano, ecc.

quanto predico e molto di più la bellezza di quanto propongo»[435]. Presentare la bellezza di Cristo e di tutto il disegno salvifico, suscitando nell'uomo assopito l'aspirazione ad una vita buona, spalancando davanti all'individuo deluso la speranza di felicità, risvegliando nel cuore il desiderio del bene: ecco la peculiarità della predicazione didascalica o sapienziale[436].

Era post-religiosa

Il quadro religioso generale della società segnata dall'ultimo illuminismo – sia esso chiamato post-modernità, post-illuminismo, o con altre denominazioni – è determinato da un forte "indifferentismo religioso". Il Magistero ha preso atto di questa situazione e dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni l'ha analizzata in numerosi documenti[437], cercando di comprendere sempre meglio un fenomeno che «riguarda moltitudini crescenti che si staccano della religione»[438]. La questione religiosa ha subito un'evoluzione, si è trasformata da argomento piuttosto teorico (ateismo, agnosticismo) a problema pratico (indifferentismo, scetticismo, «una vita vissuta come se Dio non esistesse»[439]). Il cambio di prospettiva è importante e, in un certo senso, nuovo nella storia dell'umanità, perché ha portato l'uomo d'oggi – in particolare quello dell'Europa occidentale – a pensare che un mondo senza Dio e senza religione è la maniera più naturale di vivere[440]. Ma diciamolo meglio: quello che conta sempre di meno nella vita delle persone è la religione (la pratica religiosa), anziché Dio e il sacro [441]. Questa dimensione pratica del fenomeno mette sul piatto una conseguenza di enorme portata pastorale: spesso il problema dell'indifferentismo non riguarda un'opzione personale di rifiuto o allontanamento, ma è sempre più conseguenza di un quadro culturale dominante. È dunque un fenomeno di massa e culturale[442], che non può essere risolto senza una profonda evangelizzazione dell'ambiente in cui i singoli individui vivono e respirano[443].

---

[435] F. ROSINI, *L'arte della parola al servizio della Parola*, 73.

[436] La questione si completa quindi con le idee sull'educazione sapienziale, che abbiamo trattato nel tema 6 della III parte.

[437] Cfr. I. YUNG PARK, *Il magistero cattolico e la sfida della non credenza: una sintesi degli orientamenti a partire dal Concilio Vaticano II*, «Annales theologici» 21 (2007) 165-199.

[438] GS 7.

[439] RP 18.

[440] «Il passaggio alla secolarizzazione consiste, tra le altre cose, nella transizione da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare», C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, 13.

[441] «La propensione ad interagire positivamente con il sacro sembra dunque mantenersi elevata della nostra società, come un tratto culturale che perdura nel tempo e non segue i trend al ribasso che si registrano nella pratica religiosa», F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 93.

[442] Cfr. GS 19-21. Cfr. anche A. AMATO, *Cattolicesimo e secolarizzazione nell'Europa contemporanea*, «Annales theologici» 23 (2009) 237-252.

[443] Con ciò non si vuole togliere nulla alla responsabilità personale del singolo (cfr. RP 18), ma si richiama l'attenzione sull'assoluta necessità di un'opera evangelizzatrice che tocchi in profondità la questione culturale. Su questo argomento cfr. anche A. GRANADOS, *Religione, religiosità e nuova evangelizzazione*, «Annales theologici» 27 (2012) 387-401.

Questa situazione investe con forza il tema della predicazione. Soprattutto permette di capire che, anche se è vero che i nostri cristiani vivono in un'ignoranza dottrinale piuttosto evidente, sarebbe sbagliato pensare che il problema si possa risolvere aumentando i contenuti dottrinali della predicazione. Facendo così, si vede che non solo non aumenta "l'efficacia salvifica" della predicazione, ma piuttosto diminuisce. Il motivo è che, secondo una logica sequenziale, la questione della predisposizione all'ascolto precede il problema dottrinale. L'*homo indifferens*[444] non è solo digiuno di dottrina ma è, prima di tutto, insensibile alla tematica religiosa: ha acquisito una *forma mentis* e una sensibilità che lo rende freddo nei confronti dell'annuncio del mistero, critico verso il ragionamento religioso (l'unico ragionamento valido è quello scientifico) e rozzo di fronte al sacro. Il messaggio religioso, specialmente se trasmesso nella sua versione più teorico-dottrinale, è per lui discorso astratto, noioso e museale.

Tale situazione richiede una riconfigurazione dell'omelia e della predicazione, non per spirito di adattamento, ma per le esigenze della logica dell'incarnazione. La predicazione è attualizzazione dell'evento salvifico in quanto «potenza di Dio per la salvezza di chi crede» (Rm 1,16) e la salvezza cristiana si incarna nelle circostanze storiche, inculturandosi, cioè assumendo una forma non determinata a priori, ma indicata dal contesto. Una modalità di predicazione che ha di fronte l'*homo indifferens* non può avere la stessa forma della predicazione rivolta all'*homo religiosus* del passato, marcatamente dottrinale e che dava per scontata una certa sintonia con la realtà misterica.

La riconfigurazione dell'omelia passa, innanzitutto, per un uso moderato del *linguaggio univoco*, dando ampio spazio al *linguaggio analogico*. Il linguaggio univoco è diretto, logico e coerente con il contesto in cui è collocato (un testo scientifico, un discorso teologico-dottrinale, un proclama politico): presuppone, dunque, che il destinatario sia inserito in quel contesto e, quando è così, è assicurata una comunicazione fluida ed esatta. Si capisce subito che non è il nostro caso, in cui il destinatario di un'omelia è abitualmente estraneo al contesto religioso. Insomma, un linguaggio univoco-dottrinale, nella maggior parte dei casi, oggi viene percepito come un discorso astratto e privo di interesse.

Con il linguaggio analogico, invece, la realtà lontana (all'intelletto e alla sensibilità) tramite l'analogia si avvicina. Con l'analogia si stabilisce un ponte che collega il mondo lontano al contesto familiare. L'analogia racconta di qualcosa che è vicino e familiare, con cui si è in sintonia. Il predicatore collega quell'elemento familiare al mondo religioso, esplicitando la somiglianza fra i due contesti: in questo modo, il mondo religioso stesso si avvicina e diviene familiare. Le parabole del

[444] Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, *Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa,* Documento finale dell'Assemblea Plenaria, 11-13 marzo 2004, 1, 4 e 7.

Vangelo compiono quest'operazione: avvicinano i misteri lontani (il regno, il peccato, la misericordia) mediante realtà intime e conosciute che colpiscono, attraggono e fanno sorridere l'ascoltatore. «Se la nostra emergenza è lo sdoganamento dei contenuti della fede dal linguaggio religioso alla accessibilità per un uditorio post-religioso quale il nostro, la condizione obbligata è il linguaggio analogico»[445].

È ormai un luogo comune dire che "l'omelia è noiosa"[446] e non lo si voglia smentire con fuoriuscite azzardate compiute dal pulpito o pensando che tutto si possa risolvere raffinando la retorica. Da preferire è sicuramente quest'altro consiglio: «anche nei casi in cui l'omelia risulti un po' noiosa, se si percepisce questo spirito materno-ecclesiale, sarà sempre feconda, come i noiosi consigli di una madre danno frutto col tempo nel cuore dei figli»[447]. Nell'espressione "spirito materno-ecclesiale" possiamo vedere un richiamo a dare un'intonazione familiare all'omelia tramite le analogie, superando così la barriera di estraneità dei nostri interlocutori verso il discorso religioso. Se l'esempio tocca l'esperienza quotidiana, l'ascoltatore entra in sintonia, vuole capire e si apre. «Si capisce meglio un esempio indovinato che un intero *discorso coerente e logico ma privo di analogie*»[448], perciò non bisogna esitare a "colorare" la predicazione di esempi comunicativamente adeguati. Con ciò non faremo altro che seguire l'esempio del Maestro che «con molte parabole dello stesso genere annunciava loro la Parola, come potevano intendere. Senza parabole non parlava loro ma, in privato, ai suoi discepoli spiegava ogni cosa» (Mc 4,33-34).

Era post-razionalista

Si direbbe che il motto cartesiano "penso, dunque sono" si debba oggi declinare così: "sento, dunque sono". Più che la ragione, sembrano essere le passioni e i sentimenti il principale motore decisionale di molte persone. Vi è una preminenza del sentimento sulla ragione, del visuale, dell'appariscente su ogni altro aspetto: non conta tanto la realtà, ma l'immagine che possiedo di essa. Questa sensibilità condiziona qualsiasi rapporto comunicativo, anche la predicazione: la trasmissione della verità ~~è~~ deve avvenire in questa situazione soggettiva e, senza farsi fuorviare, bisogna tenerne conto. All'interno della predicazione, ogni riflessione dovrebbe essere accompagnata da un'immagine, da qualche aneddoto, da una parabola, da una storia carica di visione e sentimento che

[445] F. ROSINI, *L'arte della parola al servizio della Parola*, 72.
[446] *La predica, tormento dei fedeli*, recitava l'indovinato titolo di un libro che girava qualche anno fa.
[447] EG 140.
[448] F. ROSINI, *L'arte della parola al servizio della Parola*, 72.

aiuti i fedeli a ricordarla e a viverla: «una buona omelia, come mi diceva un vecchio maestro, deve contenere "un'idea, un sentimento, un'immagine"[449].

In questo noi cristiani siamo privilegiati, poiché, per quella "condiscendenza" divina che vuole parlare agli uomini come ad amici, adattandosi alla loro condizione terrena, la Sacra Scrittura e la Tradizione forniscono materiale abbondante per riempire la predicazione di immagini, racconti ed emozioni che possiedono un forte radicamento nella fede[450]. Ciò rende più facile spiegare, nell'omelia, i misteri e la dottrina, partendo dalla «presentazione di fatti (avvenimenti biblici, atti liturgici, eventi di vita della chiesa e della vita quotidiana…) allo scopo di discernere il significato che essi possono avere nella divina rivelazione»[451]. Ancor di più, poiché la Chiesa è «sacramento universale di salvezza»[452], anche ogni segmento della vita ecclesiale è potenzialmente segno e immagine della verità misterica. Pensiamo, ad esempio, al ministro che predica: il suo esempio, la sua vita è (dovrebbe essere) una predicazione vivente. E lo stesso si può dire dell'arte sacra, degli edifici, dell'*ars celebrandi*, delle comunità cristiane: sono "predicazione fatta carne" e, inoltre, forniscono concretezza e visibilità a quanto viene predicato dal pulpito. Sono tutte risorse da non dimenticare, tenendo conto del retroterra dei destinatari.

Questo primato dell'emozione sulla ragione accentua, inoltre, la richiesta di risultati immediati della predicazione. Vi è un'eccessiva aspettativa di "prediche ad effetto" che suscitino emozioni, grazie a predicatori brillanti e coinvolgenti. Insomma, dopo la predica si vorrebbe tornare a casa con delle forti sensazioni nel cuore. Tuttavia, questa "domanda del mercato" è piuttosto ambigua e, forse, addirittura in contrasto con le caratteristiche tipiche dell'annuncio cristiano. Assecondarla senza una prudente valutazione, potrebbe rivelarsi una trappola per il predicatore. La salvezza cristiana, il Regno, non si misura con i parametri dei successi umani, cioè l'immediatezza, il numero, i consensi raccolti, le emozioni passeggere. Segue, piuttosto, la logica del piccolo seme, che di solito ha bisogno di tempi lunghi per dare frutti: «è come un granello di senape che, quando viene seminato sul terreno, è il più piccolo di tutti i semi che sono sul terreno» (Mc 4,31).

Al predicatore, quindi, va chiesto di lasciarsi trasformare lui stesso dalla Parola e di immedesimarsi con la dinamica del seme-parola. «Esiste un rapporto essenziale tra orazione e predicazione»[453]. Egli deve interiorizzare la parola, sperimentarla, lasciarsi trasformare da essa a tal punto che la dinamica del seme-parola plasmi tutta la sua predicazione: calma ma infuocata,

[449] EG 157
[450] Cfr. DV 13; CCC 683; DGC 146.
[451] DGC 150.
[452] LG 48.
[453] PMMG. Cfr. anche PDV 26; VDo 80.

silenziosa ma sconvolgente, che trasmette emozione mentre mette in crisi, a volte forse noiosa ma sempre rassicurante. Il predicatore «per primo deve sviluppare una grande familiarità personale con la Parola di Dio: non gli basta conoscere l'aspetto linguistico o esegetico, che pure è necessario; gli occorre accostare la Parola con cuore docile e orante, perché essa penetri a fondo nei suoi pensieri e sentimenti e generi in lui una mentalità nuova»[454]. In conclusione, la vera risposta alla pressante domanda di prediche coinvolgenti ed emotive può essere solo l'assoluta priorità di una salda spiritualità e di affinità con la Parola da parte del predicatore. «Ma se non si sofferma ad ascoltare la Parola con sincera apertura, se non lascia che tocchi la sua vita, che lo metta in discussione, che lo esorti, che lo smuova, se non dedica un tempo per pregare con la Parola, allora sì sarà un falso profeta, un truffatore o un vuoto ciarlatano»[455].

Per ultimo, si ricordi che, quando nella predicazione si abusa in modo esasperante dell'elemento emotivo c'è il rischio che essa scivoli verso la manipolazione, cosa abbastanza facile tenuto conto della mancanza di salde fondamenta nella fede dell'uditorio e che l'emotività è per molti il principale fattore per costruire "la propria verità". In realtà, la predicazione cristiana non può mai dimenticare di essere al servizio di una verità non negoziabile e che tale verità condiziona anche la sua stessa presentazione, nelle sue forme e nella sua proposta. La predicazione cristiana non deve trascurare il contenuto ragionevole e "razionale" della verità rivelata: predicare è sempre «dare ragione della nostra speranza» (1 Pt 3,15).

Era pluralista

Viviamo in una cultura che ha fatto del pluralismo un dogma[456]: non esiste una verità, ognuno ha le proprie verità e nessuno può pretendere di possedere l'unica verità perché si rischierebbe di rompere il fragile equilibrio della convivenza. In una società così, si diffida di chi presenta qualcosa come l'unica opzione proponibile. Non stupisce che chi vuole difendere una verità in ambito religioso o morale venga etichettato come intollerante o fondamentalista.

Eppure, il cristiano si sa depositario della verità ultima. Se, per non urtare la sensibilità delle persone, proponesse il messaggio cristiano come una verità fra le tante, finirebbe per tradire il dono che ha ricevuto. Come predicare dunque la verità in un contesto che diffida immediatamente di chi propone una conoscenza vera sull'uomo e sul mondo? Diciamo subito che, in qualche modo, è inevitabile che in un contesto pluralista e relativista la predicazione cristiana si manifesti come "segno

[454] PDV 26.
[455] EG 151.
[456] La parola "pluralismo" può avere diverse accezioni: noi ci riferiamo adesso a quella prospettiva che considera che tutte le affermazioni sono opinioni e che nessuno può pretendere di imporre agli altri le proprie convinzioni.

di contraddizione". Tuttavia, predicare oggi come se il contesto sociale fosse ancora omogeneo (come nella società cristiana del passato) significherebbe squalificarsi in partenza. Occorre predicare che Cristo è l'unico Mediatore e Salvatore senza provocare automaticamente la polemica. Ma come farlo? La questione ha suscitato grande interesse fra i divulgatori cattolici[457]. Ci limitiamo ad offrire qualche spunto.

Il pluralismo è una derivazione del relativismo e, oltre che essere un'ideologia, ha generato una sensibilità per la quale un discorso viene recepito e accolto come attendibile quando pronunciato con accondiscendenza, con una certa leggerezza, senza polemica e toni impositivi. Non interessa tanto la sostanza dei ragionamenti quanto, piuttosto, l'impressione che produce chi parla: «la gente ricorderà più facilmente come l'avete fatta sentire piuttosto che quello che avete detto»[458]. Dal momento che la predicazione cristiana si svolge davanti ad un'assemblea che ha tale sensibilità, lo stile della predicazione dovrà tenerne conto. Mentre in passato la predicazione si basava spesso su argomenti di autorità (forse abusandone), sull'"incontestabile verità" di quanto insegnato dalla Chiesa e su un certo rigore, oggi un simile modo di predicare suscita con tutta probabilità una forte antipatia e non viene preso in considerazione.

Lo stile va, quindi, affinato; e ciò, a ben vedere, non solo per un'esigenza di accomodarsi alla moderna sensibilità, ma anche perché lo richiede il rispetto delle coscienze. Nella proposta della verità rivelata è necessario un rispettoso appello alla libertà delle coscienze. La verità va proposta, mai imposta[459]. Va proposta alla coscienza, perché l'uomo la faccia sua, la interiorizzi e riesca a concludere: "questa è *la mia* verità". La verità, quindi, va presentata senza polemica e toni impositivi, mediante appelli alla ragione, ma anche come luce che attira il cuore e lo riscalda. La predicazione deve essere parola persuasiva che spinge verso un cambiamento. Persuadere spesso è inteso come sinonimo di ingannare, di lusingare per raggiungere i propri scopi. Già i filosofi classici, invece, opponevano a una simile interpretazione una retorica autentica, capace di stimolare alla vita virtuosa rendendola attraente. Sant'Agostino consigliava una predicazione che "persuada, muova, piaccia – *suadeat, moveat, placeat*". La persuasione si rivolge al desiderio, presentando la verità in tutto il suo splendore e la sua bellezza (*veritatis splendor*). E il desiderio può essere mosso dalla sublimità del mistero rivelato (il *kerigma*), dalla vicinanza della predica all'esperienza di vita, dalla capacità di un

[457] Si veda, ad esempio, il saggio di A. IVEREIGH, *Come difendere la fede (senza alzare la voce)*, Lindau, Torino 2014; interessante, ma di carattere più filosofico, anche F. HADJADJ, *Come parlare di Dio oggi? Anti-manuale di evangelizzazione*, Messaggero, Padova 2013.

[458] A. IVEREIGH, *Come difendere la fede (senza alzare la voce)*, 243.

[459] EG 14: «Tutti hanno il diritto di ricevere il Vangelo. I cristiani hanno il dovere di annunciarlo senza escludere nessuno, non come chi impone un nuovo obbligo, bensì come chi condivide una gioia, segnala un orizzonte bello, offre un banchetto desiderabile».

racconto di intercettare le aspirazioni intime del cuore o dalla coerenza fra ciò che si predica e la vita del predicatore (la forza della testimonianza).

Il pluralismo, inoltre, non tollera i "dogmatismi" che riempiono la vita di norme e di proibizioni che rattristano la vita. Molti sono convinti che una visione "dogmatica" sia una concezione triste e piena di inibizioni. Una predica in cui prevale la lamentela per la situazione del mondo, o per la mancanza di valori, ecc., non fa altro che confermare tale pregiudizio. Occorre, invece, tener conto di tale pregiudizio diffuso, "anti-dogmatico", per enfatizzare nella predicazione la gioia del Vangelo. «Altra caratteristica (della predicazione) è il linguaggio positivo. Non dice tanto quello che non si deve fare ma, piuttosto, propone quello che possiamo fare meglio. In ogni caso, se indica qualcosa di negativo, cerca sempre di mostrare anche un valore positivo che attragga, per non fermarsi alla lagnanza, alla critica o al rimorso. Inoltre, una predicazione positiva offre sempre speranza, orienta verso il futuro, non ci lascia prigionieri della negatività»[460]. È importante, quindi, che il tono dell'omelia mostri la gioia di essere cristiani e che manifesti un grande amore verso il mondo e le tante cose belle della nostra società. Ricordiamo quanto già detto sulla delusione che spesso attanaglia l'uomo moderno, rinchiuso nel presente, incapace di sognare un mondo migliore. Saper toccare il tasto della positività senza cadere nel buonismo – che sa di posticcio –, riapre il cuore e abbatte i pregiudizi. Non richiede artifici particolari, si tratta semplicemente di mostrare quella «vita in abbondanza» che Gesù ci dona (Gv 10,10).

Prendiamo in considerazione un ultimo punto. Si è generalizzata l'idea che i cattolici siano sostenitori del "pensiero unico", con poca capacità critica, che si limitano a ripetere i dogmi emanati dall'istituzione ecclesiale. Ebbene, anche la predicazione cristiana è chiamata a smentire questo pregiudizio, ma smentirlo con i fatti, cioè con una predicazione impregnata di apertura e di capacità di dialogo e di confronto. La capacità di dialogo è carità e si manifesta nel rispetto per l'altro e per l'opinione contraria: cerca di comprendere e di trovare punti di contatto, di ascoltare conoscendo meglio l'altro e di apprezzare la parte di verità che c'è anche in lui. «In un vero spirito di dialogo si alimenta la capacità di comprendere il significato di ciò che l'altro dice e fa, pur non potendo assumerlo come una propria convinzione»[461]. Insomma, «in una società pluralista, il dialogo è la via più adatta per arrivare a riconoscere ciò che deve essere sempre affermato e rispettato»[462] e per suscitare nell'altro una predisposizione positiva all'ascolto che fughi i pregiudizi. L'esposizione della fede deve mostrare il coraggio di confrontarsi onestamente con altri modelli culturali. È ciò che in

[460] EG 159.
[461] FT 203.
[462] FT 211.

passato fecero con successo i Padri della Chiesa e che hanno ripreso a fare gli ultimi pontefici nelle loro encicliche, entrando in dialogo con l'Illuminismo, con Marx, Nietzsche, Freud, con il "pensiero debole", con il paradigma scientista, con il modello tecnocratico, con l'ideologia del *gender,* come pure con le altre religioni[463]. In conclusione, il discorso cristiano che elude il confronto e che si appella esclusivamente al dato di fede e al Magistero, non sarebbe facilmente accolto nemmeno dagli stessi "credenti" e, il più delle volte, finirebbe per offrire un'immagine integralista e fideista della fede cristiana.

Era dell'informazione

Viviamo soggiogati dal fascino dell'informazione a portata di mano. Oggi basta digitare una parola sui motori di ricerca di Internet per trovare migliaia di pagine che rispondono alla nostra domanda. Il desiderio d'informazione facile nasconde il rischio di accontentarsi di un'informazione senza qualità, senza contesto e senza capacità critica. Anche nell'ambito della predicazione esiste un rischio simile: il pericolo che i nostri discorsi, le nostre omelie, divengano parole banali, «linguaggio suggestivo, ma poco comunicativo della verità»[464]. Informare non basta, bisogna "formare": cioè, non basta offrire ai fedeli un momento di futile erudizione o di soddisfazione della *curiositas*. «L'omelia non può essere uno spettacolo di intrattenimento, non risponde alla logica delle risorse mediatiche»[465]; è necessario che l'informazione diventi trasformazione. Usando le parole di Benedetto XVI: «il messaggio cristiano non era solo "informativo", ma "performativo". Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita»[466].

Offriamo qualche criterio al riguardo, partendo dalla semplice costatazione che l'evento salvifico cristiano si radica attorno a due momenti: l'ascolto della Parola rivelata ("potenza di Dio") e la ricezione dei sacramenti. L'omelia, quindi, diventa momento di salvezza e di trasformazione (parola performativa) per il suo collegamento a queste due realtà.

---

[463] In una delle sue encicliche, Benedetto XVI fa esplicito questo dialogo aperto: «il cristianesimo, secondo Friedrich Nietzsche, avrebbe dato da bere del veleno all'*eros*, che, pur non morendone, ne avrebbe tratto la spinta a degenerare in vizio. Con ciò il filosofo tedesco esprimeva una percezione molto diffusa: la Chiesa con i suoi comandamenti e divieti non ci rende forse amara la cosa più bella della vita? Non innalza forse cartelli di divieto proprio là dove la gioia, predisposta per noi dal Creatore ci offre una felicità che ci fa pregustare qualcosa del Divino?». E a prova del suo desiderio di instaurare un dialogo onesto, prima di dare una risposta, si chiedeva il Pontefice: «Ma è veramente così? Il cristianesimo ha davvero distrutto l'*eros*?».

[464] DPC 364

[465] EG 138.

[466] SS 2.

La predicazione è parola performativa perché veicola la Parola rivelata: «la *Parola divina* si esprime davvero in *parole umane*»[467]. La mattina di Pentecoste, dopo la prima pubblica proclamazione del *kerygma*, quelli che ascoltavano «si sentirono trafiggere il cuore» (At 2,37). Non si può esprimere meglio la forza travolgente della Parola. Ma in che senso essa è Parola che trasforma? Lo è innanzitutto in quanto *parola creatrice* («Dio disse… e così avvenne», Gen 1,9; «In principio era il Verbo… tutto è stato fatto per mezzo di lui», Gv 1,1.3). Essa, inoltre, si manifesta come *parola di salvezza e di redenzione* in quanto adempimento della promessa ("secondo le Scritture"): «la vittoria di Cristo sulla morte avviene attraverso la potenza creatrice della Parola di Dio»[468]. Ne deriva una conclusione immediata: per poter diventare parola performativa la predicazione «ha il compito di favorire una più piena comprensione ed efficacia della Parola di Dio nella vita dei fedeli»[469]. Perciò si chiede al predicatore che si ricordi che la forza della predicazione non si basa su «discorsi persuasivi di sapienza» (1Co 2,4) e che abbia una profonda fede nella potenza salvifica della Parola, che gli porti a dire come Paolo: «avevo infatti deciso di non insegnarvi altro che Cristo, e Cristo crocifisso» (1 Cor 2,2).

La forza salvifica della predicazione agisce, inoltre, perché, al contatto con la Parola, si entra in dialogo con il Verbo «a conferma del carattere dialogico di tutta la Rivelazione cristiana»[470]. La predicazione apre, in altri termini, all'incontro di ogni fedele con Cristo che parla, interpella, chiama, invita a seguirlo e attende una risposta. Il predicatore sostiene questo dialogo tra Cristo e l'uomo, alimentando la predicazione con le Scritture e aiutando opportunamente gli ascoltatori a porsi davanti a Cristo. Non sono le parole del predicatore a trasformare il cuore dei fedeli, ma l'incontro con Cristo mediato dalla predicazione.

Infine, ricordiamo che «il carattere performativo della Parola di Dio (emerge particolarmente) nella liturgia»[471]. C'è un intreccio inscindibile che caratterizza tutta l'economia salvifica tra ciò che Dio dice e ciò che fa (*gestis verbisque*): un intreccio, dunque, tra la Parola e i sacramenti, da cui sgorga la potenza salvifica della predicazione, specialmente dell'omelia. Infatti, il contesto liturgico «esige che la predicazione orienti l'assemblea, ed anche il predicatore, verso una comunione con Cristo nell'Eucaristia che trasformi la vita»[472]. Per questo motivo, implicitamente o esplicitamente, la predicazione è sempre preparazione alla ricezione fruttuosa dei sacramenti e, da parte sua, la

[467] VDo 11.
[468] VDo 13.
[469] SCa 46.
[470] VDo 24.
[471] VDo 53.
[472] EG 138

comunione sacramentale apre incessantemente alla comprensione delle Scritture (Emmaus). In tale intreccio si attua l'azione dello Spirito che trasforma e redime l'uomo.

Era dell'individualismo

L'individualismo porta l'uomo a vivere la religione come un fatto privato, scollegato dagli altri e dalla comunità. Come abbiamo più volte indicato, sotto questo atteggiamento culturale soggiace una forte distorsione antropologica che ha dimenticato che l'individuo da solo non si sviluppa, non raggiunge mai pienamente se stesso: per esistere ha bisogno dell'altro, della società e dell'istituzione. Nemmeno la fede è un fatto solo privato, essa cresce e si realizza nel seno di una comunità chiamata Chiesa; senza di essa la fede impoverisce e si inaridisce. Arriviamo al nostro tema: chi vive la fede in modo individualista con scarso senso di appartenenza ecclesiale, spesso si accosta all'omelia con una predisposizione sbagliata, come si assistesse ad un discorso qualsiasi: con curiosità, voglia di intrattenimento, desiderio di erudizione, ecc.

Bisogna chiarirlo subito: l'omelia (e la predicazione) non è un discorso, è un dialogo, anzi un dialogo amichevole e familiare che veicola il dialogo fra Dio e l'uomo[473]. Solo quando ci si sente "in dialogo" l'omelia può diventare momento salvifico. Se vogliamo dare slancio all'omelia occorre scrollarsi di dosso i modi dei discorsi unidirezionali e acquistare la *mens* propria di chi è in dialogo. «Un dialogo è molto di più che la comunicazione di una verità. Si realizza per il piacere di parlare e per il bene concreto che si comunica tra coloro che si vogliono bene per mezzo delle parole. È un bene che non consiste in cose, ma nelle stesse persone che scambievolmente si donano nel dialogo»[474]. Il predicatore può creare questo clima se si sente fratello o padre che dialoga con naturalezza delle cose di famiglia, con semplicità, con un pizzico di intimismo e magari anche di umorismo e senza l'apprensione di dover offrire una *performance* di qualità, come succede quando si fa un discorso. Già con questo la predicazione contribuirà, tra l'altro, a liberare dalla penuria dell'individualismo, favorendo il sentirsi in compagnia di altri e, implicitamente, membro della Chiesa.

Per raggiungere la particolarità di un dialogo è necessario che la predica eviti un atteggiamento eccessivamente docente, che potrebbe andare bene in altri contesti (ad esempio, nella catechesi o in una lezione di teologia), ma che non corrisponde al nostro caso. Succede questo quando si pone troppa

[473] Il personalismo cristiano interpreta l'esistenza umana come dialogo («L'uomo è creato nella Parola e vive in essa», VD 22), anche l'opera della redenzione è grandioso dialogo («Con questa Rivelazione, infatti, Dio invisibile nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici e si intrattiene con essi, per invitarli e ammetterli alla comunione con sé», DV 2). E infine, ogni azione ecclesiale – la predicazione compresa – è internamente attraversata da questa natura dialogica.

[474] EG 142.

enfasi sul "voler convincere" su aspetti dottrinali o morali. Lo ribadiamo, nella predicazione non si tratta di convincere, ma, piuttosto, di proporre, invitare, attirare o risvegliare, attraverso un dialogo che rispecchia il dialogo fra Dio e l'uomo. «La predicazione puramente moralista o indottrinante, ed anche quella che si trasforma in una lezione di esegesi, riducono questa comunicazione tra i cuori che si dà nell'omelia e che deve avere un carattere quasi sacramentale»[475]. La tentazione di dare un tono apologetico alla predicazione è enorme, poiché, trovandoci in un contesto di indifferenza religiosa e di contestazione, il predicatore, mosso dallo zelo di salvare anime, si sente di dover approfittare di ogni occasione per confutare, dimostrare e argomentare. Inoltre, una *forma mentis* razionalista che si è imposta da qualche secolo ci porta a pensare che i buoni ragionamenti siano tutto, o meglio, che basti pensare bene per agire bene. Tuttavia, con ciò la predicazione viene snaturata, essa perde il suo senso genuino di dialogo, dove è coinvolta la testa, ma soprattutto il cuore, ben predisposto all'ascolto perché "si sente a casa". «Il predicatore ha la bellissima e difficile missione di unire i cuori che si amano: quello del Signore e quelli del suo popolo»[476]. Il tono e lo stile possono puntare in questa direzione: sentirsi a casa, in dialogo fiducioso. Così l'individualismo lascerà il passo al legame con l'altro e, infine, alla comunione con la Chiesa.

Lo stile della predica acquista, quindi, i tratti del dialogo di un figlio con sua madre. Il predicatore sa «che la Chiesa è madre e predica al popolo come una madre che parla a suo figlio, sapendo che il figlio ha fiducia che tutto quanto gli viene insegnato sarà per il suo bene perché sa di essere amato»[477]. Ma questo rapporto fiducioso – che è determinante – non può darsi per scontato, anzi, spesso bisogna conquistarlo. Ciò riguarda evidentemente lo stile di cui parlavamo: «la vicinanza cordiale del predicatore, il calore del suo tono di voce, la mansuetudine dello stile delle sue frasi, la gioia dei suoi gesti»[478]. E inoltre, richiede nel predicatore una profonda conoscenza del cuore dei fedeli: quali sono le preoccupazioni, i motivi di gioia e di delusione, le aspirazioni, la loro sensibilità, le preferenze e i gusti generali, ecc. Questa conoscenza interiore, che è una forma di amore, non si improvvisa ma richiede tempo e aver sviluppato una capacità di ascolto molto esigente, empatica e materna. «Se ci si vuole adattare al linguaggio degli altri per poter arrivare ad essi con la Parola, si deve ascoltare molto, bisogna condividere la vita della gente e prestarvi volentieri attenzione»[479]. È una regola d'oro della predicazione che l'omelia non deve rispondere a domande che nessuno pone, ma se si vuole creare vicinanza e interesse bisogna, piuttosto, intercettare le domande reali che stanno

[475] EG 142.
[476] EG 143.
[477] EG 139.
[478] EG 140.
[479] EG 158. E inoltre: «Il predicatore deve anche porsi in ascolto *del popolo*, per scoprire quello che i fedeli hanno bisogno di sentirsi dire. Un predicatore è un contemplativo della Parola ed anche un contemplativo del popolo», EG 154.

nel cuore di chi ascolta. Questa conoscenza il sacerdote la acquista attraverso la prossimità pastorale (non attivismo pastorale, ma affetto sincero), specialmente dedicando molto tempo e sacrificio al ministero della riconciliazione. Insomma, sentire un predicatore vicino non solo rende fruttuosa la predicazione, ma, inoltre, risveglia il gusto di appartenere alla comunità cristiana.

Era digitale

Il digitale caratterizza di fatto il mondo contemporaneo, con «impatti profondissimi sulla nozione di tempo e di spazio, sulla percezione di sé, degli altri e del mondo, sul modo di comunicare, di apprendere, di informarsi, di entrare in relazione con gli altri»[480]. Il nativo digitale sembra privilegiare l'immagine più che l'ascolto, ha una capacità più intuitiva ed emotiva che analitica, il linguaggio del racconto è per lui più convincente e coinvolgente rispetto alle tradizionali argomentazioni.

La Chiesa ha davanti a sé la faticosa impresa di inculturare questa sensibilità digitale, anche per quanto riguarda la predicazione cristiana. I problemi sono tanti e complessi; noi qui prenderemo in considerazione soltanto il rischio, non teorico, che questa inflazione di linguaggio narrativo, di bombardamento di immagini impattanti e di sensazioni "usa e getta" lasci nel dimenticatoio l'argomentazione razionale. Se la narrazione diviene l'unico strumento di comunicazione e scompare di fatto l'argomentazione, c'è il rischio di aumentare la concezione relativista della verità, cioè la convinzione che ci sono solo opinioni soggettive sulla realtà. «L'universo narrativo si configura come un esperimento in cui tutto è possibile e dicibile e la verità non ha peso esistenziale»[481]. La "verità" la troviamo solo nella suggestione, nell'incanto, nel racconto suadente, nel discorso affascinante.

Un conto, però, è che la predicazione sia suggestiva e che impieghi i bei racconti e le immagini azzeccate. Ma non sarebbe ragionevole far poggiare tutta la forza del messaggio nel fascino che esse suscitano. Operare sistematicamente così sarebbe un'offesa all'intelletto, se non una vera e propria manipolazione. Suscitare stupore, sorpresa o meraviglia può essere conveniente, ma questi sentimenti sono solo la molla che scatena il faticoso processo del raggiungimento della verità. Il rischio sarebbe restare fermi al sentimento di stupore trascurando la fatica dell'argomentare.

La predicazione, dunque, si trova strattonata da due lati. Da una parte, c'è l'esigenza di argomentare la verità, per rispetto alla natura razionale dell'uomo, che conquista la verità, anche la verità di fede, con la partecipazione del raziocinio (*fides quaerens intellectum*). Ma poi la predicazione deve anche fare i conti con questa nuova sensibilità, che dilaga inarrestabile con lo

[480] FRANCESCO, esortazione apostolica *Christus vivit*, 25.03.2019, 86.
[481] DPC 365.

sviluppo della tecnologia digitale: un certo disinteresse verso la verità nella sua accezione classica di *adaequatio rei et intellectum*; la verità viene piuttosto percepita come "corrispondenza fra la realtà e un vago sentire". Non che questa accezione sia falsa, ma sicuramente è incompleta. Puntiamo dunque nella direzione di una predicazione che tenga conto di questa "sensibilità digitale" senza rinunciare all'argomentazione razionale. È questo possibile? Ci sembra di trovare al riguardo un'interessante indicazione nella seconda edizione del *Direttorio per la catechesi*. Il testo afferma che nella catechesi - ma vale anche per la predicazione - la metodologia induttiva, che poggia sulle immagini e sui racconti, ha la prevalenza sul metodo deduttivo, «che spiega e descrive i fatti procedendo dalle loro cause», cioè attraverso l'argomentazione logico-razionale. Tuttavia, si aggiunge, «il metodo induttivo non esclude, anzi esige, il metodo deduttivo»[482]. Il che per noi significa che, per non restare in balia dell'emozione e dell'intuizione, il discorso dovrà sempre fare spazio anche all'argomentazione e alla razionalità. Nessun problema, dunque, se il filo delle nostre prediche si appoggia su racconti ed immagini suggestive, anzi, è bene che si faccia così perché lo richiede non solo la sensibilità digitale, ma anche la natura del mistero che annunciamo e il carattere del nostro conoscere. A patto però che questa preminenza non escluda l'argomentazione razionale, che in qualche modo dovrà trovare spazio nella predica, offrendo il suo imprescindibile contributo alla comprensione della dottrina rivelata.

[482] DGC 150.

9. Pastorale della confessione

Si parla spesso di crisi della confessione. Poca e ridotta a qualche occasione di particolare carica emotiva (prime comunioni, funerali, Natale, Pasqua). «Il costante annuncio della misericordia non sembra però aver condotto il popolo di Dio a correrci incontro con gioia attraverso il sacramento che Cristo Signore ha donato alla Chiesa per comunicare la grazia del suo perdono»[483]. Inoltre, la crisi riguarda la qualità della confessione, spesso incompleta, generica, in alcuni casi ridotta a devozione di routine, ripetitiva e standardizzata.

La perdita della coscienza del peccato

L'esortazione *Reconciliatio et paenitentia* segnalava come radice di questa crisi la «perdita del senso del peccato»[484]. La coscienza di peccato sembra aver perso forza e significato nella mente di molti cristiani. Come conseguenza, la confessione viene abbandonata o convertita in "colloquio" con forte sottolineatura psicologica e pedagogica. Questo colloquio però pone alcune domande circa il penitente: è un battezzato che chiede perdono? È un peccatore che cerca una più precisa determinazione al suo senso di colpa? Oppure, come sovente accade, è mosso da un disagio psicologico a cui cerca rimedio? Non si tratta di escludere il carattere consolatorio, liberatore dall'ansia, che il sacramento può avere come effetto collaterale. Al limite, questa necessità potrebbe essere il punto di partenza, ma non lo scopo, che è sempre la confessione della colpa, la richiesta di perdono e l'inizio di un cammino di conversione.

Il più delle volte la crisi della coscienza di peccato determina l'abbandono del sacramento perché "non saprei cosa dire". Questa dichiarazione va interpretata. Chi ragiona così si sa peccatore, imperfetto, pieno di limiti come tutti quanti, ma non vede che queste sue imperfezioni necessitano di dover chiedere perdono a Dio, "perché Dio ha cose più importanti a cui pensare che ai piccoli difetti di questo microbo che sono io". È questo il vero problema. Quando il cristiano vede Dio come un Essere Supremo lontano dalla sua vita quotidiana, non può capire cosa significhi offendere Dio, quel Dio che "tutto sommato sa che sono debole e quindi non mi può condannare". La conclusione è chiara: "io non posso offendere Dio, le mie imperfezioni non lo riguardano". E così svanisce il senso del peccato come vera e propria offesa a Dio.

---

[483] L.F. LADARIA, Nota del Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede *Fondamenti e implicazioni teologiche del sacramento della riconciliazione*, 4.12.2019.

[484] RP 18. Ciò non contradice che ci sia la convinzione diffusa di essere ognuno di noi personalmente un peccatore, cioè uno che sbaglia, un uomo imperfetto (cfr. F. GARELLI, *Gente di poca fede*, 71-72). Ci riteniamo imperfetti e "peccatori", ma contemporaneamente siamo convinti che le nostre imperfezioni centrino poco o niente con Dio.

Evidentemente quel Dio, lontano Essere Supremo, non è il Dio della rivelazione. Questa percezione impoverita della vita cristiana non è soltanto frutto delle vistose lacune dottrinali dei cristiani, ma viene alimentata da molti elementi della nostra cultura che generano una religione di un Dio senza volto, oppure una religiosità emotiva senza risvolto morale, o anche un moralismo antropocentrico. Questa religiosità dilagante è la vera causa di quel "non saprei cosa dire" che fa percepire la confessione come superflua, faticosa o estranea alla propria sensibilità religiosa.

«Quando si perde il senso del peccato, si rompe l'equilibrio interiore nel cuore e si dà origine a contraddizioni e conflitti nella società umana»[485]. Dalla constatazione di questa situazione emerge la proposta di un rinnovamento della pastorale del sacramento della penitenza che aiuti a recuperare la coscienza o senso del peccato. Dovremo, quindi, accennare alle cause di questa diminuita coscienza del peccato. Vedremo due problemi: il primo riguarda la norma morale e il secondo la confusione fra senso di colpa e peccato.

a) *Evanescenza dei contenuti materiali della norma*. Non sempre la norma morale viene respinta, pur essendo anche vero che questo capita spesso. Il problema è che, nei casi in cui la norma morale viene accettata, essa viene presentata, appunto, come pura norma formale, senza legame con Dio. Si accetta di aver sbagliato quando si dice una bugia, tuttavia è uno sbaglio che ha poco a che vedere con Dio. In molti casi capita spesso che il rapporto con Dio venga più visto come qualcosa di intimo e regolato più dall'emotività che dall'oggettività della norma morale.

Altre volte, la norma morale viene percepita solo in quanto "norma che umanizza", che dà autenticità alla propria vita, onestà, oppure senso di autorealizzazione, ma non come norma religiosa. Il contenuto materiale della norma viene deciso in modo autonomo ("io – o il consenso sociale – decido qual è il mio bene e il mio male"). Nel caso, ad esempio, che il confessore faccia appello ad una norma esterna (eteronoma), ci si difende contro il rischio di vedere invasa la propria autonomia ("questo sacerdote non capisce la mia realtà, l'autenticità del mio amore, la mia sofferenza"). Alla fine, in queste situazioni di solito l'accompagnamento della confessione viene ridotto ad un tentativo di comprensione del problema personale senza voler imporre una norma morale non compresa o che comunque non verrà accettata. Davanti al rifiuto della norma morale oggettiva, la tentazione del confessore è di lasciare perdere per evitare un conflitto o perché non si vede un'altra strada. È vero che spesso bisogna agire così, perché nella conversione c'è una "legge della gradualità" che esige il rispetto dei tempi di ogni penitente: «in ogni momento bisogna tener conto del processo seguito dal

[485] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il sacerdote ministro della misericordia divina. Sussidio per confessori e direttori spirituali*, 9.03.2011, 21.

penitente»[486]. Ma bisogna anche ricordare che, pur senza saperlo o riconoscerlo, chi trasgredisce la norma morale si allontana da Dio e dalla sua verità più profonda e ha quindi bisogno (e diritto!) della "medicina" della grazia sacramentale. I confessori che sistematicamente riducono il sacramento ad un "colloquio consolatore" diventano «guide cieche» (Mt 23,16), «pastori che non sono andati in cerca del mio gregge» (Ez 34,8) e che non offrono al penitente "malato" un cammino di salvezza.

Ci troviamo davanti ad un problema teologico-morale, che in buona misura dovrà essere affrontato attraverso una più raffinata catechesi. Tuttavia, la confessione potrebbe essere una straordinaria cornice per aiutare il penitente a "dirsi peccatore", scoprendo non solo di aver infranto una norma, ma di "aver offeso Dio", premessa necessaria affinché il sacramento sia un momento di conversione salvifica. Il ruolo del confessore assomiglia a quello del profeta Natan che aiuta un Davide "distratto" a scoprirsi peccatore (cfr. 2Sam 12). È probabile che a questo si debba arrivare attraverso un dialogo faticoso e graduale, che ha come punto di equilibrio l'armonizzazione fra misericordia e giustizia[487]. Infatti, il dialogo con il confessore dovrà sempre partire da una sapiente comprensione delle difficoltà in cui si trova il penitente, inizialmente incapace di capire di "aver offeso Dio", ma che con l'aiuto del confessore può cominciare a capirlo, arrivando a poter "dirsi peccatore" e aprendosi finalmente alla riconciliazione con il Padre.

b) *Separazione tra senso di colpa e coscienza di peccato*[488]. Il senso di colpa è un sentimento provocato realmente o presuntamene dalla trasgressione di una norma. Viene vissuto come disagio psicologico. Il senso di colpa può essere la porta d'ingresso alla coscienza di peccato. Cerchiamo di offrire qualche chiarimento al riguardo. Innanzitutto, si deve notare che è molto diffusa la tendenza liberista a rimuovere ogni senso di colpa cancellando la norma morale o l'autorità: il senso di colpa verrebbe visto da certe teorie psicologiche come qualcosa da rimuovere in ogni caso perché impedisce lo sviluppo libero e senza freni della persona. A questo punto bisogna riconoscere che, anche se il sentimento psicologico di colpa spesso è segno della presenza di un peccato, non sempre è così. Molti sensi di colpa, ad esempio, provengono da un'immaturità psicologica e non da un vero peccato. A volte provengono da una situazione patologica (ossessioni, scrupoli) che non sempre può essere risolta nella confessione. Altre volte, i sensi di colpa provengono da un codice morale sbagliato (eccessiva autorità paterna, persone rigoriste, persone segnate da ferite affettive, mancanza di autostima, personalità introversa, complessata, insicura, ecc.). Spesso succede anche che il disagio provocato dai sensi di colpa si converta nel vero interesse del penitente di voler superare il suo disagio

[486] *Ibidem*, 49.
[487] Cfr. FRANCESCO, Bolla *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, 20.
[488] Cfr. W. VIAL, *Psicologia e vita cristiana*, Edusc, Roma 2015, 292-299.

con l'aiuto di qualcuno, confessore o altro. Ci vuole, quindi, un attento discernimento in questa materia e non sempre è facile capire se è il confessore, oppure il medico che deve aiutare la persona.

Tutta questa confusione ha portato ad una separazione indebita fra il senso di colpa e la coscienza di peccato. In realtà, il senso di colpa costituisce molte volte il segno della presenza di peccato, la porta d'ingresso alla consapevolezza di aver peccato. È vero che a volte non è così e allora la confessione sarà luogo adeguato alla chiarificazione della coscienza morale. Ma in molti casi invece è così. Il rischio è che il confessore voglia limitarsi a rimuovere i sensi di colpa perché manifestano immaturità rimandando a volte la questione alle competenze di uno psicologo, oppure rimuovendo il senso di colpa con generici appelli alla misericordia di Dio. Si attuerebbe, in quel modo, un'indebita separazione fra il senso di colpa e la coscienza di peccato. Invece, il senso di colpa va fatto maturare verso un autentico senso di peccato, che pian piano diventa esplicito riconoscimento di aver offeso Dio. Il senso di colpa è un contenuto di coscienza (pre-morale) che attende di diventare consapevole e libero riconoscimento (cioè, confessione!) dinanzi a Dio; e non solo per un difetto di realizzazione di sé o per una trasgressione positiva di una norma morale.

La banalizzazione o la distorsione del senso di colpa può condurre ad esiti opposti: da un lato, un rinforzamento e una crescita smisurata del senso di colpa, che resta fuori controllo, in balia di una sensazione di cui non si capisce il valore e che non si assume responsabilmente; dall'altro, il suo azzeramento, quando l'unica cosa che si fa è esorcizzarlo, senza cogliere la sua possibile valenza morale. In questo ultimo caso, la persona perde pian piano la coscienza del peccato (anche se mai completamente) e si abitua a convivere con il peccato senza dare ascolto agli eventuali allarmi che lancia la coscienza.

Dalla povertà rituale alla povertà della riconciliazione

Un'altra causa della crisi di questo sacramento va cercata nel modo in cui viene celebrato. A differenza di altri sacramenti, in cui è esplicito che si sta celebrando un rito, nella confessione spesso il rito viene "maltrattato", ridotto ad un colloquio amichevole, dove la proclamazione della Parola è praticamente inesistente, il luogo celebrativo banalizzato, i paramenti assenti. «Il rito della Penitenza si è scarnificato»[489]. Perché così? Su questo stato di cose incidono sicuramente la perdita di sensibilità verso il sacro, e anche la troppa voglia di spontaneità e di anti-formalismo tipica dei nostri tempi. Ma mentre negli altri sacramenti questa avversione verso la ritualità è moderata dal carattere comunitario della celebrazione, nella confessione, invece, questo freno non c'è, dato il tono privato in cui il

[489] A. CARRARA, *Penitenza: che fare? Oltre la crisi della prassi penitenziale*, «La Rivista del Clero italiano» 10 (2012) 710.

sacramento si svolge. Il risultato è la quasi totale assenza di rito nella celebrazione della riconciliazione.

Tutto ciò, come dicevamo, si ripercuote negativamente sull'efficacia del sacramento: non si percepisce la presenza di Cristo, non appare il perdono di Dio, l'avvio verso una conversione è pura retorica, mentre invece vengono molto sottolineati i risvolti umani (consigli, colloquio, consolazione, incoraggiamento). «Il rito ha perso, in parte, i suoi connotati "oggettivi", rituali, ed è diventato un confronto personale con il confessore»[490]. Trovandoci in una società che genera individui fragili (fragilità psicologica, affettiva, emotiva, esistenziale), rischiamo che il sacramento diventi un surrogato post-moderno della direzione spirituale invaso dalla ricerca di conforto e di accompagnamento. Mentre gli elementi primari del sacramento – conversione, penitenza, confessione e perdono[491]- restano in secondo piano, oppure scompaiono del tutto. Riteniamo perciò che il ritrovamento della serietà liturgica e di alcuni elementi rituali siano un punto di forza per recuperare una prassi pastorale feconda e fedele al volere di Cristo.

a) *Il rito aiuta a vedere Cristo nel ministro*. Spesso il cristiano oppone alla confessione alcune obiezioni: "Perché dire i peccati al prete? Non posso vedermela tra me e Dio? Non basta il pentimento sincero per ottenere il perdono? Cosa c'entra la Chiesa?". Si scivola così verso un generico cammino di pentimento individuale che difficilmente arriva ad essere tale. Tuttavia, quelle obiezioni dicono qualcosa di giusto, esprimono cioè il desiderio di un contatto ravvicinato con Dio nel momento delicatissimo in cui la coscienza accetta di aver sbagliato e cerca il perdono di Dio (almeno implicitamente). Si vorrebbe, quindi, un contatto con Dio, ma senza la mediazione ecclesiale ("io mi confesso direttamente con Dio"). Questa situazione ha le sue radici in una diffusa mentalità antistituzionale, specialmente presente in ambito religioso ("religiosità si, religione no"), e in una percezione "privatizzata" della religione. Pur essendo questa la sensibilità di molti credenti[492], il problema può essere fortemente ridimensionato se, nella pratica, grazie alla cura della dimensione simbolico-rituale della celebrazione del sacramento, il penitente viene aiutato a "vedere Cristo" nella persona del sacerdote e a percepire la presenza del Padre misericordioso nei gesti e nelle parole del rito.

[490] Ibidem.

[491] Cfr. CCC 1423-1424.

[492] «La crisi del meccanismo della confessione sembra collegarsi alla messa in discussione dell'idea che - anche in questo campo - il rapporto con Dio debba essere mediato dalla chiesa e dal personale religioso, per la diffusa tendenza a intendersela direttamente con il referente ultimo della propria fede, anziché con i suoi (più o meno degni) rappresentanti su questa terra», F. GARELLI, *Gente di poca fede. Il sentimento religioso nell'Italia incerta di Dio*, 72.

La riconciliazione con Dio richiede, dunque, che venga accuratamente custodito il singolare rapporto tra Dio e l'uomo che si realizza nel sacramento, un rapporto «che si compie nell'intimità della coscienza di ciascuno, la quale prende voce e parola nella confessione delle colpe, proprio come la grazia che risana, prende voce e parola nell'azione rituale»[493]. Infatti, la cura del rito permette al penitente di percepire che si trova davanti a Cristo, "Colui che toglie i peccati del mondo". Le formule di saluto iniziale del sacerdote e di accoglienza aiutano il penitente ad avvertire la presenza di Cristo: «Ti accolga con bontà il Signore Gesù che è venuto per chiamare e salvare i peccatori. Confida in lui»[494]. La breve proclamazione della Parola, che precede la confessione dei peccati e che troppo spesso si omette, attesta l'iniziativa di Dio che chiama il penitente, il quale risponde alla chiamata confessandosi. Anche altri elementi esterni possiedono una carica simbolica importante, quali il contegno paterno del sacerdote, il dialogo pieno di rispetto e di misericordia, il luogo della celebrazione e i paramenti degnamente indossati dal ministro. La cura di questi particolari del rito contribuisce a vedere Cristo nel ministro e a superare ogni ritrosia.

b) *Un dialogo che apre al pentimento, alla riconciliazione e alla conversione*. Gli antichi chiamavano questo sacramento *baptismus laboriosus* perché la grazia agisce con la cooperazione degli atti del penitente. Il Rituale esprime questa convinzione, mettendo la confessione dei peccati al centro della celebrazione: partendo da essa il penitente si apre al pentimento, alla riconciliazione e intraprende un cammino di conversione. In questo modo, «nell'ambito del sacramento, la confessione dei peccati è precisamente l'atto attraverso cui il senso di colpa può uscire dalla sua indeterminatezza e raggiungere la necessaria chiarificazione»[495]. Nel Rituale, giustamente, non sono previste formule rigide sul modo di confessare i peccati, tuttavia, le rubriche contengono precise indicazioni affinché il confessore riconduca la confessione verso le altre dimensioni del sacramento: «Il sacerdote aiuta, se necessario, il penitente a fare una confessione integra, gli rivolge consigli adatti e lo esorta alla contrizione dei suoi peccati, ricordandogli che per mezzo del sacramento della Penitenza il cristiano muore e risorge con Cristo e viene così rinnovato nel mistero pasquale. Gli propone, quindi, un esercizio penitenziale e il penitente l'accetta in soddisfazione dei suoi peccati e per l'emendamento della sua vita. Il sacerdote cerca di adattarsi in tutto, sia nelle parole che nei consigli, alla condizione del penitente»[496].

---

[493] L.F. LADARIA, *Fondamenti ed implicazioni teologiche del sacramento della riconciliazione*. Cfr. anche *Sacrosanctum Concilium*, 7: «Cristo è presente con la sua virtù nei sacramenti, al punto che quando uno battezza è Cristo stesso che battezza».

[494] Rito della Penitenza. *Rituale romano*, 42.

[495] P. CASPANI, *Oltre la sola confessione auricolare. Spunti per un rinnovamento della prassi penitenziale*, «La Rivista del Clero italiano» 12 (2015) 855-856.

[496] *Rito della Penitenza*. *Rituale romano*, 44.

Se il dialogo è orientato al pentimento, alla riconciliazione e all'avvio di un cammino di conversione, si evita il rischio che il sacramento finisca per arenarsi, a causa di un'insufficiente coscienza di peccato o dell'eccessiva ricerca di consolazione. Il ministro, quindi, non solo "ascolta" i peccati presumendo che chi si confessa sia "ovviamente consapevole di aver offeso Dio e chiede perdono". La presunzione dovrebbe semmai essere quella opposta: pur confessandosi, è probabile che non abbia pensato alla realtà della sua offesa a Dio. Si rende necessario un aiuto affinché le svariate motivazioni della confessione diventino coscienza sempre più chiara di aver offeso Dio e che la domanda sia "domanda di perdono", non solo di rassicurazione.

Spesso il confessore si preoccupa di usare il dialogo per salvaguardare l'integra confessione dei peccati (integrità formale) oppure per illuminare il penitente con i suoi consigli. Tutto ciò è necessario, tuttavia ci preme sottolineare che è ancora più importante approfittare del dialogo per rinsaldare nel penitente il dolore dei peccati (perché peccando abbiamo offeso Gesù, «morto per i nostri peccati», 1Cor 15,3), assicurare la consapevolezza di prendere parte al mistero pasquale («nel suo sangue sono stati lavati i nostri peccati», Ap 1,5) e confermarlo nella decisione di non peccare più, accettando volentieri l'esercizio penitenziale proposto («va' e d'ora in poi non peccare più», Gv 8,11). Nell'attuale contesto, in cui i cristiani si accostano alla confessione senza un'idea chiara di cosa essa sia, è necessario che il dialogo si orienti prevalentemente a garantire gli elementi prioritari di questo sacramento assicurando, così, la qualità della confessione.

Privatizzazione e dimensione ecclesiale del sacramento

La ricerca di accompagnamento da parte dell'*uomo fragile* sta alterando la fisionomia della confessione, che da sacramento per il perdono dei peccati si trasforma in colloquio alla ricerca di consolazione, aiuto per superare le proprie insicurezze o domanda di consiglio su svariati problemi. Il confessore diventa, così, depositario inadeguato di difficoltà e sofferenze varie, facendogli assumere un ruolo per il quale non è preparato. Si è insistito fin troppo sul fatto che la confessione deve rispondere all'esigenza umana di relazione e di dialogo. Alla fine però, in questo modo, «il soggetto apprezza la qualità della relazione che si stabilisce col confessore, ma non coglie lo specifico proprio del sacramento. La richiesta di una prassi penitenziale che metta in primo piano la qualità della relazione tra il confessore e il penitente non è dunque priva di ambiguità, perché segnala la trasformazione del sacramento in qualcosa di diverso da ciò che il sacramento dovrebbe essere»[497].

La possibilità di alterare il senso della confessione, trasformandola in semplice colloquio, è anche conseguenza di un altro fattore, cioè la tendenza alla privatizzazione del vissuto religioso, che

[497] P. CASPANI, *Oltre la sola confessione auricolare*, 855

condiziona particolarmente questo sacramento, come abbiamo già indicato. Si considera la confessione qualcosa di personale che uno adegua ai suoi gusti, scegliendo un confessore come si sceglie un *personal trainer*. Si capisca bene, in sé non è un problema che si voglia scegliere un confessore e neanche che nella confessione si instauri una buona relazione umana, anzi, tutto ciò può giovare alla miglior riuscita del sacramento. Il problema è che, spesso, a causa di una percezione eccessivamente privata della confessione, svanisce la dimensione ecclesiale. Inevitabilmente, questo scarso senso ecclesiale altera il significato di ciò che si fa quando ci si confessa. Infatti, il peccato, il pentimento, la riconciliazione e la conversione possiedono una rilevanza ecclesiale che giustifica e chiarifica il senso del gesto che si compie nella confessione. Lasciando da parte l'aspetto ecclesiale, si accentua la percezione della confessione come un fatto privato, ridotto, appunto, a semplice colloquio rassicurante.

Ci vogliono perciò alcuni accorgimenti che aiutino a vivere in pienezza la confessione. Può essere, ad esempio, opportuno distinguere più nettamente fra confessione e direzione spirituale. «In effetti, l'abbinamento tra penitenza e direzione spirituale espone la penitenza al rischio di un'eccessiva "colloquialità"»[498]. Esonerare la confessione da funzioni secondarie che possono essere svolte in altre sedi ha il vantaggio di focalizzare meglio, agli occhi di alcuni penitenti distratti, il fatto che alla confessione ci si accosta per chiedere il perdono dei peccati. Non si tratta di stabilire regole rigide, innecessarie per molti penitenti che possono abbinare tranquillamente la confessione e la direzione spirituale. Occorrerà, però, discernere quali siano, invece, quei penitenti meno accorti a cui farebbe bene una chiara distinzione dei due momenti. In generale, si può dire che gioverà molto indirizzare le persone che hanno una debole coscienza del peccato verso una forma di celebrazione che eviti i rischi della confusione fra sacramento e colloquio. Per queste persone (che sono oggi una larga maggioranza) il senso della parola peccato appare sbiadito e astratto, e si deve fare di tutto per aiutarle a recuperarlo. Una celebrazione curata del sacramento giova molto al sacramento, come abbiamo visto, anche perché aiuta a introdursi nella dimensione ecclesiale di quello che si sta realizzando. In questo modo, si comincia a intravedere la portata del peccato in tutte le sue sfaccettature: il peccato mi allontana da Cristo, cioè da una realtà tangibile che mi salva; è abbandono della casa paterna (dove la casa evoca la Chiesa); è rifiuto del dono della figliolanza divina (dove appartenere alla famiglia di Dio evoca ugualmente la Chiesa). In modo speculare, anche il concetto di riconciliazione in chiave ecclesiale acquista concretezza: sulle spalle del Buon Pastore (il ministro della Chiesa) si rientra nel gregge, attraverso la tenerezza del confessore si riceve l'abbraccio del Padre misericordioso. E anche il concetto di conversione diventa concreto e significativo. Una

[498] *Ibidem*, 856.

conversione senza Chiesa rischia di diventare una conversione "volontarista", affidata allo sforzo di un pover'uomo talmente debole che, dopo i primi tentativi, lascerà perdere sconsolato. All'interno della confessione, la conversione diventa possibile perché si scorgono i mezzi di salvezza elargiti dalla Chiesa («date loro voi stessi da mangiare», Lc 9,13).

La confessione, se intrappolata nella dinamica del colloquio amichevole, si impoverisce. Quando invece, di fatto, la si vive in prospettiva ecclesiale, tutto diviene più significativo, il penitente si predispone meglio alla realtà di grazia a cui partecipa e la celebrazione diventa davvero evento di salvezza.

10. La pietà popolare

Le manifestazioni di pietà popolare sono espressione di varie forme di culto che il senso religioso del popolo cristiano ha plasmato, in ogni epoca, a modo di prolungamento della vita sacramentale e liturgica (venerazione delle reliquie, visita ai santuari, pellegrinaggi, processioni, *via crucis*, danze religiose, rosario, medaglie, ecc.)[499]. La diversa conformazione che queste manifestazioni hanno acquistato è sempre legata alla cultura e al genio di un popolo[500]. Anche la saggezza e il buon senso cristiano, che agiscono come un *istinto evangelico* per discernere ciò che giova alla vita spirituale o ciò che la mortifica, sono determinanti nella conformazione della pietà popolare[501]. Il termine "popolare" non va quindi inteso come contrapposto a "elitario", ma in quanto emerge dalla cultura di un popolo ed è frutto di una saggezza non accademica, e non per questo da disdegnare. Per garantire un sano discernimento, la gerarchia ecclesiale approva o disapprova, orienta o semplicemente tollera, le diverse forme di pietà popolare.

La tensione nel rapporto fra liturgia e pietà popolare

Lungo la storia della Chiesa osserviamo una convivenza non sempre pacifica fra la pietà popolare e la liturgia. Nel Medioevo, di fronte al fiorire della vita liturgica nei monasteri, assistiamo ad un lento ma costante sviluppo di manifestazioni di pietà popolare. Da allora lungo i secoli la pietà popolare spesso veniva vista volte come un'alternativa ad una liturgia poco accessibile al popolo, oppure ad una liturgia vissuta in modo passivo, mentre la pietà popolare sarebbe il vero motore della vita spirituale del popolo. Contro una tale situazione ha reagito il movimento liturgico sin dai primi decenni del Novecento fino al punto che alcuni esponenti del movimento sono giunti ad affermare che il rinnovamento liturgico richiedeva la scomparsa della pietà popolare.

Il Concilio ha affrontato la questione cercando di fare chiarezza sulla tematica. La Costituzione *Sacrosanctum Concilium* stabilisce questo principio: pur affermando la superiorità dell'azione liturgica riguardo alla pietà popolare, la liturgia non esaurisce la vita spirituale.

«I "pii esercizi" del popolo cristiano, purché siano conformi alle leggi e alle norme della Chiesa, sono vivamente raccomandati, soprattutto quando si compiono per mandato della Sede apostolica. Di speciale dignità godono anche quei "sacri esercizi" delle Chiese particolari che

[499] Cfr. CCC 1674.
[500] Cfr. DPPL 10.
[501] Cfr. CCC 1676

vengono compiuti per disposizione dei vescovi, secondo le consuetudini o i libri legittimamente approvati»[502].

Dopo il Concilio, mentre la riforma liturgica era in piena effervescenza, si è troppo accentuato il prevalere della liturgia sulla pietà popolare e molti consideravano le pratiche di pietà popolare un impoverimento spirituale e pastorale. Pratiche di pietà popolare consolidate nei secoli furono ostacolate, soffocate e alla fine abbandonate. Si abbandonava, ad esempio, la tradizione di una Novena in preparazione alla Solennità dell'Immacolata (canti, rosari, ecc.) e si sostituiva con la recita dei Vespri, perché la seconda è azione liturgica e la prima no. Tuttavia, non era questa l'intenzione del Concilio: la liturgia pur essendo di gran lunga superiore alla pietà popolare, comunque non esaurisce la vita spirituale dei fedeli, che si alimenta anche con altre manifestazioni di pietà non liturgica.

È un problema pastorale importante perché è in gioco niente di meno che la vita spirituale del popolo di Dio. In un contesto culturale secolarizzato, dove la fede non sempre trova il terreno adeguato per germinare, la pietà popolare si rivela luogo prezioso affinché molte persone mantengano viva una fiamma di religiosità (non sufficiente, ma vera religiosità), che tante volte è l'occasione per un risveglio della vita cristiana. Per venire incontro a questo disorientamento, è stato elaborato il *Direttorio su pietà popolare e liturgia* (2002). Cerchiamo quindi di capire la fisionomia specifica della pietà popolare mettendola in rapporto con la liturgia.

- Superiorità della liturgia: mentre la liturgia è necessaria per la vita cristiana, invece, le diverse forme di pietà popolare non lo sono, o meglio, non è necessaria una determinata espressione di pietà popolare, che potrebbe tranquillamente sparire. Inoltre, la liturgia è punto di riferimento della pietà popolare, che viene ad essere come un suo "prolungamento": «Bisogna, però, che tali esercizi siano regolati tenendo conto dei tempi liturgici e in modo da armonizzarsi con la liturgia; derivino in qualche modo da essa e ad essa introducano il popolo, dal momento che la liturgia è per sua natura di gran lunga superiore ai pii esercizi»[503]. Così, ad esempio, l'anno liturgico è punto di riferimento per le pratiche di pietà popolare. Molte pratiche di pietà popolare, infatti, derivano dalla liturgia (ad esempio, i 150 salmi sono all'origine delle 150 Avemaria del rosario; le processioni eucaristiche sono un prolungamento della celebrazione eucaristica).

- Rispetto della pietà popolare: la liturgia non esaurisce la vita spirituale[504]. La pietà popolare assicura la dimensione individuale della preghiera: «Il cristiano, infatti, benché chiamato alla

[502] SC 13.
[503] SC 13.
[504] «La vita spirituale tuttavia non si esaurisce nella partecipazione alla sola liturgia», SC 12.

preghiera in comune, è sempre tenuto a entrare nella propria stanza per pregare il Padre in segreto; anzi, secondo l'insegnamento dell'Apostolo, è tenuto a pregare incessantemente»[505]. Per tale motivo, ferma restando la superiorità della preghiera liturgica, la prudenza pastorale consiglierà spesso la pratica della pietà popolare. Proprio perché la pietà popolare è radicata nella cultura e nel genio di un popolo, spesso il credente si troverà soggettivamente più coinvolto in essa che non nella liturgia.

- Il Direttorio ricorda, infine, la necessità di purificare la pietà popolare evitando che l'elemento popolare possa snaturare il fondo genuinamente cristiano degli atti di culto[506]. Bisogna, infatti, distinguere fra la "religiosità popolare", che emerge dalla natura religiosa dell'uomo, e la pietà popolare. Il processo di purificazione può avvenire tramite diverse ispirazioni: il Vangelo (inserimento di brani evangelici), il riferimento alla Trinità (la devozione alla Madonna o ai santi non deve mai lasciare nell'ombra il Dio Uno e Trino), la Liturgia (abbandono di forme di pietà popolare che ostacolano la partecipazione agli atti liturgici), la dottrina (evitare l'uso di un linguaggio in contrasto con la dottrina, o espressioni cultuali viziate da sincretismo), la Chiesa (le forme di pietà rispecchino la sua unità, santità, cattolicità e apostolicità). Sarà, in ultima istanza, la gerarchia a esercitare un salutare discernimento sulle singole forme di pietà popolare e sul loro svolgimento[507].

Pietà popolare e nuova evangelizzazione: il caso dei santuari[508]

È sotto gli occhi di tutti l'attrazione che suscitano oggi i santuari disseminati sul territorio, anche in un momento in cui sembra appiattita la dimensione religiosa dell'uomo[509]. Si tratta però di un fenomeno che richiede di essere considerato attentamente alla luce del Vangelo per cogliere anche eventuali elementi di ambiguità. Si constata, ad esempio, che nei pellegrinaggi la dimensione religiosa, pur essendo apprezzata e vissuta intensamente, rimane però come un qualcosa di intimo con pochi risvolti nella vita quotidiana, nelle scelte professionali, familiari e morali. Molte persone che si recano ai santuari con una sete sincera di Dio; ma con una sete – un desiderio – che richiede di essere orientata, per evitare il rischio di ridurre la visita al santuario ad un momento passeggero di emozione religiosa, fine a se stesso. In questo senso, indichiamo di seguito alcuni suggerimenti che possano servire a rendere i santuari *luoghi di nuova evangelizzazione*.

1) Per molte persone che vivono in un orizzonte sociale e religioso secolarizzato, la visita al santuario, mossa da una fede sincera, può essere un'opportunità di crescita o anche di una conversione

[505] SC 12.
[506] Cfr. DPPL 76-92.
[507] Cfr. DPPL 65-66.
[508] P. ASOLAN, *Giona convertito*, 137-156.
[509] Cfr. FRANCESCO, Lettera apostolica *Sanctuarium in Ecclesia*, 11.02.2017, 3.

profonda. Esse si recano al santuario con una "buona predisposizione" religiosa, che spesso non hanno quando, ad esempio, partecipano ad una Messa. Questa predisposizione si manifesta in un desiderio di preghiera e in un atteggiamento di ascolto molto più attento del solito. Veramente un "momento favorevole" (2 Cor 6,2) per l'evangelizzazione che non si può lasciar scappare.

La singolarità del momento, la buona predisposizione e la sincera apertura all'ascolto va colta come un invito a concentrarsi sull'annuncio dell'*essenziale*, cioè sulla centralità di Cristo nella propria vita[510]. Non possiamo dimenticare che molti cristiani destinatari della nuova evangelizzazione, pur avendo sentito molte cose del cristianesimo in realtà non hanno ricevuto il *primo annuncio*, oppure lo hanno ricevuto senza adeguate disposizioni. È un punto che riguarda tutti gli operatori pastorali del santuario, ai diversi livelli. È, perciò, opportuno, ad esempio, che le omelie e le altre forme di predicazione nei santuari, siano incentrate sull'annuncio del *kerygma*, evitando che altri aspetti (devozionali, catechetici, culturali-religiosi) possano rubare spazio a questa "opportunità unica" di proclamazione del primo annuncio. Di grande importanza è anche il ruolo delle guide all'interno del santuario alle quali bisogna ricordare che la visita al santuario è soprattutto un'occasione per annunciare il mistero di Cristo Salvatore: infatti, ogni santuario è prezioso proprio perché collegato con la Morte e Risurrezione di Cristo e ciò lo qualifica come luogo privilegiato per proclamare il primo annuncio[511].

2) Questa buona predisposizione si manifesta spesso nella prassi di accostarsi al sacramento della riconciliazione. Questo atto potrebbe sancire un momento di profonda conversione, però non è scontato che sia così. L'emotività di cui parlavamo prima potrebbe provocare un atteggiamento superficiale nel modo di accostarsi al sacramento, nel quale si cerca, forse, un'esperienza intensa ma poco più. A ciò si aggiunga il fatto che spesso nei santuari il pellegrino si trova nella necessità di fare una confessione sbrigativa, a causa della scarsità di confessori e delle conseguenti file, della mancanza di tempo nel programma del pellegrinaggio, ecc. Succede, talvolta, che molta gente si confessi in un santuario, ma mancando la dovuta accortezza da parte dei pastori, le confessioni si riducano ad una formalità rituale. Riteniamo, perciò, che si possa e si debba curare di più questo aspetto e che, malgrado la mancanza di clero, valga la pena cercare di assicurare un numero alto di confessori nei santuari, in modo che si possa dedicare tempo abbondante al penitente che ha bisogno di una confessione più profonda e prolungata. In questo senso, risulterà anche conveniente dedicare durante la visita al santuario uno spazio per una catechesi sulla "buona confessione", che prevenga il rischio di confessioni ridotte ad un momento rituale senza profondità.

[510] Cfr. EG 36.
[511] Cfr. FRANCESCO, *Sanctuarium in Ecclesia*, 1.

3) Vogliamo attirare l'attenzione su un altro punto di cui si parla poco. Da sempre uno degli effetti principali del recarsi in un santuario è costituito dal recupero del senso della tradizione. Infatti, la visita al santuario mette in comunione con una catena di uomini che lungo i secoli hanno cercato in quel luogo di arricchire il senso della propria vita entrando in contatto con gli eventi di cui il santuario è memoria viva. Recarsi in un santuario è sempre un modo di inserirsi in un processo che genera nuove conoscenze avallate appunto dal fatto che generazioni di persone ci hanno preceduto. Tale circostanza ha la forza di opporsi alla tendenza attuale di pensare che si possa fare a meno dei processi di elaborazione della propria identità tramite le tradizioni. Respingere le esperienze e le conoscenze che ci vengono tramandate dalla tradizione, oltre che impoverire la persona, condiziona pesantemente l'atto di fede in quanto atto veicolato da una tradizione[512]. Per tutti questi motivi è importante capire che la visita ad un santuario può recare una salutare guarigione del cuore dell'uomo, che impara soavemente che è un grande bene accogliere molte realtà nascoste che ci vengono rivelate dalla visita ad un luogo che da secoli ha parlato a generazioni di cristiani che ci hanno preceduto.

4) È proprio dell'uomo essere un viandante (*viator*) e del cristiano essere un pellegrino (*peregrinus*). Pur non essendo l'unico movente, il pellegrinaggio rivela appunto la ricerca di risposte alla domanda di senso insita nel cuore dell'uomo. Tuttavia, ciò da solo non spiega il sorprendente incremento dei pellegrinaggi nei nostri giorni. Una spiegazione del fenomeno, di matrice socio-religiosa, la possiamo trovare analizzando le cause della situazione di smarrimento esistenziale avvertita da più parti ("uomo disorientato", "uomo liquido", antropologia individualista della post-modernità). Il soggettivismo contemporaneo generato dal pensiero secolarizzato degli ultimi secoli ha eretto la coscienza autonoma in criterio unico e ultimo di elaborazione di senso, ma con ciò ha preteso troppo: questa coscienza slegata da Dio e dalla società non è riuscita a orientarsi ed è rimasta smarrita e bisognosa di ritrovare un cammino, un orientamento, un senso. Un'adeguata riflessione sulle possibilità pastorali indotte dal risveglio del pellegrinaggio dovrà, quindi, tener conto di questa situazione. Offriamo al riguardo i seguenti spunti.

a) Si deve evitare che questa voglia di pellegrinaggio venga assorbita da una religiosità pseudo-popolare o da una ricerca esasperante di emozioni per dare una carica alla propria vita[513]. Il rischio esiste, soprattutto quando il pellegrino è completamente sganciato da ogni riferimento al Vangelo. In quel caso la voglia di riempire un vuoto o di ritrovare il senso della propria vita potrebbe condurre il soggetto ad agganciarsi a qualche forma di surrogato di religiosità. Come succede con i santuari, anche in questo caso tutto ciò che suscita l'interesse per il pellegrinaggio va colto come

[512] Cfr. CCC 154; FR 33-35.
[513] Cfr. EG 89; NMI 52

un'opportunità, come un'apertura del cuore della persona ad accogliere l'annuncio della buona novella del Vangelo. Tuttavia, è chiaro che questo viaggio richiede nel pellegrino qualche disposizione particolare. Infatti, non trattandosi di un semplice viaggio, ma della ricerca di Qualcuno che possa rispondere alle domande che si nascondono nel profondo del cuore, il pellegrino dovrà assumere almeno questo duplice atteggiamento: capacità di silenzio e disposizione all'ascolto. Un'azione pastorale che sappia curare un clima di silenzio e di ascolto – in ultima analisi, di preghiera – durante il pellegrinaggio è un'ottima premessa affinché lo Spirito Santo possa toccare l'anima di chi cerca con cuore sincero la luce del Vangelo.

b) Lo smarrimento dell'uomo contemporaneo, cristiano o meno, è anche dovuto allo stile di vita individualista della nostra società. In poche parole, si vorrebbe affermare l'autonomia del soggetto slegandolo da ogni vincolo con gli altri e con la società[514]. Il risultato è un uomo apparentemente libero, ma sradicato, un uomo che ha perso la capacità di instaurare relazioni che diano spessore e identità alla propria vita. La Chiesa sa di dover guarire questo uomo ferito, attraverso un'educazione alla "spiritualità di comunione"[515] che favorisca la capacità di costruire relazioni veramente umane e l'inserimento in svariate forme comunitarie, anche ecclesiali.

Il pellegrinaggio, facendo uscire da una quotidianità troppo impregnata di individualismo, permette l'ingresso in una forma societaria nuova dove si istaurano rapporti di uguaglianza e dove si cammina insieme, non per raggiungere un traguardo "utile", ma verso una meta sacra, cioè qualcosa che rompe il cerchio utilitarista generato dall'individualismo. Affinché questo passaggio non sia una parentesi ma una vera conversione, il pellegrinaggio cristiano ha sempre incorporato entro il suo percorso le tradizionali opere di penitenza: l'ascesi della fatica e della rinuncia, la carità verso il compagno di viaggio, la preghiera in cammino e, soprattutto, il sacramento della riconciliazione quale tappa finale dell'arrivo al santuario. Sono aspetti che qualificano il pellegrinaggio come tale e quindi vanno presi sul serio da chi si prende la responsabilità di portare avanti questo tipo di attività apostolica.

c) Non possiamo dimenticare, però, che questa conversione avviene attraverso un laborioso processo di decostruzione/ricostruzione della persona. Infatti, nel pellegrinaggio esiste il rischio di una conversione di facciata, frutto del fascino provocato dall'esperienza vissuta. Perciò diventa chiave la figura del pastore-pellegrino che cammina accanto paragonabile al Gesù che cammina accanto ai discepoli di Emmaus (Lc 24,15). Per essere un buono strumento della grazia della conversione, questo cristiano compagno di viaggio dovrà avere una ricca umanità, una grande

[514] Cfr. EG 62.
[515] Cfr. NMI 43.

capacità dialogica, di comprensione e di amicizia. Con vivo zelo apostolico, egli farà emergere lungo il cammino i dubbi, le perplessità, le frustrazioni, le attese di una persona che ha intrapreso un viaggio per trovare delle risposte alle questioni che porta nel suo cuore. Il pellegrinaggio è luogo privilegiato di nuova evangelizzazione se il pellegrino trova nel suo cammino qualcuno che lo istruisca. Altrimenti si finirà per dire come fece l'etiope al diacono Filippo: «Come potrei capire se nessuno mi istruisce?» (At 8,31). Anche nel pellegrinaggio bisogna evitare la tentazione che «induce molti a lasciare inascoltato ed inoperante il comando missionario del Signore (cfr. Mt 28,19)» perché «si ritiene che ogni tentativo di convincere altri in questioni religiose sia un limite posto alla libertà»[516].

Lo ribadiamo, il pellegrinaggio va visto come un'opportunità di evangelizzazione, anche perché genera intense relazioni fra i compagni di viaggio, facilitando così l'apertura del cuore e la disponibilità al confronto in una persona che nella quotidianità forse si sente meno capace di dialogare e di mettersi in discussione.

[516] NAE 3.

4 ª Parte:
I SOGGETTI DELLA PASTORALE

1. Il Popolo di Dio e il sacerdozio comune

Un tentativo di svolta: la Lumen Gentium

È stato detto che la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II ha operato una vera "rivoluzione copernicana" nella Chiesa dal momento che essa ha fatto precedere il capitolo sul Popolo di Dio (cap. 2) a quello sulla Costituzione gerarchica della Chiesa (cap. 3), anteponendo il sacerdozio comune dei fedeli al sacerdozio gerarchico e ministeriale. Dopo quindici secoli in cui la missione è rimasta terreno esclusivo della gerarchia[517] e dopo che a lungo il sacerdozio comune è stato considerato una "metafora" del sacerdozio vero e proprio (quello ministeriale)[518], il Magistero insegna che, prima di ogni distinzione fra i fedeli cristiani, esiste una comune dignità di tutti i fedeli e, quindi, una comune responsabilità di tutti i battezzati nella missione della Chiesa. L'esistenza cristiana e la missione di ogni cristiano (sacerdoti, religiosi o laici) si comprendono solo nella cornice del sacerdozio battesimale o comune.

Purtroppo la novità non è stata percepita e, malgrado l'insistente insegnamento del Magistero postconciliare, nella visione della maggior parte dei cristiani è rimasta una mentalità clericale difficile da estirpare. Non si capisce che, per il fatto di essere stata battezzata, la persona diventa discepolo-missionario, a prescindere da altre circostanze (aver ricevuto l'ordine, una consacrazione religiosa, un mandato della gerarchia oppure l'appartenenza ad un movimento ecclesiale). La questione riguarda anche la teologia pastorale per la quale «ciò che maggiormente preme non è la definizione teorica dei ruoli, quanto la loro attivazione efficace»[519]. Ci vuole, quindi, uno studio dei motivi di questa insufficiente comprensione del tema. Perché rimaniamo aggrappati all'idea che "la Chiesa la fanno i preti"? Perché, con la chiamata universale alla santità, non si comprende anche la chiamata universale all'apostolato? Sicuramente l'inerzia di molti secoli di clericalismo pesa parecchio, provocando nella mentalità teologica la resistenza al cambiamento. Volendo offrire una proposta che

[517] Cfr. G. CANOBBIO, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997, dove l'autore mostra come in un certo momento della storia si abbandona la consapevolezza della comune responsabilità di tutti nella missione, che diventa, almeno fino al XX secolo, terreno esclusivo del clero.

[518] «Dotata di fondamento biblico e patristico e di carta di cittadinanza nella scolastica, la dottrina sul sacerdozio comune dei fedeli conobbe un comprensibile arresto nel Magistero del Concilio di Trento, più preoccupato di difendere il sacerdozio esterno e visibile dei ministri, di fronte alle tesi luterane al riguardo. Non vi è pertanto da meravigliarsi che la teologia postridentina abbia conferito al sacerdozio comune il valore di semplice metafora o di capacità passiva di ricevere i sacramenti, ascoltare la predicazione ed essere guidati dalla gerarchia», V. BOSCH, *Il sacerdozio comune dei fedeli*, «Annales theologici» 33 (2019) 325.

[519] S. LANZA, *Convertire Giona*, 129.

aiuti ad *attivare il sacerdozio comune*, sarà sicuramente utile chiarire il seguente malinteso: la parola sacerdozio/sacerdote ha una forte connotazione che la lega al sacerdozio ministeriale, al prete, e ogni volta che si parla di sacerdozio comune spunta in automatico la mentalità che sia solo una metafora, un modo di dire, ma che il vero sacerdozio sia quello ministeriale. Per poter raggiungere l'auspicato mutamento di mentalità e, quindi, l'attivazione del sacerdozio comune dei fedeli in senso missionario, dovremo perciò considerare in primo luogo il significato del termine "sacerdozio" nella Tradizione.

Il nuovo sacerdozio inaugurato da Cristo

Il sacerdozio nel mondo pagano e nell'AT è strettamente legato a quattro concetti:

a) *separazione sacro-profano*: il mondo sacro e il mondo profano sono tragicamente separati, incomunicabili. L'uomo vive perennemente nella minaccia e non trova nessuno che lo possa salvare.

b) *mediazione*: diventa necessario trovare un ponte che medi fra il sacro e il profano, fra Dio e il mondo.

c) *consacrazione*: il sacerdote diventa mediatore tramite una consacrazione rituale che lo "separa" dal mondo.

d) *sacrificio*: il sacerdote avvicina il sacro al profano compiendo una mediazione ascendente e discendente. Il sacrificio (*sacrum facere*) viene visto come l'atto principale di questa mediazione, anche se non unico (altre forme di mediazione sacerdotale sono: benedizioni, purificazioni, insegnamento, ecc.).

Senza una totale rottura e nella continuità, Cristo avrebbe abbandonato questo schema di sacerdozio e avrebbe inaugurato una dimensione nuova del sacerdozio, come ha dimostrato l'esegesi neotestamentaria[520]. Innanzitutto, ricordiamo che Cristo prende le distanze dalla linea sacerdotale. Mai i Vangeli applicano a Cristo la terminologia sacerdotale, anzi prendono le distanze dalla visione sacerdotale (levitico e pagano). Gesù apparteneva alla tribù di Giuda e non a quella di Levi e mai pretese di esercitare funzioni sacerdotali. Semmai viene collocato nella linea profetica: «Un profeta non è disprezzato se non nella sua patria e nella sua casa» (Mt 13,57). È chiaro il suo conflitto con la classe sacerdotale, con il suo formalismo religioso, e saranno proprio loro a decretare la sua morte. Prima di arrivare alla *Lettera agli Ebrei*, mai si parla della vicenda di Cristo in termini sacerdotali. Un dato però interessante è che la morte di Cristo (che è un atto civile, profano) viene interpretata chiaramente in chiave sacrificale, cioè come un sacrificio pasquale – Cristo sarebbe la vittima ma

[520] Specialmente gli studi di A. Vanhoye e U. Vanni. Per una buona sintesi di questi studi, cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 252-262.

anche il sacerdote –, che inaugura una "nuova alleanza" fondata sul "sangue versato per voi e per tutti". Anche Paolo approfondisce questa linea sottolineando che Cristo ha dato se stesso per noi «offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore» (Ef 5,2). Ma il passo definitivo lo dà la Lettera agli Ebrei che riconosce in Cristo un nuovo sacerdozio, diverso da quello levitico (secondo l'ordine di Melchìsedek e non quello di Aronne), che compie un unico sacrificio, senza che ci sia necessità di ripetizione. «A somiglianza di Melchìsedek, è sorto un altro sacerdote, che non è diventato tale per ragione di una prescrizione carnale, ma per la potenza di una vita indefettibile» (Eb 7,15-16)

Dunque, continuità nella discontinuità: parliamo di nuovo del sacerdozio di Cristo per dire che l'agire salvifico è stato interpretato dalla *Lettera agli Ebrei* seguendo lo schema classico del sacerdozio, dando, però, un senso nuovo ai termini:

a) *Separazione sacro-profano*: se salvezza significa cancellare la distanza fra noi e Dio, nel mistero di Cristo *incarnato* siamo stati salvati poiché in Lui avviene il perfetto congiungimento tra la divinità e l'umanità.

b) *Mediazione*: Cristo diventa «mediatore di una nuova alleanza» (Eb 9,15), fa da ponte fra i due estremi, Dio e gli uomini. Infatti, nella sua vita, con la sua Incarnazione, ma soprattutto con la sua passione, questi estremi si incontrano, in virtù della sua obbedienza perfetta al Padre («obbediente fino alla morte e alla morte di croce», Fil 2,8) e della sua assimilazione agli uomini («simile in tutto a noi, fuorché nel peccato», Eb 4,15).

c) *Consacrazione*: in Cristo la consacrazione non avviene tramite separazione o allontanamento, al contrario, Egli viene consacrato tramite l'obbedienza al Padre e l'assimilazione agli uomini. «Pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb 5,8-9). È così che diventa "perfetto", cioè in grado di mediare. Non è quindi una consacrazione rituale, ma personale e vitale.

d) *Sacrificio*: la Croce di Cristo non è in primo luogo un rito, ma un'azione con cui Lui porta a culmine la sua esistenza di amore al Padre e agli uomini. Poi questa azione verrà interpretata, come abbiamo visto, in termini sacrificali, rituali e sacerdotali per meglio capire la sua portata salvifica: la sua azione è un sacrificio che ha cancellato la distanza fra Dio e l'uomo.

Qual è allora la specificità del nuovo sacerdozio inaugurato da Cristo a cui potranno partecipare i cristiani? È innanzitutto un sacerdozio che *supera le separazioni*. Non c'è più *separazione fra sacro e profano*: l'umano e il divino sono uniti, l'esistenza è, quindi, "salvata" poiché in Cristo è diventata un'esistenza divino-umana. Inoltre, non c'è più *separazione fra culto e vita*: il culto e i sacrifici veterotestamentari, smentiti dalle opere, si erano dimostrati sterili e incapaci di

salvezza, come avevano già denunciato i profeti (cfr. Is 1,11-15). Nell'opera salvifica di Cristo, il culto di per sé non ha nessun valore salvifico, ma ciò che è gradito al Padre (e quindi salvifico) è l'offerta della propria vita, a cui risponde il Padre con la risurrezione del Figlio. La vita viene intesa adesso come un culto al Padre, un'esistenza cultuale (*logiké latreia*, Rm 12,1)[521]. «Per la lettera agli Ebrei, la vita stessa dei credenti che, in Cristo, vivono un'esistenza di comunione con Dio e con tutti gli uomini, è un'esistenza sacerdotale (cfr. Eb 13,15-16)»[522]. Non c'è più bisogno del vecchio sacerdozio che compiva azioni cultuali perché il nuovo sacerdozio e il nuovo culto sono l'offerta della vita quotidiana.

Tuttavia, molto presto le comunità cristiane antiche capiscono che la memoria della passione – che sin dall'inizio acquista forma rituale – è "fonte e culmine" della nuova esistenza cultuale: esiste cioè un intimo rapporto fra il prendere parte all'eucaristia (celebrata da colui a cui sono state imposte le mani) e l'attuazione di un'esistenza sacerdotale[523]. Perciò il culto prettamente liturgico non è abolito e rimane una forma ministeriale del sacerdozio che viene sempre più intesa *in funzione* del culto esistenziale[524]. Infatti, anche se non appare in modo esplicito e immediato nei testi neotestamentari, sin dagli albori emerge nella Chiesa una figura ministeriale e sacerdotale *al servizio di* quell'altro sacerdozio universale o comune.

Non appartiene nemmeno al NT la *separazione fra sacerdozio e popolo*: il sacerdozio veterotestamentario richiedeva la separazione che garantiva la posizione di mediazione dei sacerdoti (tribù levitica). Con l'ingresso nella nuova alleanza non c'è più l'onere di dover procurarsi dei mediatori perché Cristo è l'unico mediatore, sacerdote perfetto. La distinzione fra popolo e sacerdoti (intesi come categoria superiore perché detentori della mediazione), quando precede la fondamentale uguaglianza di tutto il popolo distorce la volontà di Cristo. Il punto di partenza è, appunto, la comune uguaglianza e dignità dei cristiani, che corrisponde all'immagine di Popolo di Dio; solo in seconda battuta si può parlare di diversità di membri (carismi, ministeri) in complementarità organica, secondo l'immagine del Corpo mistico di Cristo[525].

---

[521] «Un nuovo culto come offerta totale della propria persona in comunione con tutta la Chiesa», SCh 70.

[522] E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, in G. CALABRESE-P. GOYRET-F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di Ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 1233.

[523] Cfr. LG 34.

[524] Nei testi neotestamentari non esiste un sacerdozio (una "ministerialità sacerdotale") inteso nel senso di mediazione come c'era nell'AT e nel mondo pagano, ma solo delle funzioni ministeriali al servizio della comunità (annunciare il Vangelo, presiedere l'Eucaristia, battezzare, rimettere i peccati, trasmettere il ministero, ecc.), per cui si usa una terminologia non sacerdotale: maestri, anziani, pastori, sorveglianti, diaconi, profeti, evangelisti, capi. «Nulla autorizza, però, se si vuole rimanere fedeli al NT, a trasferire direttamente sui ministri cristiani la struttura della "mediazione": cosa che invece è talvolta avvenuta nella storia», E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, 1234.

[525] Cfr. A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Giuffrè, Milano 1999, 10-39.

Questo nuovo sacerdozio ha, inoltre, la peculiarità di essere un *sacerdozio regale*. I riferimenti al sacerdozio nel NT collegano infatti la natura sacerdotale del popolo e il suo carattere di *regalità*: «hai fatto di loro, per il nostro Dio, un regno e sacerdoti e regneranno sopra la terra» (Ap 5,9-10; cfr. anche 1,6). Vale a dire, questa vita intesa come culto spirituale ha il connotato di promuovere la realizzazione del disegno di Dio nella storia. Il sacerdozio dei cristiani è liberato dalla schematicità rituale e si concretizza in azioni responsabili di trasformazione del mondo. «La regalità del sacerdozio cristiano appare legata, non ad una dignità estatica, a una posizione di prestigio-privilegio raggiunta, ma all'impegno di costruzione del Regno, reso possibile dalla mediazione fondamentale e fontale dell'unico sacerdote, Cristo, e diventa dimensione e compito della vita di coloro che, in forza del battesimo partecipano alla sua sacerdotalità»[526]. Questo compito riguarda tutti i battezzati, «stirpe eletta, sacerdozio regale, nazione santa» (1 Pt 2,9), tutti quanti – clero, religiosi, laici – partecipi della stessa dignità sacerdotale e tutti chiamati dal Maestro a ri-orientare la storia secondo il disegno divino: "andate in tutto il mondo, ricapitolate tutto in Cristo, fate nuove tutte le cose" (cfr. Mc 16,15; Ef 1,10; Ap 21,5)[527].

Problemi derivanti dall'interpretazione del sacerdozio in senso veterotestamentario

L'insufficiente assimilazione di questa novità e la correlativa comprensione del sacerdozio in senso veterotestamentario ha provocato delle derive clericali. Questo succede quando la "mediazione" viene vista come il tratto essenziale del sacerdozio, traendo come conseguenza una comprensione della posizione sacerdotale come privilegio. Lungo la storia, si è accentuata in modo sproporzionato e fuorviante la natura mediatrice del sacerdozio ministeriale, con l'esito inevitabile di mutare la mediazione in *intermediazione*. Seguendo l'ottica veterotestamentaria, si considera il sacerdote come colui che fa da ponte fra Dio e l'uomo, nel senso, però, di essere colui che porta gli uomini a Dio con le sue azioni. Con ciò si attribuisce al sacerdote *un'errata centralità sacra*, che calca troppo sull'individuo ordinato: il sacerdote si sente lui stesso "il Mediatore" fra Dio e gli uomini. Si arriva, così, alla convinzione che il sacerdote è di una categoria superiore, artefice unico della missione della Chiesa (clericalismo).

[526] S. LANZA, *Convertire Giona*, 261.

[527] Come segnala De Salis, questo aspetto discendente del sacerdozio regale e stato molto meno sviluppato nella letteratura teologica: «è poco frequente considerare che il sacerdozio comune sia fonte di santificazione per gli altri. Normalmente esso è legato alla testimonianza di vita, al martirio, all'offerta di sacrifici spirituali, alla partecipazione ai sacramenti, all'amore di Dio e alla vita soprannaturale; tutti aspetti che riguardano il frutto dell'azione santificante o la mediazione ascendente. Raramente si osservano testi in cui il vissuto soprannaturale sia causa di mediazioni discendenti», M. DE SALIS, *Il sacerdozio comune alla luce del mistero della Chiesa: percorso postconciliare e proposte di futuro*, «Annales theologici» 33 (2019) 451-452.

Orbene, che il sacerdote abbia una centralità e che questa sia sacra, va da sé. Ma il problema nel clericalismo è che lo si vede in modo sbagliato, provocando un grosso malinteso. In realtà «Cristo è l'unico Mediatore fra Dio e gli uomini» (1 Tm 2,5). Quando una persona assume la condizione sacerdotale – comune o ministeriale – *stricto sensu* non è lui stesso mediatore, ma *fa presente* (sacramentalmente nel caso del sacerdozio ministeriale) l'unica mediazione di Cristo. Perciò, assieme alla *mediazione*, la chiave per capire il sacerdozio ministeriale è il *servizio*: essere costituito sacerdote comporta mettersi *al servizio* dell'unico sacerdozio di Cristo per attuare la sua mediazione[528]. È sbagliato che il sacerdote assuma una posizione di privilegio, anzi, la cosa giusta è che in un certo senso "scompaia", cioè che sottometta la sua persona collocandola *al servizio* del suo ministero. Per attuare la "rivoluzione copernicana" desiderata dalla *Lumen Gentium* bisogna prendere sul serio che il sacerdozio ministeriale è un ministero, cioè un servizio secondo le categorie evangeliche: «conviene che Egli cresca e io diminuisca» (Gv 3,30).

L'imprecisa comprensione del sacerdozio ministeriale come mediazione ha alimentato un'immagine della Chiesa intesa come *intermediaria* fra l'uomo e Dio, e quindi come centro di potere, con il clero come titolare del potere[529]. Perciò il tentativo di attuare il rinnovamento voluto da *Lumen Gentium* di recuperare lo spazio di responsabilità ecclesiale che spetta a tutti i fedeli, purtroppo, è finito per diventare una grossolana rivendicazione di spazio di potere (autonomia del laicato, nuove ministerialità, democratizzazione nella Chiesa, diritti delle donne, tensioni carisma-istituzione, ecc.), che ha scatenato una sorta di *protagonismo patologico* autodistruttivo (carrierismo, concorrenza all'interno della Chiesa)[530]. Questo triste spettacolo richiama con urgenza l'abbandono della logica dell'intermediazione e chiede di indirizzare la pastorale verso una mentalità nuova. Tale nuovo corso sarà, quindi, volto a sottolineare l'unica mediazione di Cristo, che l'agire ecclesiale fa presente se impregnato dalla sincera intenzione di "scomparire" affinché solo Lui, Cristo Gesù, appaia.

Si tenga anche conto, inoltre, dell'incidenza che ha in questa tematica la mentalità pragmatica e utilitarista. L'azione ecclesiale viene molto spesso ricondotta a quella della prestazione d'opera, dove il soggetto-attore è percepito come un addetto ai lavori. Infatti, la dizione "operatore pastorale" è figlia di questa mentalità e quindi sarebbe meglio abbandonarla, anche se viene pure usata nei testi

[528] «La specificità del sacerdozio ministeriale si definisce a partire non da una sua supposta "superiorità" nei confronti del sacerdozio comune, bensì dal servizio, che esso è chiamato a sviluppare a favore di tutti i fedeli, perché questi possano aderire alla mediazione e alla Signoria di Cristo, resa visibile dall'esercizio del sacerdozio ministeriale», DMVP 6.

[529] Lo ricordava con forza Papa Francesco durante una ordinazione sacerdotale: «Siete Pastori, non funzionari. Siete mediatori, non intermediari», FRANCESCO, *Omelia di ordinazione sacerdotale*, 21 marzo 2013.

[530] Cfr. EG 98; «Il clericalismo […] è più preoccupato a dominare spazi che a generare processi», FRANCESCO, *Lettera al card. Marc Ouellet*, 19 marzo 2016.

del Magistero pontificio. È un'ottica che alimenta la mentalità secondo cui "gli addetti ai lavori" formano un *coetus* privilegiato da difendere, regolamentato e costituito da figure di diverso spessore istituzionale. Essere catechista, far parte di un consiglio pastorale, essere istituito ministro, ecc. implicherebbe acquistare una posizione nella Chiesa. Così viene snaturato per via di fatto il sacerdozio comune, poiché solo chi avrà il privilegio di far parte degli addetti ai lavori (una minoranza) si sentirà chiamato a fare la Chiesa.

Rapporto fra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale

Ma con tutto questo non rischiamo di spogliare di valore il sacerdozio ordinato? Se ciò avvenisse, anche il sacerdozio comune verrebbe svuotato, cosa che in un certo senso è successa nelle chiese riformate. Infatti, l'attivazione del sacerdozio comune esige l'adeguata collocazione del suo rapporto con il sacerdozio ministeriale.

Nella storia della Chiesa si è verificata una "sacerdotalizzazione" del ministero ordinato, con il corrispettivo annebbiamento del sacerdozio battesimale. Questa "sacerdotalizzazione" ha fatto del sacerdote "l'uomo veramente sacro", la figura chiave nella Chiesa, con il corrispettivo declassamento del sacerdozio comune e con il progressivo oscuramento della comune uguaglianza e responsabilità di tutti i battezzati. Insomma, per molti secoli il sacerdozio è stato applicato esclusivamente al sacerdote ordinato. L'unico vero sacrificio sarebbe quello eucaristico e parlare della vita cristiana come offerta sarebbe una semplice metafora. Con Pio XI e Pio XII si è tentato un recupero del sacerdozio battesimale. Citando esplicitamente 1 Pt 2,5.9, Pio XII riconosce ai fedeli «un qualche sacerdozio», grazie al quale possono unire al sacrificio eucaristico la propria vita. Un sacrificio che non va sottovalutato, ma che resta inferiore a quello dei sacerdoti ordinati, cioè che differisce dal sacerdozio «vero e proprio [...] non solo di grado ma anche di essenza»[531].

Il Concilio Vaticano II, invece, recupera a pieno titolo la dignità del sacerdozio comune dei fedeli. Alcuni testi non lasciano spazio a dubbi: «Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cfr. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo "un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo" (Ap 1,6; cfr. 5,9-10). Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo»[532]. È quindi evidente che «il recupero del sacerdozio comune nell'ultimo concilio è pieno e senza le attenuazioni di Pio XII. Quando si tratta però di stabilire il rapporto con quello ministeriale, le affermazioni del paragrafo respirano ancora

[531] PIO XII, Discorso *Magnificate*, 2.11.1954.
[532] LG 10.

una certa ambiguità»[533]. Ad ogni modo, è chiaro che nella dottrina conciliare il sacerdozio ministeriale non è un'intensificazione del sacerdozio comune. Piuttosto, sarebbe un ausilio (*al servizio di*) per la realizzazione di questo. Come fa notare Castellucci, «il sacerdozio comune è nell'*ordine dei fini*, rappresentando la realizzazione del proprio battesimo e della vita cristiana nella carità, quello ministeriale è nell'*ordine dei mezzi*, costituendo uno strumento posto al servizio del sacerdozio comune»[534]. Il Catechismo sembra sancire questa interpretazione, quando commenta l'anteriore formula: «Mentre il sacerdozio comune dei fedeli si realizza nello sviluppo della grazia battesimale – vita di fede, di speranza e di carità, vita secondo lo Spirito – il sacerdozio ministeriale è al servizio del sacerdozio comune, è relativo allo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani. È uno dei *mezzi* con i quali Cristo continua a costruire e a guidare la sua Chiesa. Proprio per questo motivo, viene trasmesso mediante un sacramento specifico, il sacramento dell'ordine»[535].

Tuttavia, come ha notato il padre Vanhoye, «persiste l'idea che il sacerdozio comune non abbia grande importanza, che sia un sacerdozio in senso metaforico, una specie di premio di consolazione accordato ai laici, mentre il solo sacerdozio importante, pienamente valido, sarebbe quello ministeriale. Questo modo di vedere non corrisponde alla rivelazione di Cristo, ma costituisce un residuo della mentalità pre-cristiana [...]. Si può dire, senza esagerazione, che lo scopo del sacrificio di Cristo è stato di istituire il sacerdozio comune. Il sacerdozio ministeriale, invece, è soltanto un mezzo, stabilito ugualmente da Cristo, in modo però subordinato»[536].

Verso la riattivazione del sacerdozio comune

Siamo adesso in grado di offrire alcuni criteri operativi che possano facilitare una rivalutazione del sacerdozio comune che permetta il dispiegamento di tutte le sue potenzialità, favorendo il coinvolgimento di tutti i fedeli nella missione della Chiesa.

a) È coerente con la Tradizione proclamare con forza che il sacerdozio, che ogni cristiano riceve nel battesimo, gli assegna un protagonismo di primissimo ordine nell'attuazione della missione

---

[533] E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, 1237. Infatti, il testo di LG 10 raccoglie alla lettera la formula di Pio XII: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo». Castellucci ha fatto notare che si tratta di una scelta poco felice poiché istintivamente riprende la posizione ambigua di Pio XII. Anche P. RODRÍGUEZ (*La identidad teológica del laico*, in R. PELLITERO (dir.), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Rialp, Madrid 2006, 100) segnala che questo testo è stato mal interpretato e ha favorito una visione del sacerdozio ministeriale superiore a quella del sacerdozio comune e quindi un atteggiamento clericale che vede la promozione del laicato nell'assunzione di ruoli che spettano al sacerdozio ministeriale.

[534] E. CASTELLUCCI, *Sacerdozio*, 1238.

[535] CCC 1547; cfr. anche PDV 14; DMVP 27.

[536] A. VANHOYE, *Sacerdozio di Cristo e laicità*, in A. VANHOYE–C. GHIDELLI, *Laicità ed evangelizzazione nel Nuovo Testamento*, Ave, Roma 1987, 13-14 (citato in S. LANZA, *Convertire Giona*, 262).

della Chiesa[537]. La prospettiva che resta ferma al sacerdozio ministeriale come forma principale del sacerdozio si assume la gravissima responsabilità di bloccare le assunzioni di responsabilità ecclesiali che dovrebbero sgorgare dal battesimo. Si priva la Chiesa di una preziosa risorsa prevista da Cristo per l'estensione del Regno, e quindi tutta la missione ne risente fatalmente. Inoltre, lasciando il cristiano *in attesa* di ricevere un mandato che lo faccia responsabile della missione, gli si impedisce di espletare le potenzialità apostoliche della sua condizione di battezzato.

Da qui l'impellenza pastorale di rimuovere ogni residuo di mentalità clericale, innanzitutto a livello di opinione pubblica, fortemente segnata dall'inerzia della storia e reduce da pregiudizi radicati con saldezza nell'inconscio della stragrande maggioranza dei cristiani. Tutto ciò richiede la messa in atto di un lavoro teologico e catechetico, costante e capillare, che spetta all'insegnamento magisteriale, al lavoro accademico, alla divulgazione e all'ordinaria attività pastorale.

b) Ma un cambio di mentalità richiama anche il mutamento degli stili di vita. Infatti, la reinterpretazione del sacerdozio ministeriale in chiave di servizio – premessa per l'attivazione del sacerdozio comune – passa necessariamente attraverso cambiamenti, concreti e decisi, della vita e dei costumi del clero. Sono abbondantissimi negli ultimi anni i richiami del Magistero orientati ad impregnare la vita sacerdotale di spirito di servizio[538]. Se si vuole che il sacerdozio venga visto in questa chiave, è necessario che ciò si veda negli atteggiamenti spirituali del clero («quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo», Gal 6,14), ma anche nello stile di governo sia curiale che parrocchiale («da bravi amministratori della multiforme grazia di Dio, ognuno di voi metta a servizio degli altri il dono che ha ricevuto», 1 Pt 4,10). Purtroppo, le tristi vicende di cronaca degli ultimi anni continuano ad alimentare la convinzione che c'è una posizione di privilegio negli appartenenti al clero, facendo sì, tra l'altro, che il sacerdozio battesimale resti adombrato dal sacerdozio ministeriale. Sembra, dunque, doveroso ribadire che il miglior modo di attivare il sacerdozio è l'accentuazione della natura diaconale del ministero ordinato. Il sacerdote è il primo servitore. Ciò riguarda lo stile di vita del sacerdote (disponibilità, umiltà, nascondimento, sradicare il "carrierismo"); e riguarda anche lo stile di governo del sacerdote (uomo di comunione, di ascolto, valorizzazione degli altri carismi, distacco dalle cariche).

c) Tuttavia, affinché il sacerdozio comune risulti effettivamente attivato, occorre che nell'esistenza del soggetto si verifichi un fatto di grazia scatenante, cioè un incontro con Cristo che

[537] Ciò risultava abbastanza chiaro per i primi cristiani: «L'azione missionaria, senza particolare mandato, ebbe generalmente inizio con l'opera di un cristiano proveniente dai ranghi della comunità, spinto dal dinamismo della propria fede», A. HAMMAN, *La vita quotidiana dei primi cristiani*, Bur, Milano 1993, 106.
[538] Cfr. PO 9; PDV 9, 43, 58; DMVP 55.

diventa appello ad evangelizzare e che, se non si mettono degli ostacoli, avviene nell'ordinario dispiegamento della vita di ogni cristiano. Questo fenomeno si può verificare in molti modi: un fenomeno vocazionale che accenda una vita apostolica, l'incontro folgorante con una comunità piena di zelo, una vicenda di conversione, una chiamata ecclesiale a svolgere un incarico, o semplicemente nel processo di maturazione della vita cristiana. Lo ricorda anche *Evangelii gaudium*: «La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati. Questa convinzione si trasforma in un appello diretto ad ogni cristiano, perché nessuno rinunci al proprio impegno di evangelizzazione, *dal momento che, se uno ha realmente fatto esperienza dell'amore di Dio che lo salva*, non ha bisogno di molto tempo di preparazione per andare ad annunciarlo, non può attendere che gli vengano impartite molte lezioni o lunghe istruzioni. Ogni cristiano è missionario *nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù*; non diciamo più che siamo "discepoli" e "missionari", ma che siamo sempre "discepoli-missionari". Se non siamo convinti, guardiamo ai primi discepoli, che immediatamente *dopo aver conosciuto lo sguardo di Gesù*, andavano a proclamarlo pieni di gioia: "Abbiamo incontrato il Messia" (Gv 1,41). La samaritana, *non appena terminato il suo dialogo con Gesù*, divenne missionaria, e molti samaritani credettero in Gesù "per la parola della donna" (Gv 4,39). Anche san Paolo, *a partire dal suo incontro con Gesù Cristo*, "subito annunciava che Gesù è il figlio di Dio" (At 9,20). E noi che cosa aspettiamo?»[539].

d) Infine, è da rammentare che l'attuazione del sacerdozio comune è possibile solo a partire da un forte legame di comunione con il sacerdozio ministeriale. Un'ottima descrizione di questa dipendenza dell'esercizio del sacerdozio battesimale la troviamo nella *Lumen Gentium*, dove tale dipendenza viene esplicitata in chiave eucaristica: «Tutte, infatti, le loro attività, preghiere e iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro giornaliero, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e anche le molestie della vita, se sono sopportate con pazienza, diventano offerte spirituali gradite a Dio attraverso Gesù Cristo (cfr. 1 Pt 2,5); nella celebrazione dell'eucaristia sono in tutta pietà presentate al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore. Così anche i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso»[540]. Affinché la propria esistenza possa trasformarsi in sacrificio spirituale e possa attuare la missione regale di Cristo, è necessario l'inserimento nel sacrificio eucaristico. Il battezzato ha bisogno del sacerdozio ministeriale perché ha bisogno di essere sacramentalmente trasformato da Cristo, fino a poter dire: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

[539] EG 120 (il sottolineato è nostro).

[540] LG 34. Il testo accenna ai laici, ma potrebbe essere riferito a qualsiasi battezzato.

2. Il ministero ordinato

Per la Chiesa, «l'effetto più deleterio causato dalla dilagante secolarizzazione è la crisi del ministero sacerdotale che da una parte si manifesta nella sensibile riduzione delle vocazioni, e dall'altra nella diffusione di uno spirito di vera e propria perdita di senso soprannaturale della missione sacerdotale»[541]. In questo capitolo vogliamo esaminare alcuni tratti che la figura del presbitero assume, o dovrebbe assumere, in questo momento storico, segnato, appunto, dalla secolarizzazione. Come delineare la figura del sacerdote in un contesto secolarizzato? Come incidono i fattori socio-culturali ed ecclesiali sull'esercizio del ministero sacerdotale? Quali priorità segnalano? Sono queste le domande che stimolano le nostre riflessioni. Prima analizzeremo l'annoso problema identitario, poi offriremo qualche spunto sulla spiritualità sacerdotale in un contesto secolarizzato, e infine, rifletteremo su come incide la mentalità utilitarista e funzionale sullo svolgimento del ministero sacerdotale.

La questione identitaria: sacerdote o ministro?

Negli ultimi decenni nel lessico e nella letteratura teologica spesso si è voluto vedere un confronto fra due forme di intendere il ministero sacerdotale: «l'una, più cristologia, vede nel ministero ordinato la riproposizione del ministero di Cristo di fronte alla Chiesa; l'altra, più ecclesiologica, vi vede, invece, l'attuazione più alta della ministerialità della Chiesa tutta»[542]. Partendo da questa contrapposizione si è diffusa la critica verso una comprensione del ministro ordinato secondo la tipologia sacerdotale poiché, si dice, la concentrazione "sacerdotale" sarebbe tendenzialmente riduttiva in quanto finirebbe per lasciare nell'ombra altre dimensioni costitutive, come quelle profetica e regale. Si ritiene, inoltre, che la visione sacerdotale corrispondeva ad un'epoca dove tutta la vita veniva interpretata attraverso le categorie del sacro; ma con il tramonto di questa prospettiva – tramonto che si sarebbe accelerato nell'ultima modernità – una visione sacrale del sacerdozio risulterebbe ormai poco significativa. «Il codice del sacro si sarebbe debilitato in esoterico e paranormale e non servirebbe più a dire in forma simbolicamente accettabile le figure del ministero ordinato»[543]. Quindi, si dice, meglio adoperare la categoria della ministerialità, per la quale l'identità del presbitero viene definita da un particolare ruolo affidatogli nella Chiesa, compreso anche quello della presidenza nell'azione liturgica.

---

[541] DMVP Presentazione.

[542] G. CANOBBIO, *Il ministero ordinato nella teologia contemporanea*, «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 13 (2003) 194.

[543] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, 8.

La questione si complica quando tale visione si lascia troppo influenzare da una comprensione poco critica del processo di secolarizzazione in atto nella nostra società. Come se i nostri tempi *dovessero* fare a meno della dimensione sacra, relitto di altre epoche. Ne risulta così quell'interpretazione secolarizzata del ministero ordinato oggi molto diffusa: assistente sociale, consigliere psicologico, animatore, ecc. Dietro a questa comprensione si cela una visione dicotomica per cui sacro e profano sarebbero due dimensioni separate. Inoltre, si accetta come vera la profezia del "definitivo tramonto del sacro", malgrado l'analisi storica continui a dimostrare l'originaria e costitutiva dimensione sacra dell'uomo e del mondo[544]. Può essere vero che in passato una società fortemente segnata da una comprensione sacrale del mondo abbia accettato una spiegazione sacra del sacerdozio troppo sbilanciata. Ma questo non vuol dire che, poiché la società si è secolarizzata, ci si debba adattare ad una visione del ministero ordinato che faccia a meno della sua costitutiva dimensione sacra. Tale comprensione entrerebbe in conflitto con la visione del sacerdozio che ci offre la Tradizione cattolica, che chiama "sacramento" questo ministero[545], nel senso che i sacerdoti sono segni viventi di *una realtà che è oltre se stessi*: «I presbiteri sono, nella Chiesa e per la Chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore»[546]. Lo segnalava con chiarezza il cardinale Ratzinger: «Quando definiamo l'ordinazione sacerdotale un sacramento intendiamo precisamente questo: qui non vengono ostentate le proprie forze e capacità; qui non viene insediato un funzionario particolarmente abile, che trova l'impiego di suo gusto, o semplicemente perché ci può guadagnare il pane; non si tratta di un lavoro con il quale, grazie alle proprie competenze, ci si assicura il sostentamento, per poi progredire nella carriera. Sacramento vuol dire: *io do ciò che io stesso non posso dare; faccio qualcosa che non dipende da me; sono in una missione e sono divenuto portatore di ciò che l'altro mi ha trasmesso*. Perciò nessuno può dichiararsi prete da sé»[547]. C'è qualcosa nel ministro ordinato – quel "io do ciò che io stesso non posso dare" – che richiede la comprensione in chiave sacrale di questa figura.

Ma in senso opposto, non sembra nemmeno adeguata, né dal punto di vista teologico-dottrinale né da quello teologico-pastorale, una presentazione del ministero ordinato che si esaurisca nella sua dimensione sacrale. Risulterebbe l'immagine di un presbitero preoccupato di comunicare una verità oggettiva, ma lontana dalla trama della vita quotidiana; che presiede con dovizia riti e cerimonie scollegati dall'esistenza concreta dei fedeli. In un mondo secolarizzato tale prospettiva

[544] Cfr. J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007.
[545] «La Tradizione della Chiesa chiama «sacramento» questo ministero», CCC 875.
[546] PDV 15.
[547] J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 82. Il corsivo è nostro.

«tenderà a irrigidirsi in una riduzione anacronistica, che può soddisfare alcuni, ma esce dalla società e dalla storia; o si deforma nella contraffazione del santone o del guru, che trascina, manipola e plagia: sublimazioni entrambe rischiose, da cui fuoriescono i fondamentalisti e i fanatici»[548]. Senza dimenticare che probabilmente la prima vittima di questa riduzione sarà lo stesso presbitero, che vedrà pericolosamente minacciata l'auto-comprensione della propria identità. È, quindi, del tutto necessaria una presentazione della figura che riesca ad integrare la dimensione sacra con altri elementi altrettanto irrinunciabili.

La dicotomia sacerdozio-ministero sembra, quindi, la principale causa sottostante alla cosiddetta crisi di identità sacerdotale. Chi sono io? Sono un animatore della comunità, un addetto alle questioni religiose? Il mio compito è contribuire a instaurare la pace sociale secondo i valori del Vangelo? Non è vero piuttosto che io dovrei concentrarmi nel proclamare l'annuncio del Vangelo? Che ruolo ha la spiritualità nella mia vita? Devo mettere da parte le pratiche devozionali per poter assecondare l'ingente lavoro pastorale che mi aspetta? Non sono le azioni sacre ciò che dà senso e valore alla mia peculiare posizione? È una dicotomia che riguarda la persona stessa del sacerdote, ma coinvolge anche la comunità cristiana che, con le sue aspettative (secolarizzate), spesso condiziona la comprensione del problema.

Il Concilio ha avviato tentativi di riflessione teologica che tengono conto di questa tensione dicotomica. Si cerca, infatti, di raggiungere una sintesi che integri le dimensioni sacra e ministeriale attraverso la formula "consacrazione-missione", che in Cristo formano un tutto inscindibile e, quindi, anche nel sacerdote quale partecipe del sacerdozio di Cristo[549]. Consacrazione e missione nella vita del sacerdote si richiedono mutuamente. «*La consacrazione è per la missione*. Così, non solo la consacrazione, ma *anche la missione sta sotto il segno dello Spirito, sotto il suo influsso santificatore*»[550]. Questa formula ha il vantaggio di intercettare l'esigenza di un "sacerdozio profano" da parte di un mondo secolarizzato disinteressato al versante sacro del sacerdozio, «dove il sacerdote appare "estraneo" al sentire comune proprio per gli aspetti più fondamentali del suo ministero come quelli di essere uomo del sacro»[551]. È, perciò, necessario trovare una spiegazione dell'identità del sacerdote in cui risulti palese che la dimensione sacra *è richiesta* dalla dimensione ministeriale-profana.

[548] P. ASOLAN, Perché Dio entri nel mondo, 8.
[549] Cfr. LG 28, PO 2, 5 e 12, PDV 15, 18 e 24, DMVP 8.
[550] PDV 24.
[551] BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno teologico promosso dalla Congregazione per il Clero*, 12 marzo 2010.

In questo modo, si apre una strada per delineare un profilo di sacerdote fortemente ancorato al carattere sacro, e, tuttavia, decisamente tratteggiato *a partire* dalla missione, cioè dal suo essere al servizio di un mondo secolarizzato. Infatti, per disegnare una figura sacerdotale pastoralmente adeguata non basta rammentare le esigenze provenienti dalla sua consacrazione (vita spirituale), anzi, se ci limiteremo a ciò avremo la ricaduta di una configurazione troppo sbilanciata sul sacro. Nemmeno è sufficiente un generico riferimento ai tratti costitutivi della missione (*tria munera*). Invece, una comprensione adeguata si raggiungerà soltanto quando entreranno in gioco anche le esigenze della missione *collocata storicamente*. Vale a dire che, nel disegnare il profilo del sacerdote di cui hanno bisogno oggi la Chiesa e l'umanità, dobbiamo tener conto della missione-ministero a cui è inviato: occorrono sacerdoti in grado di interloquire con l'uomo contemporaneo, vicini al contesto e alle persone, «pastori con l'odore delle pecore»[552], come piace dire all'attuale Pontefice. Solo un sacerdote è in grado così di realizzare l'altissima missione a cui è inviato, solo così potrà avere qualche *chance* di essere capito da questo mondo.

Proviamo adesso a esemplificare quanto stiamo dicendo, accennando brevemente ad alcune delle caratteristiche del profilo pastorale del sacerdote richieste dal contesto in cui si svolgerà la sua missione. Poiché il contesto è relativista e riluttante verso una proclamazione a parole della verità, occorrono sacerdoti che testimonino questa verità non solo a parole ma prima ancora con la vita, perché quest'uomo impregnato di relativismo «ascolta più volentieri i testimoni che i maestri»[553]. Poiché l'individualismo impoverisce i rapporti umani, abbiamo bisogno di sacerdoti molto umani (*eximia humanitas*)[554], empatici e capaci di instaurare legami di amicizia fraterna che siano preludio di comunione ecclesiale. E se l'uomo contemporaneo è fragile e disorientato, il sacerdote, buon pastore, dovrà essere per lui un punto di riferimento saldo, pieno di paternità spirituale: un uomo con capacità di *leadership*. Se la nostra società genera individui narcisisti, bisognerà curare con vigile attenzione che i candidati al sacerdozio siano persone equilibrate, generose e distaccate da se stesse: che siano in grado di dare la vita per gli altri. E poiché i sacerdoti svolgono il loro ministero in un mondo complesso, condizionato da ideologie che cambiano pelle velocemente, i sacerdoti dovranno avere una buona preparazione intellettuale, superiore sicuramente a quella richiesta in passato. La mentalità clericale generalizzata richiede al sacerdote la rinuncia ad ogni apparenza di privilegio, anzi, un positivo desiderio di essere l'ultimo. La tendenza a vivere la religione con distacco dall'istituzione ecclesiale va colta come un invito ai sacerdoti a saper costruire spazi di comunione che preservino da una religiosità privata. Il discredito provocato dagli abusi, che pesa sulla Chiesa,

[552] EG 24.
[553] EN 41.
[554] Cfr. PO 3.

esige una forte maturità affettiva nel sacerdote. La scandalosa situazione di disuguaglianza e di povertà in cui vivono molte persone anche nelle società sviluppate richiede ai nostri sacerdoti una particolare vicinanza agli ultimi. Pur essendo un atteggiamento ambiguo, la nostra cultura dà molto valore all'autenticità, per cui si darà fiducia al sacerdote non per il ruolo di cui è investito (in passato era così), ma perché dimostra coerenza e sincerità di vita. L'elenco potrebbe prolungarsi, ma ciò che ci preme soprattutto è mostrare come anche il contesto ci indichi quale sia il profilo del sacerdote adeguato.

Queste considerazioni ci permettono di superare quei pericolosi dualismi (sacerdote *vs.* ministro, fondazione cristologica *vs.* ecclesiologica, vita interiore *vs.* impegno ministeriale) che provengono dalla contrapposizione fra sacro e profano. Emerge, così, una visione del ministero sacerdotale come esistenza consacrata e *simultaneamente* radicata nel mondo e fra gli uomini, per il cui servizio ha avuto luogo la consacrazione. Nelle prossime pagine proveremo a sviluppare tre di questi tratti del profilo, a nostro avviso particolarmente importanti: una "nuova" comprensione della spiritualità sacerdotale attraverso la categoria della *carità pastorale*, una possibile soluzione al problema del *funzionalismo* nel ministero del sacerdote e la questione della *leadership* del sacerdote.

La carità pastorale

Nel cuore del sacerdote è forte la tentazione di separare consacrazione e missione, privilegiando eccessivamente una delle due a scapito dell'altra. Volendo superare questo problema, *Pastores dabo vobis* ha indicato nella *carità pastorale* una garanzia della perfetta integrazione di entrambe nella vita e nel cuore del sacerdote. Essa va intesa come «partecipazione alla stessa carità pastorale di Gesù Cristo: *dono* gratuito dello Spirito Santo, e nello stesso tempo *compito e appello* alla risposta libera e responsabile del presbitero»[555]. La carità pastorale è, quindi, frutto della consacrazione sacerdotale e simultaneamente plasma la missione del sacerdote.

In quanto partecipazione alla carità di Cristo, «il contenuto essenziale della carità pastorale è il *dono di sé*, il *totale* dono di sé *alla Chiesa*, ad immagine e in condivisione con il dono di Cristo»[556]. In tale prospettiva conviene far notare che la consacrazione non può fermarsi solo all'istituzionalizzazione della figura del sacerdote (di nuovo: categoria separata, "sacra" o comunque speciale), ma segna definitivamente la *radicalità* di attuazione del ministero: «il buon pastore dà la sua vita per le pecore» (Gv 10,11). E tutto ciò obbedisce ad un preciso disegno di Dio che si realizza attraverso la logica della sacramentalità. Il sacerdote diventa così un "segno della gratuità di Dio"[557]:

[555] PDV 23.
[556] PDV 23.
[557] Cfr. PMMG, IV.1.

i sacerdoti "ri-presentano sacramentalmente" – attuano – il desiderio di Cristo di donarsi fino alla morte. Questa annotazione è importante se si vuole capire fino in fondo che il ministero sacerdotale non consiste nel dovere e nella responsabilità di "fare qualcosa", ma è molto di più: è il *dono di se stesso,* cioè il dono di Cristo stesso attuato attraverso i suoi sacerdoti[558]. Ecco la motivazione delle diverse esigenze dell'esistenza sacerdotale (celibato, stile di vita, santità personale, diaconia, disponibilità ai superiori, ecc.): in virtù della peculiare consacrazione ricevuta, la missione del sacerdote è improntata a far *vedere* agli uomini il dono infinito e gratuito di Dio per noi.

Negli ultimi tempi è emersa una forte preoccupazione riguardo la formazione dei candidati al sacerdozio e la questione, a nostro avviso, è strettamente collegata con quanto abbiamo appena detto sulla carità pastorale come categoria di riferimento della vita sacerdotale. Carità pastorale è dono totale di sé. La Chiesa da secoli ha capito che questa radicalità di donazione richiede l'attivazione di processi educativi forti. Gli anni trascorsi nei seminari, nei noviziati e nelle case di formazione costituiscono una vera iniziazione, un cambio di vita, una trasformazione radicale orientata a fare di se stesso un dono totale a Dio e alla Chiesa. Quelle strutture sono necessarie per assicurare l'esito del processo formativo.

Tutto questo è oggi divenuto molto problematico. La nostra cultura non si sposa bene con i processi educativi forti, che implicano una fiducia totale del soggetto nella struttura formativa. I nostri tempi hanno troppo identificato libertà con autodeterminazione, mentre la verità viene vista come un'esperienza puramente soggettiva. Ma con ciò l'educando, appellandosi all'inviolabilità della coscienza individuale, finisce spesso per bloccare l'esito del processo educativo. Infatti, quando i candidati al ministero sacro restano «prigionieri di un'interpretazione individualista [...] dell'esistenza umana»[559], si crea un intralcio nel rapporto con gli educatori che compromette fatalmente il processo. Come formare alla carità pastorale in un mondo individualista che stimola a dismisura la soggettività? I processi educativi forti che mirano alla trasformazione della persona richiedono un alto grado di collaborazione e di fiducia da parte del soggetto. Come far combaciare quest'esigenza con il rifiuto di interventi educativi che entrano in collisione con "il volere" e "il sentire" del soggetto? Un altro fattore complica ancora di più la situazione: tanti scandali recenti hanno portato alla ribalta la tendenza ad abusi di potere da parte di chi ha ruoli di guida o di formazione, oppure a modi di formare autoritari e poco capaci di rispettare e appellarsi alla libertà del soggetto che deve essere anche protagonista della formazione. Come recuperare in un tale contesto un clima di fiducia che guidi i processi formativi dei candidati al sacerdozio? È questa oggi una delle

[558] Cfr. DMVP 55.
[559] PDV 8.

principali preoccupazioni della Chiesa, un problema che incombe alla riflessione teologico-pastorale. Proviamo a indicare al riguardo alcuni criteri di massima.

Prima di tutto, poiché «la formazione sacerdotale è un cammino di trasformazione, che rinnova il cuore e la mente della persona»[560], ci sembra indispensabile confermare che essa debba compiersi all'interno di processi educativi forti, con un profilo iniziatico (tappe, prove), in un contesto di vita comunitaria (preziosa risorsa pedagogica), con degli elementi che assicurano un ambiente disciplinato (regolamento, orario): «la formazione al dono generoso e gratuito di sé, favorito anche dalla forma comunitaria normalmente assunta dalla preparazione al sacerdozio, rappresenta una condizione irrinunciabile per chi è chiamato a farsi epifania e trasparenza del buon Pastore che dà la vita»[561]. Il principale problema è, come detto, quello di rendere compatibile l'esigenza di processi educativi forti con il *background* marcatamente individualista e soggettivista con cui si presentano oggi generalmente i candidati al sacerdozio. Purtroppo, in questo stato di cose è probabile il deterioramento del rapporto educatore-educando e quindi l'indebolimento della fiducia del soggetto nell'istituzione. È un problema molto serio, perché è chiaro che un processo di trasformazione della persona avviene solo quando il soggetto collabora con una fiducia totale nella sua trasformazione. Ecco il punto: come possono i nostri seminari salvaguardare il rigore educativo assicurando un clima di alta fiducia? Come evitare che la disciplina del seminario provochi che tutto il processo educativo diventi una formalità esterna che non incide davvero sul seminarista?

«Elemento necessario nel processo dell'accompagnamento è la fiducia reciproca»[562]. Ma "la fiducia non si regala, si conquista", e nel nostro caso si deve conquistare passando attraverso il filtro marcatamente soggettivista della coscienza dell'educando. Il seminarista post-moderno ha bisogno di "sentire" che quanto gli viene proposto, richiesto e comandato, "ha senso" per lui, e se non lo percepisce, se "sente" di dover fare cose senza senso, allora irrimediabilmente verrà a meno la fiducia e subentreranno sicuramente atteggiamenti di adesione solo di facciata. È un fenomeno che purtroppo si verifica. L'attuale *Ratio* ha ben presente l'esigenza che l'accompagnamento dei candidati al sacerdozio avvenga in un clima di massima fiducia, e ad essa ci rimettiamo[563]. Ricordiamo anche quanto abbiamo detto prima sull'internalizzazione delle convinzioni e lo stile sapienziale nel processo educativo[564]: si tratta di verificare se i contenuti formativi diventano convinzioni nel soggetto. Se a

[560] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, 43.
[561] PDV 49.
[562] PDV 47.
[563] Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale*, 29, 39-41, 132-139.
[564] Cfr. 3ª Parte, Cap. 6.

causa della sfiducia il soggetto non fa suoi quegli atteggiamenti ed essi restano comportamenti solo esterni, è probabile che vengano abbandonati non appena concluso il periodo educativo.

Da sottolineare, inoltre, le peculiari caratteristiche richieste all'educatore, che per poter instaurare un rapporto educativo di fiducia dovrà possedere una spiccata capacità di comunicare: saper accogliere e saper generare empatia, avere capacità di ascolto e di dialogo. «Ascolto, dialogo e capacità di comunicazione. Da queste tre capacità dipende in gran parte la riuscita del rapporto educativo»[565].

Da ultimo, ricordiamo l'alto valore delle opere di servizio in un processo educativo orientato alla carità pastorale. Per convincersi, il soggetto post-moderno ha bisogno di "toccare con mano" la bellezza del servizio agli altri e ciò può avvenire solo per via esperienziale: nel seminario si scopre la bellezza di servire esercitando il servizio, fino ad arrivare alla convinzione del valore che ha il fare della propria vita un totale dono di sé.

La relazione pastorale: dalla figura istituzionale a quella funzionale

Abbiamo già trattato precedentemente dell'offuscamento odierno del valore delle istituzioni sociali, ridotto a quello di strutture funzionali. Ovviamente, questa situazione coinvolge anche la figura del presbitero quale *uomo di Chiesa*. Ma, paradossalmente, la contrazione della Chiesa come istituzione ha provocato un rafforzamento della figura del presbitero (e di altre figure pastorali). Non però in senso istituzionale, ma come *figura funzionale*: «per molti "battezzati", mentre la comunità resta irrilevante e la Chiesa generalmente problematica, l'ufficio di parroco è percepito con rilievo operativo: nella fisionomia professionale sociale»[566]. Il sacerdote viene apprezzato non in quanto sacerdote, ma nella misura in cui è in grado di assolvere con competenza le richieste più svariate che gli vengono proposte[567]. Emerge, così, la figura di un professionista più o meno qualificato

---

[565] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari*, 4.11.1993, 37.

[566] S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, 165. Cfr. anche P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, 122-123.

[567] F. GARELLI, *La condizione del clero in Italia oggi*: «È del tutto evidente infatti che oggi spira un vento anti-istituzione, anti-sistema, che coinvolge anche la chiesa cattolica, che pur da noi è ancora assai radicata sul territorio e nelle dinamiche sociali. Molti prendono le distanze da una chiesa che giudicano (facendo proprie immagini pubbliche negative) vecchia, stanca e malandata. Tuttavia, quella che rifiutano è la chiesa istituzione, descritta perlopiù come 'lontana dai bisogni della gente', 'fonte soltanto di precetti', 'più giudice che madre'. Mentre, per contro, si tende a rivalutare la chiesa di base, i preti di strada e quelli che si spendono sul territorio, le figure religiose non conformiste (tra le quali, vari intervistati annoverano ad esempio don Ciotti e il compianto don Gallo). Ma oltre a queste figure carismatiche, il consenso va anche a quei preti che agiscono in modo costruttivo nelle realtà locali pur con uno stile più ordinario e feriale, occupandosi dei giovani, tenendo aperti gli oratori, mostrandosi prossimi alle vicende degli ultimi, tenendo viva la speranza in quartieri anonimi o dormitorio. Non mancano dunque dei riconoscimenti, pur in una situazione in cui cresce la disaffezione della gente nei confronti delle istituzioni religiose».
(http://www.centroorientamentopastorale.it/organismo/2019/09/06/la-condizione-del-clero-in-italia-oggi/)

nell'ambito organizzativo o assistenziale, oppure con buone doti retoriche, oppure molto capace per l'animazione giovanile, per la consulenza psico-sociale, con una spiccata cultura religiosa, o semplicemente accattivante nella sua proposta religiosa. Questa situazione determina anche che il sacerdote veda se stesso più come un professionista della carità e dell'animazione, che non un uomo dell'istituzione ecclesiale, aumentando il pericolo di cadere in una percezione "funzionalista" del ministero sacerdotale[568].

Dietro a questa logica si nasconde un rischio davvero insidioso. Infatti, è facile che il "prete professionista" diventi il centro dell'attenzione, mentre la Chiesa e Cristo restano in secondo piano. Una concentrazione eccessiva sulla persona del sacerdote o sulle sue qualificate prestazioni non giova all'edificazione della comunità cristiana; anzi, in tal modo, potrebbe venire accentuata la percezione della parrocchia quale "agenzia di servizi religiosi o assistenziali". Inoltre, la comunità si impoverisce dal momento che la figura del prete onnipresente e uomo *tuttofare* non lascia spazio all'ecclesiologia di comunione e allo sviluppo delle diverse responsabilità ecclesiali. Si assiste a una deformazione della figura del sacerdote, che acquista il profilo del funzionario al servizio dell'utente: è lui l'unico vero protagonista della missione. Se la Chiesa è un'agenzia che fornisce servizi utili, non si capisce in che senso gli utenti debbano essere considerati "responsabili" e "protagonisti". Così si alimentano i vecchi clericalismi ancora latenti, irrobustendo a dismisura il ruolo del sacerdote, mentre gli altri fedeli vengono visti come figure *subalterne*.

Evidentemente non intendiamo negare che le buone doti dei sacerdoti possano essere un dono per tutta la Chiesa. Ma vogliamo mettere in guardia da derive che si verificano e che sono sotto gli occhi di tutti: nel nostro frangente culturale si riscontra una percezione "professionale/funzionale" del sacerdote che non sempre giova alla costruzione della Chiesa, anzi spesso la sfavorisce. Ciò chiarito, si può anche tener conto di questa esigenza di funzionalità vista non solo come ostacolo, ma anche come occasione e compito provvidenziali.

Prendiamo in considerazione qualche aspetto del ministero della parola. La domanda "funzionale" si manifesta ad esempio come richiesta di prediche "ad effetto" che producano un momento di emozione: una domanda che è troppo dipendente dal predicatore e troppo poco dalla credibilità dell'istituzione e della rivelazione cristiana. Con il risultato che "se la predica non mi soddisfa, non vado più ad ascoltarla". La predicazione "deve soddisfare" quest'esigenza. Dietro a questa religiosità distorta avvertiamo, tuttavia, un risvolto interessante, cioè il predicatore è "costretto" ad un'alta prestazione. Superando le esiguità della logica funzionale, il predicatore potrà

[568] Cfr. DMVP 55.

riscoprire che il vero segreto della predicazione esige una forte compenetrazione spirituale con il mistero della parola, che è «potenza di Dio» quando si entra in comunione con essa. La domanda di predicazione "soddisfacente" lo spinge a diventare lui per primo vero "ascoltatore" della Parola e a imparare che la Parola segue la logica del seme seminato e non quella dei risultati immediati[569].

Ma anche di questa richiesta "funzionale" si può tener conto – criticamente – per meglio modulare il ministero di santificazione del sacerdote. Dalla partecipazione ai sacramenti ci si aspetta qualche forma di "salvezza" immediata: ritrovamento di sé, appagamento, emozione positiva, ecc. La soluzione, però, non può essere accontentare questa domanda religiosa con surrogati di salvezza. Bisogna, piuttosto, orientare la domanda nel senso giusto, cioè verso Cristo che è l'unica fonte di salvezza, ma senza misconoscere gli enormi "ostacoli culturali" provocati dalla mentalità diffusa. La partecipazione ai sacramenti comunica una nuova vita, la vita in Cristo, la vita dei figli di Dio. Il ministro celebrante è elemento decisivo della sacramentalità dell'azione sacra. «Infatti, se è vero che la grazia di Dio può realizzare l'opera della salvezza anche attraverso ministri indegni, ciò nondimeno Dio, ordinariamente preferisce manifestare le sue grandezze attraverso coloro i quali, fattisi più docili agli impulsi e alla direzione dello Spirito Santo, possono dire con l'Apostolo, grazie alla propria intima unione con Cristo e santità di vita: "Oramai non sono più io che vivo, bensì Cristo vive in me"»[570]. Il sacerdote collabora con una partecipazione fruttuosa e consapevole ai riti cristiani quando egli stesso con la sua vita diventa sacramento di Cristo: non solo compie le azioni *in persona Christi*, ma esprime Cristo con i suoi atteggiamenti e anche con i suoi gesti durante le celebrazioni. Proprio per venire incontro (senza assecondare) alla sensibilità religiosa assetata di esperienze appaganti, gioverà molto l'idoneità spirituale del ministro, capace di esprimere con realismo che "qui c'è la mano di Dio che ci salva". La natura sacramentale della missione del sacerdote nell'amministrazione dei sacramenti non si sposa bene con un atteggiamento passivo o trascurato, quasi da strumento inerte. Le azioni salvifiche vanno compiute *alla maniera di Cristo*, il cui amore per l'uomo e per Dio traspariva anche nel modo di elargire la grazia: "imponeva le mani", "guardava con profondo affetto", "mosso dalla misericordia", "parlava con autorità". Anche i gesti e l'atteggiamento del sacerdote che celebra manifestano la sua interiorità totalmente posseduta da Cristo e, nella misura in cui aiutano a significare meglio il mistero che si celebra, assicurano una più fruttuosa partecipazione e ricezione della grazia[571].

[569] Cfr. EG 22, 146, 149.
[570] PO 12.
[571] Ma, ci si capisca bene! Questi atteggiamenti poco hanno a che vedere cono i gesti troppo sottolineati del celebrante carente di interiorità che decade in stridente affettazione.

Il ministero di guida: la leadership del sacerdote

Il pastore come guida della comunità soffre particolarmente di questa crisi delle istituzioni. Il suo ruolo di guida viene, infatti, pericolosamente esaltato, cioè interpretato sotto vesti che lo rendono insignificante sul piano della fede. È la deriva che vede nel ministro ordinato un coordinatore o *funzionario* che gestisce l'azienda parrocchiale, oppure un *moralista* che garantisce alcuni elementi di pubblica moralità. La deformazione del ruolo del pastore arriva a concretizzarsi in figure che emulano altri ruoli apprezzati nella nostra società: la figura che dà sostegno psicologico, il manager di opere d'interesse sociale, l'*influencer*, ecc. Come delineare il *munus regendi* del ministro ordinato senza arrivare a questi estremi? Come interpretare oggi il ruolo di guida del sacerdote?

a) Il ruolo di guida e l'ecclesiologia di comunione

Bisogna ricordare che il ministero della guida della comunità non si può fondare su una comprensione meramente empirica, basata sul fatto evidente che anche la Chiesa ha bisogno di qualcuno che svolga le funzioni direttive ed organizzative. Al sacerdote viene conferita un'autorità perché possa edificare la Chiesa esercitando la funzione di Cristo capo e pastore[572]. È, quindi, in Cristo che trova fondamento il ministero di guida della comunità e, più concretamente, nella massima espressione della sua opera salvifica, cioè il Mistero pasquale e l'Eucaristia, da cui sgorga la Chiesa[573]. Appare chiaro che per disegnare il ruolo di guida del ministro ordinato è normativo prendere come punto di riferimento la celebrazione eucaristica, dove troviamo il modello di comunità cristiana presieduta dal presbitero[574]. È l'Eucaristia, e non il "criterio della funzionalità", a stabilire l'idoneità della comunità come organicità strutturata, con un Capo sacramentalmente ri-presentato dal sacerdote.

Per tutto ciò la richiesta, non del tutto illegittima, di una figura ministeriale forte e funzionale che assuma il ruolo di guida all'interno della Chiesa può essere accolta, a patto che sia il compito della presidenza nella celebrazione eucaristica a plasmare tutto il ministero di guida del presbitero. Il ministero pastorale di guida potrebbe certamente assumere il profilo del coordinatore o manager di un'organizzazione, ma i criteri che lo orienteranno saranno altri, cioè quelli dell'ecclesiologia di

[572] «Per questo ministero, così come per le altre funzioni, viene conferita al presbitero una potestà spirituale, che è appunto concessa ai fini dell'edificazione», PO 6.

[573] «La dimensione soteriologia dell'intero *munus pastorale* dei presbiteri è incentrata dunque sul memoriale dell'offerta della vita, fatta da Gesù, ossia sul Sacrificio eucaristico», PMMG, cap. IV. Cfr. anche PDV 26; VDo 80.

[574] «Non è possibile che si formi una comunità cristiana se non assumendo come radice e come cardine la celebrazione della sacra eucaristia, dalla quale deve quindi prendere le mosse qualsiasi educazione tendente a formare lo spirito di comunità», PO 6.

comunione. Rievochiamo, dunque, alcune idee sulla "ecclesiologia di comunione" che possono aiutare a delineare meglio il ministero di guida:

- comprensione dell'autorità all'interno della Chiesa come *servizio*, alla maniera di Cristo fattosi servo. In modo particolare, consapevolezza che il sacerdozio ministeriale è "in funzione del" sacerdozio comune, e non il contrario[575].

- il sacerdote sa che ha ricevuto una posizione di guida affinché vengano attuati tutti i doni che ci sono all'interno della comunità (i diversi carismi e ministeri). Quindi, non appiattisce la partecipazione degli altri. Sa, invece, che la sua posizione di guida è ben riuscita quando promuove la corresponsabilità (cfr. 1 Pt 4,10). La corresponsabilità si declina in forme di collaborazione (ministeriali o meno) e nelle strutture di partecipazione all'interno della comunità (consigli pastorali), secondo l'ecclesiologia di comunione (discernimento comunitario, presidenza del ministro ordinato). Ancora una volta viene meno la figura del prete *tuttofare* e subentra una comprensione comunionale del ministero di guida, che si traduce in un parroco «tessitore paziente della comunione della propria parrocchia»[576].

- l'ecclesiologia di comunione non contempla solo l'edificazione della comunità, ma guarda oltre, al di là dei confini della parrocchia. Essa si nutre di un'autentica *cultura di comunione*[577], segnata dall'accettazione della pluralità di esperienze e della diversità delle persone nella Chiesa. In una Chiesa purtroppo lacerata dalle divisioni e dalle gelosie, occorrono sacerdoti che guidino verso la comunione, che promuovano la consapevolezza che Dio ha voluto costruire il corpo ecclesiale attraverso la diversità, che favoriscano la laicità dei laici, il carisma particolare dei religiosi, che apprezzino i movimenti e le svariate forme di apostolato, che generino comunione con la gerarchia e con il presbiterio diocesano.

b) Leadership

La domanda funzionale di cui stiamo parlando emerge anche da un tratto molto caratteristico dell'uomo contemporaneo: la *fragilità*, tradotta a volte come forte senso di smarrimento, come debolezza e incertezza di fronte ai misteri della vita (dolore, ingiustizia, morte), come immaturità psicologica o affettiva e, in ambito schiettamente ecclesiale, come difficoltà di creare comunione. L'uomo fragile cerca certezze, punti di riferimento saldi, ma li cerca in modo immediato come soluzione ai disagi che non gli permettono di realizzare la propria vita. Si sostituisce la figura

[575] Cfr. LG 10; PO 2.
[576] CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il presbitero pastore e guida della comunità parrocchiale*, 4.08.2002, 16.
[577] Cfr. S. LANZA, *La nube e il fuoco*, 73.

istituzionale autorevole che fornisce un senso alla vita (genitore, sacerdote, maestro) con la figura mediatica, la *star*, il personaggio popolare del momento. Con il depotenziamento della religione, ridotta entro i limiti dell'esperienza umana e intesa come correttivo delle insufficienze provocate dalla fragilità umana, si rischia di trasformare il sacerdote in un *tappabuchi* che risolve l'immediato.

Come abbiamo detto più volte, la domanda funzionale non va accantonata ma accolta in maniera critica. Senza restare succubi di essa, la prendiamo per meglio delimitare la figura del ministro ordinato. Del tutto pertinente in questo senso la seguente affermazione*:* «il ministero di guida abbisogna di configurarsi come una vera e propria leadership»[578]. Certamente non assoggettato ai modelli secolari della leadership (la rivelazione possiede i suoi modelli simbolici: padre, pastore, giudice, maestro, re, medico), ma che nemmeno prescinde dalle dinamiche della prassi profana e delle indicazioni delle scienze pratiche che studiano la leadership, soprattutto perché il compito di guida della comunità deve fronteggiare molti ostacoli (incomprensione del mistero di comunione, distorsioni funzionalistiche) e aspettative insidiose (ricerca di un leader slegato dall'istituzione ecclesiale).

Proviamo quindi a descrivere in che senso si debba parlare di leadership dei ministri ordinati. Indichiamo quattro ambiti[579]:

1. Bagaglio culturale: un leader è un uomo di vedute ampie e di apertura di orizzonti, capace di cogliere la vera radice delle domande e dei disagi. Il labirinto culturale generato dal relativismo richiede un alto livello culturale nel sacerdote che lo disponga a entrare in dialogo con le mutevoli ideologie alla moda[580]. Saper intercettare i bisogni e le domande che si celano nel cuore della gente richiede una discreta conoscenza delle tendenze sociali del momento e poi garantisce una predicazione, catechesi o accompagnamento spirituale che possano entrare in sintonia con gli ascoltatori. Insomma, dovendosi confrontare con dei credenti svogliati spiritualmente, dal sacerdote-leader ci si aspetta capacità di suscitare entusiasmo attraverso un discorso spirituale culturalmente ben collocato.

2. Capacità di relazione: l'uomo fragile cerca – senza saperlo – figure che diano sicurezza: si cerca di instaurare una relazione salda in cui ritrovare sicurezza. La leadership del sacerdote si dimostra nella qualità comunicativa, capace di instaurare rapporti empatici: accoglienza,

[578] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, 123. L'autore sintetizza quattro proposte di modelli di leadership che possono orientare una forma originale di leadership del sacerdote, cfr. *ibidem*, 126-137.
[579] Cfr. *ibidem*, 125-126.
[580] «Ai nostri giorni la cultura umana e anche le scienze sacre avanzano ad un ritmo prima sconosciuto; è bene quindi che i presbiteri si preoccupino di perfezionare sempre adeguatamente la propria scienza teologica e la propria cultura, in modo da essere in condizione di sostenere con buoni risultati il dialogo con gli uomini del loro tempo», PO 19.

comprensione, ascolto che ispirano fiducia. «Nell'edificare la Chiesa i presbiteri devono avere con tutti dei rapporti improntati alla più delicata bontà, seguendo l'esempio del Signore»[581]. Tutto ciò esige una fortezza nel sacerdote che sappia armonizzare l'amicizia con l'autorità e che sia in grado di mettere la persona davanti alla sua coscienza. Capacità di relazione è anche saper premere il tasto giusto in ogni situazione: suscitare emozioni, fare riflettere, richiamare al senso di responsabilità.

3. Capacità organizzativa: le comunità cristiane sono oggi realtà davvero complesse (si pensi alle parrocchie delle grandi megalopoli) e richiedono uno sforzo organizzativo notevole. Tuttavia, nel caso della comunità cristiana quello sforzo non è principalmente funzionale-amministrativo ma orientato al raggiungimento della comunione e della missione ecclesiale. In ogni caso, la *capacità di governo* richiede competenza, determinazione nell'esercizio dell'autorità e nella presa di decisioni, propensione all'ascolto e a un dialogo che sbocci nel consenso e anche capacità di conoscere le persone sfruttando al meglio le possibilità di ognuno[582]: il leader è *propenso alla delega*. Richiede, inoltre, *sensibilità giuridica* per evitare le arbitrarietà che minano gli equilibri delle comunità. Dal sacerdote ci si aspetta anche *capacità di avviare progetti* di evangelizzazione ambiziosi, condivisi dagli altri fedeli (presbiteri e laici), stimolanti e concretizzati in obiettivi chiari e attuabili[583]. La *capacità di creare condivisione* segna la differenza fra il manager e il leader: il manager è un burocrate, istruito per far funzionare la macchina organizzativa, mentre il leader si muove piuttosto a livello comunicativo (orienta e motiva, suscita condivisione ed entusiasmo: il leader investe più nelle persone che nella struttura organizzativa)[584]. Infine, il leader sa *gestire il conflitto*, che, se si può si evita, ma consapevole che non sempre lo si può evitare, quando c'è lo gestisce[585].

4. Autoconsapevolezza: il leader – il pastore guida – non è un uomo eccezionale, ma piuttosto un uomo che si conosce, sa quali sono i suoi limiti e le sue potenzialità, e questa è la sua forza: «so infatti in chi ho posto la mia fede» (2 Tm 1,12). Nella tradizione cristiana questa autoconoscenza si raggiunge particolarmente attraverso gli esami di coscienza, i ritiri, la direzione spirituale. Sono momenti che destano nel sacerdote un "sano realismo". L'autoconoscenza e il realismo danno al sacerdote la necessaria sicurezza per guidare le persone fragili, smarrite, insicure. Il leader possiede sicurezza: ma non una sicurezza arrogante, bensì umile. Questo tratto fa di lui un uomo

[581] PO 6.
[582] Cfr. A. HAVARD, *La leadership virtuosa*, Edusc, Roma 2014, 54-55.
[583] Cfr. *ibidem*, 52.
[584] Ci si passi questa contrapposizione fra manager e leader forse troppo semplice… Non ci sfugge che nella cultura manageriale di oggi il manager deve essere pure lui uomo di comunicazione e in grado di generare condivisione.
[585] Cfr. *ibidem*, 100-101; S. LANZA, *Convertire Giona*, 153-154.

intraprendente, audace, uno che non si arrende davanti agli ostacoli, un apostolo di ampie vedute e di speranza, capace di imprese eroiche.

3. Il laico

Secolarità e natura teologica dell'indole secolare

Per determinare il contenuto specifico dell'agire ecclesiale dei laici, è necessario prima chiarire l'identità ecclesiale dei laici. La questione non è futile, soprattutto se si tiene presente che del laico molte volte si offre una definizione negativa ("il laico è il cristiano che non è chierico, né religioso…"), limite in parte presente nella definizione offerta dalla *Lumen Gentium*[586].

Partiamo da un'intuizione abbastanza condivisa: la caratteristica essenziale del laico è la secolarità, cioè il suo inserimento originario e nativo nel mondo. Ma avvertiamo subito che la secolarità è anche dimensione essenziale di tutta la Chiesa[587]. La storia e il mondo non sono solo il referente con cui dialoga la Chiesa, né semplicemente l'ambiente in cui si trova la Chiesa, ma essi sono parte "costitutiva" della Chiesa, Popolo di Dio che cammina nella storia. Parte costitutiva in quanto la missione della Chiesa è dare al mondo il suo senso originario e genuino, vivificandolo dal di dentro come fermento nella massa. Solo una volta chiarito questo punto è possibile determinare in che senso la secolarità è l'elemento caratteristico del laico in una Chiesa tutta quanta secolare. Lo segnala con precisione *Lumen Gentium* quando indica che «l'indole secolare è propria e peculiare dei laici»[588]. Quindi, la dimensione secolare riguarda tutta la Chiesa; l'indole secolare riguarda i laici.

L'indole secolare è la modalità con cui la dimensione secolare si realizza nei laici. Più in concreto: «Per loro vocazione è proprio dei laici cercare il regno di Dio *trattando* le cose temporali e *ordinandole* secondo Dio»[589]. Sottolineiamo il termine "trattando" perché, mentre "orientare" tutto a Dio è caratteristica propria di tutti i cristiani, è, invece, specifico del laico "trattare" le cose temporali per "orientarle" a Dio.

La categoria di "indole secolare" è di *natura teologica*, cioè non descrive una qualsiasi posizione del laico (un *modus vivendi*, un modo di autorealizzarsi come persona o psicologicamente) ma indica in che modo il laico partecipa all'opera della creazione divina («perché lavorasse il suolo», Gn 3,23), determina la natura cristologica della sua vocazione (radice battesimale che permette di assumere nel Verbo incarnato tutte le realtà umane) e segnala in che modo l'agire del laico attua la

[586] Cfr. LG 31.

[587] «La Chiesa ha coscienza del fatto che essa esiste nel mondo, che cammina insieme con tutta l'umanità, e sperimenta insieme col mondo la medesima sorte terrena ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana; essa perciò ha una autentica *dimensione secolare*, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo incarnato, e che si realizza in forme diverse per i suoi membri», PAOLO VI, *Discorso ai membri degli Istituti secolari* (2 febbraio 1972): *AAS* 64 (1972), 208.

[588] LG 31.

[589] LG 31. Cfr. anche CfL 15.

salvezza in Cristo («facendo nuove tutte le cose», Ap 5,21). Questa categoria ha una precisa radice cristologica: poiché in Cristo la mondanità è "mondanità redenta", tutte le cose temporali che il laico è chiamato a "trattare" servono da principio sorgivo di "spiritualità laicale": il laico entra in relazione personale con Dio dando un nuovo senso (e simultaneamente restituendo il senso originario) a tutte le realtà del mondo. Le realtà secolari non sono per il laico un fatto accidentale o secondario, non sono una situazione come qualsiasi altra a cui "dopo" si aggiunge un "orientamento" verso Dio (tramite, magari, una giaculatoria), ma sono luogo specifico di santificazione e missione ecclesiale in quanto adesione al progetto di Dio iscritto nella creazione e nella redenzione. L'indole secolare non segnala al laico semplicemente ambiti di impegno e di azione cristiana (come potrebbe essere per il religioso il lavoro in un ospedale o nella scuola), ma determina la sua fisionomia e soggettività ecclesiale specifica, la sua identità. «I laici, che pongono la loro vocazione specifica in mezzo al mondo e alla guida dei più svariati compiti temporali, devono esercitare con ciò stesso una forma singolare di evangelizzazione. Il loro compito primario e immediato *non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei Pastori – ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo*»[590].

È sbagliato confondere "laicità" con "secolarità" (oppure parlare di "laicità di tutta la Chiesa") poiché, anche se è vero che è compito di tutta la Chiesa la *consecratio mundi* (cioè, attuare la salvezza nella storia, dando al mondo il suo senso originario e genuino), comunque, questo compito viene attuato in forme diverse: laicale ("trattando" le cose del mondo"), ministeriale (edificando la Chiesa in vista di questa missione), religiosa (per il necessario contributo dei "consigli evangelici" alla realizzazione di questa missione). La confusione dei termini "laicità" e "secolarità", oltre a sfociare in una laicità amorfa, diventa occasione di assimilazione dei ruoli: clericalizzazione dei laici, secolarizzazione dei sacerdoti, ecc.

Anche riduttive risultano espressioni come "autonomia del laicato" e "laico adulto", poiché dimenticano che il laico, pur avendo una fisionomia propria e un compito specifico nella Chiesa, non può compiere la sua missione facendo a meno dei vincoli di fede e di appartenenza ecclesiale. Tali vincoli lo mettono in rapporto di reciprocità con il ministero ordinato e, in un certo senso, anche con la missione dei religiosi.

Proprio grazie al riconoscimento della posizione specifica dei laici, emerge la crescente rivalutazione del loro ruolo nella missione nella Chiesa «in questa ora magnifica e drammatica»[591]. Conviene, dunque, ora esaminare l'agire proprio del laico. I documenti del magistero, a cominciare

[590] EN 70.
[591] CfL 3; anche RM 38.

dalla *Lumen Gentium*, usano articolare questa materia seguendo il criterio della partecipazione dei laici al triplice ufficio di Cristo, ma il principale limite di questa divisione è l'impossibilità di segnalare una netta distinzione fra i tre ambiti[592]. Perciò preferiamo seguire la divisione attuata da *Christifideles laici*, che in un certo senso rispecchia il criterio più generale del Vaticano II, di distinguere da una parte l'azione ecclesiale *ad intra* o edificazione della chiesa-comunione (*Lumen Gentium*) e dall'altra l'azione *ad extra* o instaurazione del Regno nel mondo (*Gaudium et spes*).

Edificazione della comunità. Corresponsabilità e collaborazione. Partecipazione e cooperazione

La comunione del cristiano con la Trinità, operata dalla grazia battesimale, mette in marcia un dinamismo missionario che sboccia nella comunione con i cristiani e con tutti gli uomini. Da questa comunione emerge la comunità cristiana che, in quanto segno visibile, veicola la sacramentalità salvifica della Chiesa.

Corresponsabilità

Bisogna ricordare che l'edificazione della comunità cristiana non è terreno esclusivo del sacerdote, a cui parteciperebbe il laico come collaboratore o delegato. In forza del battesimo e non per delegazione, il laico partecipa a titolo proprio alla missione di edificare la comunità[593]. «Ciò esige un cambiamento di mentalità riguardante particolarmente i laici, passando dal considerarli "collaboratori" del clero a riconoscerli realmente "corresponsabili" dell'essere e dell'agire della Chiesa, favorendo il consolidarsi di un laicato maturo ed impegnato»[594]. Ma i laici costruiscono la comunità in modo diverso da come lo fa il sacerdote: il sacerdote come guida, il laico dalla prospettiva secolare che gli è propria. Quindi, tutti responsabili dell'edificazione della comunità cristiana, ma con compiti diversi. Spesso gli apporti che i laici potranno offrire saranno legati alle loro peculiari circostanze secolari: come genitori, come professionisti qualificati (medico, insegnante), in forza della loro conoscenza del territorio, oppure della loro esperienza di vita. E poi, qualche volta, questa corresponsabilità si potrà concretizzare in forme di *collaborazione* formalizzate: partecipando ai consigli pastorali e assumendo incarichi o ministeri, come vedremo fra poco. «I laici si abituino ad agire nella parrocchia in stretta unione con i loro sacerdoti, apportino alla comunità della Chiesa i propri problemi e quelli del mondo, nonché le questioni concernenti la salvezza degli uomini, perché siano esaminati e risolti *con il concorso di tutti*; diano, secondo le proprie possibilità, il loro contributo

[592] DCE 25.
[593] La divisione della missione della Chiesa in diversi ambiti (*ad intra, ad extra,* ecc.) non può far perdere di vista che la missione è unica, quella di Cristo, e di essa è responsabile il cristiano in forza del battesimo. AA 2, 5, 9.
[594] BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma*, 26.05.2009.

a ogni iniziativa apostolica e missionaria della propria famiglia ecclesiale»[595]. Questa corresponsabilità, che si sviluppa nella cornice dell'ecclesiologia di comunione, è necessaria per poter gestire la complessità della costruzione della comunità cristiana: difficilmente riuscirà il prete a edificare da solo una comunità salda e missionaria.

Collaborazione

Va distinta quindi la *corresponsabilità* dalla *collaborazione*. Mentre la prima è la risposta immediata alla vocazione battesimale e non consiste in un incarico ricevuto da parte di qualcuno, la seconda, invece, risulta dall'assunzione di un servizio ecclesiale specifico: alla forza battesimale si aggiunge il mandato o la richiesta della gerarchia. Prendiamo adesso in considerazione la collaborazione.

In consonanza con la tradizione della Chiesa, l'attivazione dei diversi ministeri, incarichi e forme di collaborazione è da considerare modalità idonea e uno strumento prezioso per l'edificazione di una comunità veramente organica e piena di vitalità. Questo spirito di collaborazione si può concretizzare in svariati modi. Il magistero auspica la possibilità che "alcuni" laici possano rendersi disponibili a collaborare nelle diverse strutture di partecipazione: consigli pastorali diocesani, sinodi diocesani, consigli pastorali parrocchiali, ecc.[596], o altre forme di collaborazione istituzionalizzata. Caratteristiche proprie di questi incarichi sono la stabilità e il carattere pubblico, cioè rispondono ad un mandato specifico per cui il destinatario viene rivestito di una certa autorità. Nei casi dei ministeri, l'investitura dell'incarico richiede un conferimento. Sono una chiamata e non una rivendicazione umana e meno ancora una promozione: si accede non per slancio emotivo, ma previo discernimento approfondito e l'acquisto delle competenze adeguate. In generale, la collaborazione può essere assunta per due vie: la collaborazione ordinaria e la cooperazione di carattere straordinario e suppletivo.

a) *Collaborazione ordinaria o partecipazione*: il contenuto dell'incarico rientra nell'ambito della specificità laicale (non negli incarichi che spettano al pastore) e perciò si può assumere tranquillamente in modo stabile. Distinguiamo due possibilità:

- Ministeri istituiti: sono quei ministeri ufficialmente determinati per farsi carico di speciali compiti e mansioni nella comunità. Attualmente sono i ministeri del lettorato e accolitato, a cui si è aggiunto recentemente il ministero di catechista[597] e altri se ne potranno aggiungere altri in futuro[598].

[595] AA 10. Cfr. anche CfL 27.
[596] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Christus Dominus*, 27; CIC can. 536.
[597] FRANCESCO, Lettera apostolica *Antiquum ministerium*, 10.05.2021.
[598] CIC can. 230.1.

Rimane, comunque, caratterizzante la centratura liturgica a cui la tradizione ascrive l'uso del termine ministero.

- Incarichi ufficialmente riconosciuti: in questo caso i compiti non riguardano solo l'ambito liturgico o intra-ecclesiale (catechisti non ministri, ministranti, educatori che operano in gruppi e associazioni, operatori della carità, operatori che si dedicano ai diversi tipi di consultorio o centri di ascolto, coloro che visitano i malati, educatori, carità, associazioni, ecc.)[599], ma comprendono i più svariati ambiti a cui si apre l'indole secolare caratterizzante i laici: educazione, mass-media, famiglia, ecc. Senza necessità di utilizzare in questo caso il termine ministero (da riservare prevalentemente all'ambito liturgico), anche in questi casi c'è l'assegnazione stabile di un compito ecclesiale con cui si contribuisce all'edificazione del corpo ecclesiale e all'adempimento della missione.

b) *Cooperazione*[600]: l'incarico in questo caso riguarda l'esercizio di compiti specifici del ministero ordinato e, perciò, trattandosi di ruoli in se stessi non pertinenti alla specificità laicale, rivestono carattere straordinario e suppletivo, e si devono evitare situazioni stabili non necessarie e altri abusi[601]. Certamente si tratterà sempre di compiti del sacerdote che non richiedono potestà di ordine e che per motivi diversi (soprattutto l'inflessione numerica dei sacerdoti) non possono essere assolti dai sacerdoti. La circostanza è regolamentata nel Codice di Diritto Canonico: «Ove le necessità della Chiesa lo suggeriscano, in mancanza di ministri, anche i laici, pur senza essere lettori o accoliti, possono supplire alcuni dei loro uffici, cioè esercitare il ministero della parola, presiedere alle preghiere liturgiche, amministrare il battesimo e distribuire la sacra Comunione, secondo le disposizioni del diritto»[602]. Caso tipico è il ministero *straordinario* per la distribuzione della Comunione, che richiede l'istituzione dell'accolitato oppure l'istituzione del ministero straordinario della comunione *ad tempus* da parte del vescovo (soltanto in casi particolari e imprevisti, può essere dato un permesso *ad actum* da parte del sacerdote che presiede la celebrazione eucaristica)[603]. Inoltre, ciò riguarda anche il caso dell'affidamento di una parrocchia ad un laico sotto la guida di un moderatore pastorale (sacerdote), previsto dal canone 517.2[604]. Sono situazioni straordinarie e

[599] Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della chiesa*, 29 giugno 2020, 94.
[600] Si può trovare un fondamento nell'uso del termine "cooperazione" distinguendolo dalla "collaborazione ordinaria" nell'uso che ne fa LG 30 per parlare dell'affiancamento dei laici ai compiti dei ministri ordinati.
[601] Cfr. CfL 23.
[602] CIC can. 230.3.
[603] CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, Istruzione *Redemptionis sacramentum*, 25.03.2004, 155.
[604] Il carattere straordinario e suppletivo di questa figura viene dettagliatamente esplicitato in CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della chiesa*, 87-92.

suppletive perché di per sé non sono originate dalla condizione di battezzato, e in tale senso sono da distinguere dalle forme di collaborazione ordinaria.

Prendiamo, infine, in considerazione una proposta pastorale che vede come soluzione per l'evangelizzazione della società secolarizzata la generalizzazione dei ministeri. Da alcuni decenni e sotto la spinta del Concilio in molti ambienti ecclesiastici si assiste ad un fiducioso entusiasmo circa le promettenti possibilità di una rinascita dei ministeri nella Chiesa, come avveniva nella Chiesa primitiva. Ma conviene fare attenzione perché le aspettative hanno creato non poca confusione sulla tematica. Innanzitutto, bisogna chiarire cosa si intende con l'espressione "una Chiesa tutta ministeriale". Se si prende il termine "ministeriale" nel senso che tutti i soggetti della Chiesa devono vedere il proprio ruolo come un servizio per la comunione e che la missione spetta non solo ai ministri ordinati ma a tutti i battezzati (corresponsabilità), allora l'espressione è condivisibile. Il problema è che, spesso, quando si parla di "una Chiesa tutta ministeriale", in realtà si intende dire che la corresponsabilità resta circoscritta all'aiuto e al sostegno al ministero ordinato. Questa prospettiva non è dichiarata apertamente, come ovvio, tuttavia, nella pratica, si fa emergere la corresponsabilità non dalla condizione di battezzato ma dalla delegazione di compiti da parte della gerarchia (compiti che si *devono* concretizzare in ministeri). Non si comprende che, così facendo, si mortifica e si snatura la condizione del laico, che non ha bisogno di nessun mandato per compiere la sua missione. È perciò una prospettiva criticabile che fu abbandonata a livello magisteriale dal sinodo sui laici del 1987, poiché non vede (o non vuole accettare) che il laico abbia una fisionomia ecclesiale propria e che, assorbendola nella cerchia del ministro ordinato, non viene favorita ma depotenziata.

Apostolato personale e testimonianza

Sarebbe questa la forma privilegiata e più genuina della partecipazione dei laici alla missione della Chiesa, in quanto più appropriata alla loro condizione. «L'apostolato che ciascuno deve esercitare personalmente, sgorgando in misura abbondante dalla fonte di una vita veramente cristiana (Gv 4,14), è *la prima forma* e la condizione d'ogni altro apostolato dei laici, anche di quello associato ed è *insostituibile*. A tale apostolato, sempre e dovunque proficuo, anzi in certe circostanze l'unico adatto e possibile, sono chiamati e obbligati tutti i laici, di qualsiasi condizione, ancorché non abbiano l'occasione o la possibilità di collaborare nelle associazioni»[605]. Non si tratta solo di un diritto, ma anche di un *dovere* che spetta a tutti i laici, una condizione di maturità cristiana e di «viva coscienza di essere membro della Chiesa»[606]. La *Christifideles laici* segnala l'urgente necessità di questa forma

[605] AA 16. Cfr. anche LG 33, 36; AG 11, 21, 36; GS 31, 61.
[606] CfL 28.

di apostolato nei nostri tempi indicandone tre caratteristiche[607]: *capillarità*, perché «giunge a tanti luoghi e ambienti quanti sono quelli legati alla vita quotidiana dei laici»; *costanza*, «essendo legata alla continua coerenza della vita personale con la fede»; *incisività* perché «nella piena condivisione delle condizioni di vita, del lavoro, delle difficoltà e speranze dei fratelli, i fedeli laici possono giungere al cuore dei loro vicini o amici o colleghi, aprendolo all'orizzonte totale, al senso pieno dell'esistenza: la comunione con Dio e tra gli uomini».

Negli ultimi decenni, per riferirsi a questo apostolato, si è generalizzato l'uso di una categoria di indubbia risonanza biblica: la *testimonianza*. In seguito la analizzeremo anche per chiarire qualche ambiguità ad essa collegata. Gesù dichiara che la sua missione è testimoniare la verità: «per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità» (Gv 18,37). Testimoniare è raccontare un evento, abitualmente in un contesto polemico (giudiziario). Nel linguaggio giovanneo questo termine acquisisce un significato speciale, con cui è passato ad essere usato in contesto cristiano e non solo: la testimonianza è «l'azione stessa in quanto attesta nell'esteriorità l'uomo interiore stesso, la sua convinzione di fede»[608]. Le testimonianze sono azioni che raccontano in modo credibile le convinzioni di fede di una persona. In tal senso la testimonianza rispecchia perfettamente la struttura della Rivelazione, che avviene sempre *gestis verbisque*, con parole e fatti che si completano a vicenda.

La Chiesa, consapevole che la sua missione è la stessa missione di Cristo, può dire con san Paolo «guai a me se non annuncio il Vangelo!» (1 Cor 9,16). La sua ragion d'essere è evangelizzare e testimoniare la verità[609]; in altri termini, proclamare la verità attraverso le parole, ma anche con la vita e le opere. Sottolineare tutto questo è particolarmente importante nell'attuale cultura pluralista, in cui si ritiene che ogni tentativo esplicito di convincere l'altro su questioni religiose costituisca un'inaccettabile invasione della sfera privata. In un contesto relativista, inoltre, caratterizzato anche dalla diffidenza verso coloro che si ritengono in possesso della verità, la testimonianza è stata spesso intesa in modo riduttivo, addirittura distorto, con gravi conseguenze per la vita e la missione della Chiesa[610]. Il problema ha raggiunto dimensioni preoccupanti, come ha denunciato nel 2007 la Congregazione per la Dottrina della Fede: «oggi vengono formulati, con sempre maggiore frequenza, degli interrogativi proprio sulla legittimità di proporre ad altri – affinché possano aderirvi a loro volta – ciò che si ritiene vero per sé stessi. Tale proposta è vista spesso come un attentato alla libertà

[607] Cfr. CfL 28.

[608] P. RICOEUR, *L'ermeneutica della testimonianza*, in ID., *Testimonianza parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, pp. 84-85.

[609] EN 14: «Evangelizzare, infatti, è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda. Essa esiste per evangelizzare».

[610] Cfr. A. GRANADOS, *Il valore della testimonianza nella formazione apostolica dei fedeli laici*, in A. GRANADOS - P. O'CALLAGHAN (a cura di), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede*, Edusc, Roma 2013, 429.

altrui»[611]. Si è, infatti, notevolmente diffusa una sorta di opinione pubblica che, più o meno dichiaratamente, considera inadeguato l'annuncio del Vangelo al di fuori dell'ambito strettamente ecclesiale, e che è convinta che il cristianesimo dovrebbe oggi parlare soltanto *sottovoce*. Dietro a questi atteggiamenti si nasconde una percezione della coscienza intesa «come espressione dell'assolutezza del soggetto, al di sopra del quale nella sfera morale non vi può essere alcuna istanza». Sulla base della premessa che «la verità come tale è inaccessibile», si giunge così a una vera e propria «canonizzazione del relativismo»[612].

Non potendosi tuttavia optare apertamente per una rinuncia totale all'annuncio della verità, si scelgono forme di annuncio in cui la parola-verità sia espressa senza "un'eccessiva verbalizzazione". Esempio di ciò sarebbero alcune forme di testimonianza depotenziata che rinuncia all'elemento verbale: una testimonianza «come comunicazione, non tanto di una verità, ma della dedizione personale a un ideale»[613] e, quindi, ridotta ai fatti e ai comportamenti esemplari, poiché si ritiene che, in questo modo, non venga violata la coscienza dell'interlocutore. In definitiva, il cristianesimo dovrebbe essere proclamato tramite azioni di beneficienza o di volontariato, attraverso il buon esempio del cristiano nel suo ambito, con la vita gioiosa delle comunità cristiane, ecc. Sarebbero forme di annuncio che dichiarano, senza pretese di verità unica, la bellezza della vita di fede, e che vorrebbero attirare soavemente – forse troppo soavemente – la coscienza del singolo verso la fede. In questo modo, si fa un uso riduttivo della testimonianza che viene separata dall'annuncio verbale della verità rivelata.

Non sembra, tuttavia, accettabile proporre uno stile di Chiesa che rinunci positivamente a un annuncio esplicito e verbalizzato del Vangelo al mondo. Tale proposta, benché sfumata, si scontra, infatti, con il Vangelo stesso e con la Tradizione della Chiesa. Già Paolo VI, dopo aver spiegato il prezioso valore della testimonianza nell'opera di evangelizzazione, metteva in guardia contro il rischio di una testimonianza che non diventa annunzio verbale: «Tuttavia, ciò resta sempre insufficiente, perché anche la più bella testimonianza si rivelerà a lungo impotente, se non è illuminata, giustificata – ciò che Pietro chiamava «dare le ragioni della propria speranza» (1 Pt 3,15), esplicitata da un annuncio chiaro e inequivocabile del Signore Gesù. La Buona Novella, proclamata dalla testimonianza di vita, dovrà, dunque, essere, presto o tardi, annunziata dalla parola di vita. Non

[611] NAE 4.
[612] J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2005, 218.
[613] P. MARTINELLI, *La testimonianza*, Paoline, Milano 2002, 37.

c'è vera evangelizzazione se il nome, l'insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati»[614].

Diciamo, per concludere, che la testimonianza, quando possiede insieme i tratti della verità e della carità (*gestis verbisque*), ha oggi un valore aggiunto, più evidente nell'attuale contesto di "indifferentismo religioso" per cui molte persone, anche fra i cristiani, sembrano provare un sentimento di svogliatezza e di stanchezza di fronte all'annuncio cristiano[615]. Nell'evangelizzazione dell'uomo contemporaneo la Chiesa si scontra, infatti, con l'ostacolo di una tiepidezza esistenziale che sembra bloccare le energie del cuore umano, rendendolo incapace di voler intraprendere la strada di una vita religiosa e cristiana. È, perciò, particolarmente urgente individuare forme di trasmissione della fede che siano in grado di superare l'ostacolo costituito da questa svogliatezza iniziale. Proprio perché è veicolo dell'amore, la testimonianza si dimostra come una forma di evangelizzazione in grado di "risvegliare" la coscienza addormentata e di stimolarla affinché si volga verso la vita di fede. La testimonianza fa sì che l'attrattiva della vita cristiana del singolo o della comunità cristiana introduca nel presente «la prova delle cose che non si vedono» (Eb 11,1), e con ciò, si spalanchi il cuore scettico dell'indifferente che torna a desiderare una vita degna di essere vissuta. La carità fornisce alla testimonianza un valore aggiunto come segno di credibilità della fede nell'attuale contesto di indifferentismo religioso.

L'animazione cristiana del mondo

Negli ultimi tempi l'influsso del cristianesimo e dei cristiani nel mondo sembra aver subito una forte contrazione. Espressioni come "Chiesa in minoranza", "una Chiesa che torna alle catacombe" o "una Chiesa che parla sottovoce" sembrano indicare che in un mondo secolarizzato il cristianesimo non ha più il posto di guida della società che ha avuto nei secoli scorsi. Secondo alcuni, si deve accettare (con serenità, vedendo anche in ciò il disegno di Dio) che la Chiesa non sia più un'istituzione egemone, ma un "piccolo resto di Israele" che testimonia la Buona novella. Ma, le cose stanno veramente così? Non tradirebbe la Chiesa la sua missione (l'animazione cristiana del mondo) se accettasse come inevitabile una presenza via via più minimale nel mondo?

Queste domande un po' retoriche ci ricordano che la missione della Chiesa non riguarda soltanto la salvezza del singolo, ma anche il mondo. «L'opera della redenzione di Cristo ha, per sua natura, come fine la salvezza degli uomini, però abbraccia pure il rinnovamento di tutto l'ordine temporale. Di conseguenza, la missione della Chiesa non mira soltanto a portare il messaggio di Cristo

[614] EN 22.
[615] Cfr. A. GRANADOS, *Il valore della testimonianza*, 427.

e la sua grazia agli uomini, ma anche ad animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico»[616]. Nonostante il ricco insegnamento conciliare, c'è stata un'insufficiente considerazione teologica del mondo che ha lasciato nell'ombra questo ambito della missione della Chiesa. Lo sguardo dei teologi e dei pastori si è rivolto, piuttosto, verso altre direzioni (soprattutto la missione dei laici indirizzata alla collaborazione con la gerarchia nelle strutture ecclesiali), trascurando con ciò l'enorme potenziale che possono offrire i laici nell'animazione delle strutture temporali. Se oggi, di fatto, c'è una così palese assenza di cristiani o di influsso cristiano in tante strutture della società, è anche a causa di questa disattenzione.

Infatti, la missione dei laici riguarda entrambi gli ambiti dell'unica missione della Chiesa (salvezza del singolo e santificazione del mondo). Ma il loro compito specifico, il *proprium* segnalato dalla loro peculiare posizione nel mondo, riguarda piuttosto il secondo ambito: «I fedeli laici sono chiamati, in particolare, a ridare alla creazione tutto il suo originario valore»[617]. "Trattando le cose del mondo", i laici sono chiamati a collaborare con Cristo nel dare il suo significato più autentico alle realtà create, informando così tutto il mondo dello spirito del Vangelo. Purtroppo, sembra sia stato dimenticato che attraverso questo compito il laico "fa la Chiesa": «L'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale»[618]. Solo in certi casi alcuni compiti dei laici vengono considerati oggi da tutti come compiti ecclesiali (in particolare, l'educazione dei figli), mentre si dubita dell'*ecclesialità* del lavoro svolto da un operaio o da un professionista cristiano che cerca la santità nello svolgimento della sua attività. Perché viene connotata come ecclesiale solo l'azione del laico nella trasmissione della fede ai figli o nella catechesi in parrocchia, mentre viene lasciata nell'ombra l'ecclesialità del suo compito professionale?

Può darsi che, in modo inconsapevole, vi sia un'identificazione "pratica" fra missione e potere: «Mi sembra di scorgere dietro a questa sensibilità una certa dose di clericalismo, che concepisce il lavoro dei laici nel mondo come qualcosa che si trova alla periferia della vita della Chiesa e lontana dai "centri di potere" in mano ai ministri ordinati. Una tale impostazione è ancora erede di una Chiesa piramidale in cui certi presbiteri amano comandare e certi laici con complesso d'inferiorità guardano loro come paradigma di vita cristiana da imitare»[619]. Questa prospettiva non nega che i laici abbiano un compito nel mondo; e tuttavia esso verrebbe visto come un *compito minore*

[616] AA 5.
[617] CfL 14. Cfr. anche LG 36.
[618] CfL 15.
[619] V. BOSCH, *Azione ecclesiale e impegno nel mondo dei fedeli laici: una insidiosa distinzione*, «Annales teologici» 26 (2012) 133.

o secondario: semplicemente viene chiesto al laico di tradurre nel mondo ciò che il Magistero indica, cioè una posizione subalterna che rischia di svuotare il valore ecclesiale della missione nel mondo, perché la missione "veramente" ecclesiale sarebbe quella che riguarda le strutture ecclesiastiche (parrocchia, ordini religiosi, movimenti).

Lasciando da parte questa polemica, ci interessa ora chiarire meglio cosa sia l'animazione cristiana del mondo o *consecratio mundi*. Può darsi che essa venga intesa in termini di *influsso* del cristianesimo nella società, che risulta grazie all'operato di professionisti cristiani con un ruolo di guida: politici, giornalisti, imprenditori, gente del mondo dello spettacolo, ecc. Ma si può fare un passo in più se ricordiamo che la *storia* (il mondo, la secolarità) ha una valenza teologica, cioè un posto nel disegno divino di salvezza. La storia non è solo il palcoscenico dove si svolge la missione (prospettiva estrinsecista). Piuttosto, i fatti della storia sono materia prima della missione stessa perché la salvezza avviene *attraverso* di essi (prospettiva intrinsecista). Nella prima prospettiva l'elemento essenziale è una dottrina sublime che influisce sul mondo, mentre nella seconda, collocata nella logica dell'incarnazione, dottrina e storia appaiono inscindibilmente unite. In Cristo le realtà umane (lavoro, vita familiare, amicizia, cittadinanza) acquistano un nuovo significato e diventano cammino di salvezza, non attraverso una dottrina, ma *attraverso una vita-storia*, per il fatto unico che il Figlio di Dio ha lavorato, cioè ha redento il mondo anche lavorando («io faccio nuove tutte le cose», Ap 21,5): «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con intelligenza d'uomo, ha agito con volontà d'uomo ha amato con cuore d'uomo»[620]. Allo stesso modo, quando il cristiano unito a Cristo "tratta le cose del mondo" rinnova anche lui il mondo secondo Cristo e con il suo operato impregnato di Cristo favorisce che le strutture di questo mondo diventino luogo di incontro con Dio e cammino di santificazione: ecco cosa vuol dire animare cristianamente la società. "Trattando le cose" secondo Cristo non solo il cristiano si santifica, ma trasforma le strutture secolari da luogo di corruzione a luogo di esaltazione umana e di santificazione. «Per la loro appartenenza a Cristo Signore e Re dell'universo i fedeli laici partecipano al suo *ufficio regale* e sono da Lui chiamati al servizio del Regno di Dio e alla sua diffusione nella *storia*»[621].

Questa prospettiva preserva anche i cristiani da ogni forma di ripiegamento e di pessimismo, perché li rende consapevoli che il mondo ci è stato dato in "eredità"! (cfr. Sal 2,8). Il mondo appartiene ai cristiani, alla Chiesa: «Tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor 3,22). Un'appartenenza escatologica, cioè secondo la dinamica del lievito che trasforma la massa o

[620] GS 22.
[621] CfL 14.

del piccolo seme che diventa l'albero più grande. Il cristiano sa simultaneamente che il mondo gli appartiene e che il mondo è il suo compito. Solo quando si raggiunge questa prospettiva sul mondo (appartenenza/compito: dimensione cristologica ed escatologica della storia) si comprende la corresponsabilità missionaria del laico di «ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (Ef 1,10)[622].

Vogliamo aggiungere qualche considerazione più prettamente teologico-pastorale che serva di supporto per l'avviamento della missione del laico nel mondo[623]. È importante che la comunità cristiana, attraverso un sapiente discernimento, identifichi volta per volta i nodi e le strutture più determinanti nella configurazione della persona e della società, dove la presenza cristiana possa avere una ripercussione più capillare e incisiva. Ciò potrebbe servire ad avviare percorsi di formazione accademica e ad orientare le scelte professionali dei cristiani. Non mancano documenti che hanno provato ad individuare alcuni di questi ambiti: la famiglia, i luoghi della cultura, la scuola e l'università, la vita economico-sociale, la politica, la pace, la dignità della persona, il diritto alla vita e le nuove frontiere della bioetica, la libertà religiosa, la carità solidale, i mass media, l'educazione, il mondo della moda, la cultura audiovisiva, la pubblicistica, le reti sociali. Occorrerà, inoltre, che all'individuazione di questi ambiti si accompagni un'analisi dettagliata della loro incidenza nella configurazione della società[624].

Ma, essendo un campo rimasto incolto per secoli, non basta una riflessione "a tavolino" per avviare questo compito missionario fra i laici. Non dimentichiamo, inoltre, le difficoltà provenienti da un ambiente sociale secolarizzato che ostacola la presenza cristiana nel mondo. Per attuare quanto indicato nei documenti, oltre alla teoria occorrono modelli di trasmissione, cioè realtà vive ed esempi attraenti che facciano da traino, mostrando che l'animazione cristiana del mondo è una strada percorribile. La riflessione pastorale aiuterà a fare leva su certe prassi ecclesiali, forse minoritarie, ma che si stanno consolidando, grazie ai carismi che lo Spirito suscita nella Chiesa e grazie alla vita di cristiani che incarnano nella storia l'unica missione di Cristo: "fare nuove tutte le cose".

---

[622] Cfr. J.L. ILLANES, *La condición laical en la Iglesia*, in IDEM, *Laicado y sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2001, 138. Sintetizza perfettamente quanto stiamo dicendo E. CASTELLUCCI, *Il punto sulla teologia del laicato oggi: prospettive*, «Orientamenti pastorali» 51 (2003) 52: «La corresponsabilità suppone che *la storia* abbia nella Chiesa un diritto di cittadinanza non periferico, ma essenziale e che, di conseguenza, chi si dedica direttamente alla "animazione delle realtà temporali" stia costruendo la Chiesa e non semplicemente traducendo nel mondo ciò che la Chiesa indica».

[623] Cfr. J.L. ILLANES, *La condición laical en la Iglesia*, 145-146.

[624] Come fa ad esempio CfL 36-44. Cfr. anche G. CARRIQUIRY, *Il laicato dal Concilio Vaticano II ad oggi: esiti positivi, difficoltà e fallimenti*, in L. NAVARRO-F. PUIG (a cura di), *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Giuffrè, Milano 2012, 101-104.

4. L'elemento carismatico: la vita consacrata e i movimenti

La vita consacrata

La fisionomia ecclesiale della vita consacrata viene determinata dalla *professione dei consigli evangelici* (castità, povertà e obbedienza): «è la *professione* di tali consigli in uno stato di vita stabile riconosciuto dalla Chiesa che caratterizza "la vita consacrata" a Dio»[625]. La differenza con gli altri fedeli, anche loro chiamati a vivere i consigli e a seguire Cristo da vicino, sta nel *modo* peculiare con cui lo fanno i religiosi. Infatti, caratteristica della vita consacrata è convertire la sequela di Cristo in una "professione", la quale cristallizza in uno "stato pubblico" e riconosciuto dalla Chiesa. Questa professione si assume tramite i voti o altri impegni sacri simili. «Lo stato di vita costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia inseparabilmente alla sua vita e alla sua santità»[626]. In altre parole, lo stato religioso non appartiene di per sé alla gerarchia della Chiesa, poiché la sua fisionomia specifica non corrisponde al ministero apostolico. Appartiene, però, alla *struttura permanente* della Chiesa nella storia.

Da questi brevi cenni si possono desumere due ambiti della peculiare missione dei religiosi nella vita della Chiesa[627].

1. I religiosi manifestano, in modo stabile e pubblico, la perfetta sequela di Gesù assicurando nel mondo una permanente *"visibilità" della santità della Chiesa*. Il Catechismo esprime con chiarezza la necessità della vita religiosa per l'adempimento della missione ecclesiale da parte di tutti gli altri fedeli: «Coloro che camminano in questa via "più stretta" stimolano con il proprio esempio i loro fratelli e "testimoniano in modo splendido che il mondo non può essere trasfigurato e offerto a Dio senza lo spirito delle beatitudini"»[628]. Per questo motivo, la prima missione del religioso è quella di vivere la propria consacrazione. «Le persone consacrate saranno missionarie innanzitutto approfondendo continuamente la coscienza di essere state chiamate e scelte da Dio, al quale devono perciò rivolgere tutta la loro vita ed offrire tutto ciò che sono e che hanno, liberandosi dagli impedimenti che potrebbero ritardare la totalità della risposta d'amore. In questo modo potranno

[625] CCC 915.
[626] LG 44.
[627] Si deve tener conto che la vita consacrata comprende, oltre la vita monastica, gli istituti di vita contemplativa, la vita religiosa apostolica (i canonici regolari, gli ordini mendicanti, i chierici regolari e le congregazioni religiose dedite all'attività apostolica e missionaria), gli istituti secolari, le società di vita apostolica, gli ordini delle vergini, degli eremiti e delle vedove, e altre nuove forme di vita consacrata. Ognuna di esse possiede delle peculiarità ed è molto difficile accomunarle tutte in una categoria.
[628] CCC 932.

diventare *un vero segno di Cristo nel mondo*»[629]. Da notare che la vita consacrata in se stessa è già azione missionaria. Infatti, siccome per la comunione dei santi tutto il corpo organico della Chiesa è unito, la santità di uno dei suoi membri si riversa su tutti, cioè è "energia spirituale" nascosta ma efficace: «se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1 Cor 12,26-27). Inoltre, la vita religiosa è azione missionaria secondo *la dinamica dei segni*: «sempre, ma specialmente nella cultura contemporanea, spesso così secolarizzata e tuttavia sensibile al linguaggio dei segni, la Chiesa deve preoccuparsi di *rendere visibile la sua presenza nella vita quotidiana*»[630]. Questa visibilità si manifesta particolarmente necessaria nei seguenti ambiti:

- *la dimensione escatologica della Chiesa:* i religiosi sono un "segno" speciale della dimensione escatologica della Chiesa. Con la loro presenza, «lo sguardo dei fedeli è attirato verso il mistero del Regno di Dio che agisce già nella storia, ma attende la sua piena realizzazione nel cielo»[631]. La loro vita, in quanto testimonianza del valore assoluto del Regno di Dio per mezzo della perfetta povertà, castità e obbedienza per il Regno, manifesta il senso escatologico dell'esistenza cristiana. I religiosi proclamano con la loro vita che in questa terra noi cristiani non abbiamo "la città permanente", ma che siamo alla ricerca di quella "futura" (cfr. Eb 13,14). Innanzitutto, la scelta della virginità traboccante di «attesa e desiderio»[632] di incontrare il Signore, diventa per il mondo *presenza* delle realtà future.

- *i valori cristiani:* «la Chiesa deve fare conoscere i grandi valori evangelici di cui è portatrice, e nessuno li testimonia più efficacemente di chi fa professione di vita consacrata nella castità, povertà e obbedienza, in totale donazione a Dio e in piena disponibilità a servire l'uomo e la società sull'esempio di Cristo»[633]. Infatti, il religioso rispecchia in modo più immediato ed evidente lo stesso Cristo, in lui il "buon odore di Cristo" diventa più vicino e affascinante. La vita consacrata ha, in un certo modo, il compito «di tener viva nei battezzati la consapevolezza dei valori fondamentali del Vangelo»[634].

- *segno di comunione:* le comunità religiose sono chiamate ad essere fermento di spiritualità di comunione per tutta la Chiesa e segno tangibile della presenza della comunione trinitaria sulla terra. «La vita di comunione, infatti, diventa un *segno* per il mondo e una *forza* attrattiva che conduce

[629] VC 25. Cfr. anche CCC 931.
[630] VC 25.
[631] VC 1.
[632] VC 26.
[633] RM 69.
[634] VC 33.

a credere in Cristo»[635]. La vita di fraternità coltivata con particolare cura nelle comunità religiose si propone, come segno della comunione trinitaria e quindi come invito all'umanità, a vivere in comunione fraterna.

- *la donna consacrata:* «l'esempio e l'operosità della donna vergine, consacrata alla carità verso Dio e verso il prossimo, specie il più povero, sono indispensabili come segno evangelico presso quei popoli e culture in cui la donna deve ancora compiere un lungo cammino in ordine alla sua promozione umana e liberazione»[636].

- *regioni non cristiane:* la testimonianza della carità di Dio «è dappertutto benefica nel mondo non cristiano, specialmente in quelle regioni, dove le religioni hanno in grande stima la vita contemplativa per l'ascesi e la ricerca dell'Assoluto»[637]. Anche nei territori di nuova evangelizzazione, segnati dall'indifferentismo religioso, la presenza della vita consacrata si dimostra una risorsa preziosa per risvegliare il senso del sacro e la sete di Dio.

2. I religiosi assumono un *particolare impegno missionario*, determinato innanzitutto dalla radicalità della loro chiamata, che si manifesta come esistenza totalmente dedicata alla missione. Inoltre, la consacrazione a Dio di colui che era già stato a Lui consacrato per il battesimo unisce più intimamente il religioso con Dio e sancisce pubblicamente la sua dedicazione al servizio della Chiesa e delle anime. In forza di questa nuova consacrazione, «sono tenuti all'obbligo di prestare l'opera loro in modo speciale nell'opera missionaria con lo stile proprio dell'Istituto»[638]. Ambiti in cui questo particolare impegno assume più importanza sono:

- *la preghiera:* «gli istituti di vita contemplativa con le loro preghiere, penitenze e tribolazioni, hanno la più grande importanza ai fini della conversione, perché è Dio che, in risposta alla preghiera, invia operai nella sua messe, apre lo spirito dei non cristiani perché ascoltino il Vangelo, e rende feconda nei loro cuori la parola della salvezza»[639].

- *gli immensi spazi di carità:* il religioso è coinvolto nell'opzione per i poveri insita nella dinamica stessa dell'amore di Cristo. La forza della loro consacrazione ha permesso ai religiosi di realizzare una straordinaria opera «negli immensi spazi della carità, dell'annuncio evangelico, dell'educazione cristiana, della cultura e della solidarietà verso i poveri, i discriminati, gli emarginati

[635] VC 47.
[636] RM 70.
[637] RM 69.
[638] CIC can. 783.
[639] AG 40.

e oppressi»[640]. Grazie alla loro dedizione ai malati, ai sofferenti e agli abbandonati vengono assicurati i tratti che contrassegnano l'arrivo dei tempi messianici: «I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella» (Mt 11,5).

- *l'espansione missionaria:* inoltre, la vitalità della consacrazione religiosa permette «la fondazione e l'espansione missionaria della Chiesa»[641], soprattutto nei momenti iniziali di evangelizzazione di una regione o là dove la Chiesa soffre la persecuzione.

- *l'edificazione della Chiesa particolare:* gli istituti, per propria natura carismatica, sono sicuramente una ricchezza per l'edificazione dell'organismo ecclesiale. «Molto possono contribuire i carismi della vita consacrata all'edificazione della carità nella Chiesa particolare»[642]. Il discernimento dell'autorità sancisce non solo l'assenza di impedimenti alla comunione ecclesiale in un istituto, ma anche la pertinenza della sua presenza in una determinata chiesa.

- *il compito speciale della donna consacrata:* da essa la Chiesa si aspetta un contributo originale per tutta la missione: «la donna consacrata, a partire dalla sua esperienza di Chiesa e di donna nella Chiesa, può contribuire ad eliminare certe visioni unilaterali»[643]. La nuova coscienza femminile può aiutare a far scoprire aspetti a volte nascosti della fede, come la tenerezza di Dio verso il genere umano, la dimensione familiare della comunità cristiana, ecc.[644].

I movimenti

«Che cosa s'intende, oggi, per "Movimento"? Il termine viene spesso riferito a realtà diverse fra loro, a volte persino per configurazione canonica. Se, da un lato, essa non può certamente esaurire né fissare la ricchezza delle forme suscitate dalla creatività vivificante dello Spirito di Cristo, dall'altro, sta però ad indicare una concreta realtà ecclesiale a partecipazione in prevalenza laicale, un itinerario di fede e di testimonianza cristiana che fonda il proprio metodo pedagogico su un carisma preciso donato alla persona del fondatore in circostanze e modi determinati»[645]. Emerge innanzitutto la forte natura *carismatica* di queste realtà: «è una bella cosa che, senza iniziativa della gerarchia, con una iniziativa dal basso, come si dice, ma *con una iniziativa anche realmente dall'Alto*, cioè come dono dello Spirito Santo, nascono nuove forme di vita nella Chiesa, come del resto sono nate in tutti

[640] RM 69.
[641] CCC 927.
[642] VC 48.
[643] VC 57.
[644] Cfr. VC 57.
[645] GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti al Congresso Mondiale dei Movimenti ecclesiali*, Roma 27-29 maggio 1998, 4.

i secoli»[646]. Infatti, la Chiesa vede in essi un'iniziativa dello Spirito per l'arricchimento della Chiesa secondo la libertà con cui Egli agisce: "lo Spirito soffia dove vuole". Di solito questo carisma è centrato intorno ad un fondatore che incarna molto bene il carisma stesso. Attraverso di esso viene espressa, in modo chiaro, la bellezza della vita cristiana e con ciò si recupera la concretezza dell'essere cristiano.

a) Una «nuova stagione aggregativa dei fedeli laici»[647]

I movimenti, nella loro grandissima varietà di espressioni e di forme spirituali, stanno generando nuovi stili di vita e di impegno cristiano, indicando sentieri significativi di realizzazione della vita cristiana seguendo la chiamata universale alla santità. In un mondo secolarizzato vengono visti da molti come segno di speranza per un risorgere della vita cristiana autentica e come lo strumento più adatto per la nuova evangelizzazione, in quanto strutture che sprigionano le energie del Vangelo e penetrano nelle strutture della società dove la Chiesa da alcuni decenni non riesce ad entrare. I pontefici e i vescovi hanno raccomandato vivamente la loro diffusione[648]. La Chiesa e la teologia tentano di capire i motivi di questa nuova stagione[649]:

- la rivalorizzazione del battesimo e del sacerdozio comune: questi movimenti sono di centratura prevalentemente laicale, cioè, sono una logica risposta alla rivalutazione del laico nella vita della Chiesa e nei disegni di Dio, che vede invece il ruolo della gerarchia, non declassata, ma concepita come servizio al Popolo di Dio[650].

- la chiamata universale alla santità e all'apostolato: questa chiamata rimane disattesa quando non viene accompagnata da adeguata concretezza. In tale senso, quando l'identità cristiana non riesce ad esprimersi in modo chiaro, i movimenti riescono a plasmare forme di vita concreta e attraente dove diventa luminoso cosa significa essere santo. «Soprattutto in un mondo secolarizzato, le varie forme aggregative possono rappresentare per tanti un aiuto prezioso per una vita cristiana coerente alle esigenze del Vangelo e per un impegno missionario e apostolico»[651]. La forte consapevolezza della

[646] BENEDETTO XVI, *Discorso nell'incontro con i parroci e il clero della diocesi di Roma*, 22 febbraio 2007.
[647] CfL 29.
[648] Ad esempio, RM: «Raccomando, quindi, di diffonderli e di avvalersene per ridare vigore, soprattutto tra i giovani, alla vita cristiana e all'evangelizzazione, in una visione pluralistica dei modi di associarsi e di esprimersi».
[649] Cfr. CfL 26; A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, «Annales teologici» 11 (1997) 401-427; G. FELICIANI, *Voi potete essere braccia, mani, piedi, mente e cuore di una Chiesa in "uscita". Papa Francesco e i movimenti ecclesiali* (articolo in stampa, si può trovare online nella rivista «Stato, Chiese e pluralismo confessionale»).
[650] «Lo Spirito santificatore si serve di esse per risvegliare la fede nei cuori di tanti cristiani e far loro riscoprire la vocazione ricevuta con il Battesimo», BENEDETTO XVI, *Omelia nella celebrazione dei primi Vespri nella vigilia di Pentecoste*, 3 giugno 2006.
[651] CfL 29.

chiamata alla santità e all'apostolato viene acquisita grazie a «itinerari stabili di formazione cristiana e percorsi di perfezione evangelica»[652], suggeriti dal carisma proprio di ogni movimento.

- la rilevanza ecclesiale dei carismi: la Chiesa riscopre la continua azione dello Spirito. La struttura della Chiesa possiede una *dimensione cristologico-sacramentale* che si arricchisce con la *dimensione carismatico-pneumatologica*: oltre agli elementi perenni, essa viene continuamente arricchita da carismi, che nella storia spesso hanno preso la forma di movimenti (missionari, monachesimo, impegno sociale, ecc.). I movimenti sono, per lo più realtà, di natura associativa, ma ciò che li identifica non è semplicemente la ricerca di uno scopo comune, come di solito succede nelle associazioni, ma, piuttosto, l'essere «realtà fortemente dinamiche, capaci di suscitare particolare attrattiva per il Vangelo e di suggerire una proposta di vita cristiana tendenzialmente globale, investendo ogni aspetto della esistenza umana».[653]

- la dimensione comunionale della Chiesa: la Chiesa è sacramento di salvezza perché è segno visibile della comunione dell'uomo con Dio attraverso la comunione ecclesiale. Ma questa visibilità ha bisogno di comunità concrete. «La ragione profonda che giustifica ed esige l'aggregarsi dei fedeli laici è di ordine teologico: è una *ragione ecclesiologica*, come apertamente riconosce il Concilio Vaticano II che indica nell'apostolato associato un "*segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo*"»[654]. Questo punto è particolarmente importante in un'epoca in cui le comunità cristiana (le parrocchie), a causa della mobilità vedono affievolire proprio il loro elemento comunitario, che dovrebbe dare senso di appartenenza e rassicurare l'identità del cristiano. Si constata, infatti, che «i giovani, nelle strutture abituali, spesso non trovano risposte alle loro inquietudini, necessità, problematiche e ferite», mentre invece, «la proliferazione e la crescita di associazioni e movimenti prevalentemente giovanili» possono aprire «strade nuove in sintonia con le loro aspettative e con la ricerca di spiritualità profonda e di un senso di appartenenza più concreto»[655]. I movimenti compiono molte volte il ruolo di *prima vera comunità cristiana* e molte altre volte sono energia per vitalizzare la vita comunitaria della parrocchia. «Le nuove forme di aggregazione ecclesiale si muovono con sensibilità notevolmente diversa da quella abituale nella pastorale parrocchiale, proprio in ordine ai tre fattori di cambiamento segnalati (nei primi capitoli, *nda*): forma della religiosità, rapporto con le figure istituzionali, mobilità territoriale»[656].

---

[652] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit ecclesia*, 15 maggio 2016.
[653] *Ibidem*.
[654] CfL 29.
[655] EG 105.
[656] S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, 53. Cfr. anche IDEM, *Convertire Giona*, cap. 5: Il cristiano laico, soggetto della edificazione e della missione, 282-283

- la sfida della secolarizzazione e della nuova evangelizzazione: nella nostra società, pluralista e complessa, diventa difficile che il singolo possa sviluppare un'azione missionaria che incida e generi salutari trasformazioni nelle strutture secolari[657]. In tale senso, la "nuova stagione aggregativa" «obbedisce all'istanza di una più vasta e incisiva efficacia operativa. In realtà, l'incidenza "culturale", sorgente e stimolo, ma anche frutto e segno di ogni altra trasformazione dell'ambiente e della società, può realizzarsi solo con l'opera non tanto dei singoli quanto di un "soggetto sociale", ossia di un gruppo, di una comunità, di un'associazione, di un movimento. Ciò è particolarmente vero nel contesto della società pluralistica e frantumata – com'è quella attuale in tante parti del mondo – e di fronte a problemi divenuti enormemente complessi e difficili»[658].

- il dissenso e la crisi postconciliare: nei movimenti si avverte il desiderio di un rinnovamento teologico e spirituale che valorizzi adeguatamene la comunione con il ministero petrino.

b) Tensioni provocate

Ma dobbiamo anche prendere in considerazione le tensioni all'interno della Chiesa provocate da questa nuova stagione. Le tensioni provengono fondamentalmente dall'*esclusivismo* e dalle tendenze unilaterali con cui a volte si presentano i movimenti. Questo esclusivismo si spiega in parte con la loro origine carismatica: un fondatore incarna un modello di vita cristiana radicale che diventa punto di riferimento per i seguaci. Ciò potrebbe essere interpretato come via unica per una vita cristiana seria e coerente. Questa difficoltà viene accentuata dalla spinta carismatica talmente forte di alcuni movimenti che rischia di scivolare nella tentazione dell'esclusività e del primato, molto insidiosa perché rivestita di zelo apostolico.

Come conseguenza, emergono, talvolta, difficoltà anche forti nel coordinamento fra le realtà più trasversali e dinamiche e le tradizionali istituzioni d'impianto territoriale (parrocchia, diocesi), più radicate storicamente nella Chiesa. Simili tensioni sono già avvenute in passato, ad esempio, tra gli ordini mendicanti e il clero locale. Si arriva, a volte, ad accusare i movimenti di voler costituire delle "chiese parallele" e di minacciare l'unità della chiesa locale o della parrocchia, di cadere in atteggiamenti "autoreferenziali" che rompono la comunione. Papa Francesco avverte del pericolo di «chiudersi [...] con gli amici, nel movimento, con coloro con cui pensiamo le stesse cose»[659], e incoraggia a «respingere l'autoreferenzialità in tutte le sue forme [...] saper ascoltare chi non è come

[657] Cfr. RM 37b.
[658] CfL 29.
[659] FRANCESCO, *Veglia di Pentecoste con i movimenti, le nuove comunità, le associazioni e le aggregazioni laicali,* 18 maggio 2013.

noi, imparando da tutti con umiltà»[660], evitando di considerarsi «un'élite di gente scelta per la verità, (mentre) il Cristianesimo è appartenenza [...] a un popolo scelto da Dio gratuitamente»[661].

A tutto ciò aggiungiamo il rischio di *clericalizzazione*: a causa della scarsità di clero, affiora la tentazione «di procurarsi un clero sostitutivo di diritto puramente umano»[662]. "Manca il clero, allora cerchiamo un laicato di élite che lo sostituisca": una simile impostazione è sbagliata perché il clero non è solo una realtà *istituzionale* (un ministero), ma è sempre anche realtà *carismatica* (dono). Tale impostazione vede la Chiesa semplicemente come un'istituzione da organizzare**,** creando forme ministeriali adeguate alle circostanze, mentre invece la Chiesa è sempre anche realtà "donata" (oltre che struttura istituzionale). Lungo la storia è sempre in agguato il rischio di costruire una Chiesa che «si rende autonoma dal dono di Dio»[663].

c) Collocazione teologica dei movimenti

Le tensioni richiedono un tentativo di chiarimento del problema ecclesiologico: qual è la collocazione dei movimenti nella Chiesa? La novità del fenomeno postula un'attenta definizione teologica e giuridica che permetta un adeguato inserimento di queste realtà nell'insieme della Chiesa e in rapporto ad altre realtà storiche (parrocchia). Secondo Ratzinger, il problema parte dal tentativo di spiegare la Chiesa con schemi teologici di tipo dualista (interpretazione sociologica weberiana): carisma-istituzione[664], cristologia-pneumatologia e dualismo fra la linea gerarchico-sacerdotale e la linea profetica. Questi schemi spiegano la realtà come contrapposizione dialettica. È vero che c'è diversità di funzioni nella Chiesa, ma non dialettica contrapposizione fra una "destra istituzionale" e una "sinistra profetica", oppure fra una struttura gerarchico-territoriale e forze opposte di tipo carismatico. «La Chiesa è edificata non dialetticamente, ma organicamente»[665].

È sempre Ratzinger a proporre un chiarimento a partire da una comprensione allargata della categoria della *successione apostolica*: la Chiesa ha sempre un qualcosa di universale che trascende il ministero ecclesiastico puramente locale e ciò viene assicurato sacramentalmente tramite la successione apostolica[666]. Ma questa compresenza della dimensione locale e della dimensione universale è problematica: si osserva sempre la tendenza della chiesa locale a perdere di vista

[660] FRANCESCO, *Discorso al Movimento di Comunione e Liberazione*, 7 marzo 2015.
[661] FRANCESCO, *Omelia cappella di Santa Marta*, 7 maggio 2020.
[662] J. RATZINGER, *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica*, in F. GONZALEZ FERNANDEZ (ed.), *I movimenti. Dalla Chiesa degli apostoli a oggi*, Bur, Milano 2000, 308.
[663] *Ibidem*.
[664] «Non ci dà una soddisfacente risposta lo schema istituzione-carisma, giacché la contrapposizione dualistica di questi due aspetti descrive insufficientemente la realtà della Chiesa», *ibidem*, 309.
[665] *Ibidem*, 313.
[666] Cfr. *ibidem*, 318.

l'universalità della missione e la radicalità del Vangelo (atrofizzazione). Perciò, anche se il modello ecclesiale locale sarà sempre la struttura portante nei secoli, esso lungo la storia sarà «percorso incessantemente dalle ondate di movimenti che rivalorizzano di continuo l'aspetto universalistico della missione apostolica e la radicalità del Vangelo, e proprio per questo servono ad assicurare vitalità e verità spirituale alle Chiese locali»[667]. Pertanto, «nella Chiesa devono sempre aversi anche servizi e missioni che non siano di natura puramente locale, ma siano funzionali al mandato che investe la realtà ecclesiale complessiva e alla propagazione del Vangelo»[668]. Questi servizi sono sempre "donati" da Dio e si mettono in reciprocità con la "successione apostolica" (e più concretamente con il Papa), «al fine di garantire le due componenti essenziali della vita ecclesiale e connetterle ordinatamente con le strutture delle Chiese locali»[669].

In sintesi, i movimenti possono essere visti come realtà suscitate dallo Spirito per assicurare l'universalità e la radicalità della missione nella Chiesa e più concretamente nelle chiese locali. Sono realtà che agiscono in reciprocità con la successione apostolica, anche se non sono iniziativa diretta di essa, ma dono sempre inatteso dello Spirito (come d'altronde anche lo stesso sacramento dell'ordine è sempre dono sorprendente).

d) Verso la convergenza pastorale

Tale integrazione fra queste realtà carismatiche e le chiese locali ovviamente non avviene automaticamente: ci sono movimenti che hanno fallito e altri che hanno provocato seri problemi alla vita della Chiesa e dei cristiani. C'è anche il fatto che spesso queste forme apostoliche sono state osteggiate anche tramite espedienti poco chiari (ad esempio, bollando come fondamentalismo lo zelo di persone animate dalla grazia[670]). Serve perciò un'opera di discernimento ecclesiale. Tuttavia, poiché i movimenti sono sempre qualcosa di sorprendente e di inatteso, il discernimento non potrà mai realizzarsi tramite una rigida schematizzazione. Soltanto si possono segnalare alcuni criteri di ecclesialità in vista del loro discernimento da parte della gerarchia, cosa che fece *Christifideles laici*[671].

Ma, in assenza di una vera conversione pastorale, questi criteri non riusciranno a risolvere del tutto le tensioni. Una conversione pastorale, dunque, che risolva da una parte la tentazione

[667] *Ibidem*, 321. L'autore fa riferimento ad alcuni esempi storici: il monachesimo, san Gregorio, i mendicanti, i gesuiti, le nuove aggregazioni religiose del XIX, ecc.
[668] *Ibidem*, 329.
[669] *Ibidem*.
[670] Cfr. *ibidem*, 334.
[671] Cfr. CfL 30.

dell'esclusivismo e che corregga dall'altra la tendenza a rimuovere tutto ciò che mette in discussione lo *status quo*. Segnaliamo alcuni accorgimenti da tener presenti.

Ai movimenti si dovrà rammentare che, poiché sono un dono per tutta la Chiesa, si può chiedere la sottomissione alle esigenze della totalità, rimuovendo ogni tentazione di voler essere autosufficienti. Ciò riguarda innanzitutto l'unità con il vescovo diocesano e la stima per gli altri carismi: che l'entusiasmo per il proprio carisma non porti ad atteggiamenti di rottura della comunione ecclesiale. Evitare, quindi, forme di protagonismo che possano esaltare la propria comunità a scapito della comunione. Sottrarsi al rischio di "ghettizzazione" che rende il gruppo chiuso ed incapace di accogliere le indicazioni della gerarchia locale. La loro naturale universalità deve, comunque, trovare adeguato radicamento nella realtà locale. Pur conservando la propria specificità, il carisma dovrà innestarsi creativamente nella vita della chiesa locale. Non esiste un carisma universale in astratto, il carisma si incarna adeguandosi alla realtà socio-culturale.

Da parte loro, le chiese locali devono capire che non è lecita la pretesa di uniformità assoluta nella programmazione pastorale. Proprio perché la Chiesa è condotta dallo Spirito Santo, vale il criterio di ridurre al massimo la burocratizzazione e la pianificazione per assicurare lo spazio alla libera azione dello Spirito. Non si può nemmeno «sostenere un concetto di comunione in cui il valore pastorale supremo consista nell'evitare conflitti»[672]. Le pretese di uniformità, monolitismo e "concordismo" in generale non giovano alla vita della Chiesa.

Serve, perciò, una chiarificazione del ruolo del vescovo locale, poiché sotto la sua guida dovranno coordinarsi le diverse inflessioni e articolazioni, in un contesto di ecclesiologia di comunione[673]. Il vescovo dovrà moderare «tutto quanto appartiene all'ordine del culto e dell'apostolato»[674]. Ma attenzione: non è lo stesso "moderare l'apostolato" o "governare l'apostolato" che "moderare l'ordine dell'apostolato"[675]. Cioè, la potestà del vescovo non va intesa come il centro da cui sgorgano tutte le iniziative apostoliche, ma come centro che unifica, coordina, incoraggia, promuove e modera, sempre consapevole che "lo Spirito soffia dove vuole". In questo modo, «quando si inseriscono con umiltà nella vita delle chiese locali e sono accolti cordialmente da Vescovi e sacerdoti nelle strutture diocesane e parrocchiali, i movimenti rappresentano un vero dono di Dio per la nuova evangelizzazione e per l'attività missionaria propriamente detta»[676]. Al vescovo spetta il

[672] J. RATZINGER, *Movimenti ecclesiali e loro collocazione teologica*, 334.
[673] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, 54.
[674] LG 27.
[675] A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, «Annales teologici» 11 (1997) 420. Cfr. anche AA 23 e 24 e CD 17.
[676] RM 72

ruolo di coordinamento pastorale, di segnalare priorità e direttrici pastorali[677]. Ma ciò non vuol dire che un carisma venga piegato ad esigenze particolari fino ad alterarlo[678]. Non si può, ad esempio, privilegiare un movimento a scapito di altri. Al vescovo spetta promuovere «una *pluralità* e una *diversificazione* che non ostacolano l'unità, ma le conferiscono invece il carattere di "comunione"»[679], con la consapevolezza della presenza organica nella Chiesa di carismi, funzioni e ministeri vari che, proprio per la loro varietà, costruiscono il corpo ecclesiale come comunione, poiché unità non significa uniformità.

Bisogna, quindi, approdare verso una nuova mentalità pastorale, non più vincolata a forme statiche, ma capace di integrare nel territorio realtà diverse, spinte che provengono dallo Spirito: una vera e propria *pastorale integrata*[680].

[677] CD 17a.
[678] Cfr. A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, 416.
[679] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Nota *Communionis notio*, 15.
[680] Cfr. A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, 418, nota 39.

5. La parrocchia

Parrocchia e territorio

Si parla molto oggi di crisi della parrocchia, di necessità di rinnovarla: il modello di parrocchia del Concilio di Trento non sarebbe più adeguato alla nostra epoca e da alcuni anni si tentano altre possibilità, altre strade e altri modelli di parrocchia (parrocchie "personali", aggregazioni parrocchiali, parrocchia "in solido" con moderatore, parrocchie affidate ai laici, cappellanie, rettorie, ecc.). Comunque sia, bisogna accettare che ancora non c'è oggi nessuna struttura pastorale paragonabile alla parrocchia, come capacità di raggiungere l'immensa folla degli uomini a cui è rivolto il messaggio cristiano. È vero che il cattolicesimo che si disegna intorno alla parrocchia è un "cattolicesimo popolare", che rischia di essere "minimalista". Ma questo "cattolicesimo popolare" ha ben poche alternative se vuol essere *erga omnes*. La parrocchia resta «la forma storica privilegiata di localizzazione della chiesa particolare»[681]. «Lo si voglia o no, la parrocchia resta un punto capitale di riferimento per il popolo cristiano, ed anche per i non praticanti»[682].

La domanda cruciale riguarda la capacità della parrocchia di essere *missionaria* in questo frangente storico, evitando di rimanere prigioniera di due tendenze: l'autoreferenzialità della parrocchia soddisfatta degli esigui risultati perché incapace di guardare fuori di sé e il modello di parrocchia come "agenzia fornitrice di servizi religiosi"[683].

La parrocchia vuole essere struttura missionaria di primo ordine. È questo che la spinge a rinnovarsi, quando riconosce con umiltà l'enorme difficoltà di proclamare il Vangelo nel mondo d'oggi. Per riuscirci la parrocchia non deve cercare in primo luogo dentro di sé (come migliorare i suoi organismi interni, la loro funzionalità, i metodi di evangelizzazione, la didattica della catechesi ecc.). Prima di tutto deve cercare fuori se stessa il motivo per cui oggi un certo modello di parrocchia non riesce ad essere missionario. «La parrocchia deve cercare se stessa fuori di se stessa»[684]. L'elemento qualificante del rinnovamento della parrocchia è fuori della parrocchia: lo si deve cercare nelle mutate condizioni di vita. Cerchiamo di analizzare il problema ricordando la definizione della parrocchia[685]. Da questo elemento identitario potremo partire alla ricerca degli elementi di rinnovamento che si trovano fuori.

---

[681] CEI, Nota pastorale *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*, 30.05.2004, 26.

[682] CT 15.

[683] Cfr. CEI, *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*, 4.

[684] GIOVANNI PAOLO II, *Incontro con il clero della Diocesi di Roma*, 18.02.1988, 5.

[685] «Elementi fondamentali e specifici di quel modello (di parrocchia tridentina) furono una forte clericalizzazione (coerente con la riaffermazione dogmatica e disciplinare del ruolo centrale e imprescindibile del ministero ordinato), una caratterizzazione liturgica e sacramentale e la precisa delimitazione territoriale», P. ASOLAN, *Giona convertito*, 82-83.

Il can. 515.1 offre questa definizione: «La parrocchia è una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, ad un parroco quale suo proprio pastore». La parrocchia è, quindi, una *comunità di fedeli*. In questo c'è un'importante differenza con il Codice del 1917 che la definiva direttamente a partire dal *territorio*. Comunque nel can. 518 si riconosce ancora l'importanza del territorio, poiché abitualmente la comunità sarà quella che risiede in un certo territorio (eccezionalmente ci saranno parrocchie personali)[686]. Il territorio, pur non essendo più criterio unico, continua a configurare la parrocchia.

L'oscillazione territorio-comunità come elemento qualificante viene colta con precisione in queste parole: «La configurazione territoriale della parrocchia, tuttavia, è chiamata oggi a confrontarsi con una caratteristica peculiare del mondo contemporaneo, nella quale l'accresciuta mobilità e la cultura digitale hanno dilatato i confini dell'esistenza»[687]. Da una parte, la parrocchia è forma storica privilegiata della Chiesa in virtù della sua dimensione territoriale: la parrocchia è comunità basilare dove la Chiesa si rende visibile, rispondendo così ad un'esigenza della Chiesa come "sacramento universale di salvezza". La *territorialità* la rende forma privilegiata, perché se la Chiesa è "sacramento" dovrà essere visibile, percepibile in modo concreto, in accordo con evidenti esigenze antropologiche. Tutti gli elementi essenziali della Chiesa (gerarchia-Vescovo, comunità di fedeli, eucaristia-sacramenti, parola di Dio) trovano in essa una forma concreta e immediata: la parrocchia è vera immagine della Chiesa (non perfetta, come lo è la diocesi). Altre forme non contengono lo stesso grado di ecclesialità (associazioni, confraternite, scuole cattoliche) o di immediatezza (gli istituti religiosi, con un carisma specifico che li qualifica, ma che li rende anche meno raggiungibili da tutti).

Ma nell'evoluzione della legislazione si può anche vedere la *percezione di un cambiamento del valore del territorio come criterio di definizione della parrocchia*. Osserviamo più attentamente il modello di parrocchia di Trento. Da un punto di vista antropologico la parrocchia veniva costituita tramite la delimitazione di un territorio: in un certo senso era sufficiente definire i limiti territoriali, con il parroco a capo, ed era istituita una comunità parrocchiale. Il compito missionario del vescovo e della chiesa locale si assicurava creando una rete di parrocchie in tutto il territorio e formando sacerdoti zelanti e pronti per la cura pastorale. Certi provvedimenti contenuti nei decreti conciliari avrebbero assicurato la presenza del parroco: ogni parrocchia avrà un parroco residente (inamovibile) che sarà il pastore proprio dei fedeli (a lui si rivolgono per la ricezione dei sacramenti, la catechesi,

[686] «Come regola generale, la parrocchia sia territoriale, tale cioè che comprenda tutti i fedeli di un determinato territorio; dove però risulti opportuno, vengano costituite parrocchie personali, sulla base del rito, della lingua, della nazionalità dei fedeli appartenenti ad un territorio, oppure anche sulla base di altre precise motivazioni», CIC can. 518.
[687] CPCP 8.

ecc.). Questa presenza della parrocchia al centro del territorio (il campanile come centro simbolico del paese) era quasi una garanzia di un'adeguata cura pastorale.

Questo modello parrocchiale, quasi ridotto alla sola *presenza* del parroco e della parrocchia, ai nostri occhi appare una forma di pastorale troppo *passiva*. Infatti, oggi non basta la presenza; anzi, la sola presenza della chiesa al centro del quartiere, senza impegno attivo e missionario, converte la parrocchia in un'"agenzia di servizi religiosi". Come anticipato, la parrocchia che vuole compiere la sua missione deve "uscire fuori da se stessa", essere *attiva*. Ebbene, il modello tridentino ha funzionato bene per cinque secoli. La domanda che ci poniamo è questa: cosa è cambiato? perché non basta più la presenza della parrocchia sul territorio per assicurare un buon livello di evangelizzazione? Per poter rispondere dobbiamo prima fare una distinzione. L'evangelizzazione avviene a due livelli: individuale e comunitario[688]. Questa distinzione rispecchia, a sua volta, la doppia dimensione della salvezza, che è simultaneamente incontro del singolo con Dio e appartenenza alla comunità cristiana.

Il modello pastorale tridentino incentrato sulla cura delle anime presta attenzione fondamentalmente al singolo, a cui si procurano i mezzi per la crescita spirituale e il raggiungimento della salvezza (amministrazione dei sacramenti, predicazione della Parola e insegnamento dottrinale). Questo non significa che il livello comunitario fosse trascurato, ma semplicemente che esso non richiedeva particolare attenzione. L'ambiente era prevalentemente rurale e quindi territoriale, anche nelle città. La vita era legata al *territorio* dove si abitava: la vita delle persone era determinata dalla vita del paese, con i suoi ritmi di lavoro, le sue consuetudini civiche, le sue tradizioni (festività, ecc.), uno stile proprio e un modo di pensare (religioso, morale, anche politico). Cioè c'era una comunità, anzi c'era "in partenza" una comunità abbastanza compatta, che agiva come veicolo e cornice di trasmissione di uno stile di vita. A tutto questo aggiungiamo che il contesto generale era ancora religioso, cioè in pratica la religione veniva vista come il luogo della verità e l'istituzione ecclesiale, godendo di stima, era punto di riferimento per le più svariate questioni vitali.

In un tale contesto la dimensione comunitaria della pastorale si risolveva molto facilmente: bastava individuare un territorio (un paese, una borgata, un quartiere, una vallata) e in quel territorio esisteva già la comunità. Anzi, una comunità che molto probabilmente viveva in un certo orizzonte religioso e che aveva la Chiesa come punto di riferimento decisivo. Bastava, quindi, introdurre una parrocchia al centro di quel territorio ed era assicurata una comunità cristiana. Poiché l'elemento comunitario veniva garantito dalle condizioni sociali, non bisognava fare troppi sforzi pastorali per

[688] «La funzione di pastore non si limita alla cura dei singoli fedeli: essa va estesa alla formazione di un'autentica comunità umana», PO 6.

costruire la comunità cristiana. Lo sforzo si poteva tranquillamente concentrare sull'elemento individuale, cioè la cura delle anime.

Oggi le condizioni sociali sono profondamente mutate e il territorio ha una valenza molto meno importante di un tempo per creare una comunità. Ai nostri giorni prevale piuttosto la dispersione: le persone sono molto meno condizionate dal territorio dove abitano perché lavorano altrove o cambiano domicilio facilmente, i rapporti sociali si sviluppano in ambienti diversi e soprattutto al territorio non è legata una cultura e una tradizione particolare. Insomma, il rapporto con il territorio è quasi esclusivamente fisico[689]. Aggiungiamo a ciò un contesto poco religioso e una bassa stima verso la Chiesa come istituzione di riferimento. In queste condizioni il valore simbolico della parrocchia al centro del quartiere è quasi paragonabile a quello di altri locali del territorio che offrono altri servizi (commerciali, sportivi)[690].

Quindi la parrocchia situata nel territorio non determina più l'esistenza di una comunità. Questo l'ha capito perfettamente il legislatore del Codice dell'83 e perciò il territorio non è più il criterio principale della definizione della parrocchia. Si privilegia, invece, una configurazione della parrocchia attraverso la categoria di *comunità*. Certamente questa categoria non esclude il territorio, poiché il territorio continua ad avere importanza – e l'avrà sempre – per l'esistenza di una comunità. Ma non c'è più l'automatismo di prima: territorio → comunità. Sembra che il Codice dell'83 voglia dire alla parrocchia che deve costruirsi la comunità, cioè che partendo da un territorio deve edificare la comunità. Il territorio è adesso solo un presupposto, non una garanzia, per l'esistenza della comunità. «Ecco il compito della parrocchia, oggi: *essere una comunità, riscoprirsi comunità*. Cristiani non si è da soli. Essere cristiani significa credere e vivere la propria fede insieme ad altri, essere Chiesa, comunità»[691]. Senza trascurare l'attenzione al singolo, la parrocchia deve andare oltre e diventare comunità. Ciò obbedisce al disegno di Dio («Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo»[692]) e inoltre lo richiede la natura sociale dell'uomo e il legame della missione con il territorio.

Oltre l'individualismo

La parrocchia non nasce come frutto dello sforzo umano per costituire una comunità. Prima di tutto la parrocchia, come ogni comunità veramente ecclesiale, è costituita da Dio, attraverso la

[689] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, 40-45.
[690] «La parrocchia, come comunità viva di credenti, è inserita in tale contesto, nel quale il legame con il territorio tende a essere sempre meno percepito, i luoghi di appartenenza divengono molteplici e le relazioni interpersonali rischiano di risolversi nel mondo virtuale senza impegno né responsabilità verso il proprio contesto relazionale», CPCP, 9.
[691] GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso internazionale del Movimento parrocchiale*, 3.05.1986, 2.
[692] LG 9.

convocazione a partecipare dell'Eucarestia e ad ascoltare la sua Parola. Ma la parrocchia è realtà divina e umana simultaneamente, e, quindi, la sua costruzione coinvolge la partecipazione dell'uomo e le circostanze socio-storiche. Forse la principale difficoltà con cui si imbatte oggi la parrocchia è l'individualismo religioso, la tendenza cioè a farsi una religione a misura, intimistica e privata, che prescinde dall'elemento comunitario. La conseguenza inevitabile è l'indebolimento dei legami con la comunità parrocchiale e l'affievolimento delle appartenenze. Per rinsaldarsi come comunità il primo compito della parrocchia è dunque contrastare il dilagare di uno stile di vita e di una spiritualità individualista. Prendiamo in considerazione alcune strategie:

a) *La lectio divina*: lo ribadiamo, la convocazione all'ascolto della Parola edifica la comunità. Le diverse modalità di annuncio (omelia, *lectio divina*, catechesi biblica, ritiri, meditazioni) che radunano i fedeli e i non credenti per ascoltare la Parola diventano per lo Spirito la via ordinaria per costruire la comunità. Si tenga conto, inoltre, che la Parola accolta nella comunità parrocchiale libera dal soggettivismo interpretativo e dai condizionamenti della moda che spesso disturbano l'ascolto. Infatti, rendendosi disponibile ad ascoltare la voce della rivelazione nell'alveo della Tradizione, il cristiano evita i rischi insiti nella religiosità soggettivistica. La coscienza soggettiva non viene con ciò mortificata, ma esaltata: la strada verso la verità passa attraverso la propria coscienza, ma una coscienza che cresce e si arricchisce nella comunione[693].

b) *Ecclesia de Eucharistia*: «Se è la Parola a convocare la Comunità, è l'Eucaristia a farla essere un corpo»[694], e quindi una comunità parrocchiale. Nella celebrazione eucaristica la partecipazione al medesimo Corpo genera la Chiesa e anche la parrocchia. Questa centratura eucaristica origina poi i vincoli di vita fraterna e di condivisione della stessa missione, come avveniva nelle prime comunità: «Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo» (At 2,46-47). Da essa scaturiscono le vie per l'edificazione della comunità.

Va detto, però, che ai nostri giorni constatiamo una preoccupante percezione privatistica della partecipazione all'Eucaristica. Ci riferiamo, ad esempio, alla generalizzata saltuaria frequentazione ("vado a Messa quando mi va"), alla svalutazione dei requisiti per accostarsi alla comunione (essere in grazia di Dio e in comunione con il corpo ecclesiale) sostituti da criteri soggettivi ("mi comunico perché sento un profondo desiderio"). Curiosamente anche il biasimato antropocentrismo liturgico,

693 Cfr. VDo18.

694 BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione dell'Apertura del Congresso pastorale della Diocesi di Roma sul tema "Appartenenza ecclesiale e corresponsabilità pastorale"*, 26.05.2009. Cfr. anche AG 15.

pur mettendo l'assemblea al centro della celebrazione, spesso sembra alimentare negli individui la stessa percezione individualista della Messa (ricerca di emozioni, di ritrovamento di sé). In poche parole, si vorrebbe incontrare Cristo "a titolo individuale", senza dover incontrare la Chiesa. Per questa strada il collante che lega i membri della comunità sarà di natura solo umana (condivisione di ideali religiosi, desiderio di socializzazione e altri interessi comuni), ma sfiorerà appena l'ordine della grazia: «Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti, infatti, partecipiamo all'unico pane» (1 Cor 10,17).

Ecclesia de eucharistia, paroecia de eucharistia. Non è necessario adesso ribadire quanto già segnalato sulla centralità dell'eucaristia nella vita del cristiano e sull'opportunità di una catechesi che promuova la partecipazione consapevole (*actuosa partecipatio*)[695]. Avvertiamo soltanto del pericolo di voler edificare la parrocchia moltiplicando lodevoli iniziative, anche spirituali, ma trascurando la prima attenzione, che spetta alla Messa, quella domenicale specialmente. A volte la Messa viene considerata un compito troppo grande in un ambiente troppo secolarizzato, e si cede alla tentazione, di sapore pelagiano, di voler costruire la comunità con delle attività umane.

c) *Spiritualità di comunione*: poiché lo stile di vita individualista ostacola la stessa convivenza delle persone, spesso ne risentono anche le comunità cristiane. Non è scontato e non è semplice evitare all'interno della parrocchia - che è sempre un gruppo umano - le divisioni e i contrasti che la deformano e negano di fatto che in essa si trovi Dio. Inoltre, non di rado i conflitti di diverso ordine e l'incapacità di lavorare insieme (di "stare insieme"!) deteriora fortemente il clima all'interno delle comunità, provocando disaffezione e scandalo. Perciò in una società impregnata di individualismo, risulta molto opportuna la chiamata a far della Chiesa e della parrocchia «la casa e la scuola della comunione»[696]. Le virtù e le disposizioni che promuovono un clima di comunione e di fratellanza richiedono oggi attenzione particolare nei percorsi formativi di tutti i membri della comunità (sacerdoti, religiosi e laici). Queste parole possono orientare a tale scopo: «Spiritualità della comunione è capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene", per saper condividere le sue gioie e le sue sofferenze, per intuire i suoi desideri e prendersi cura dei suoi bisogni, per offrirgli una vera e profonda amicizia. Spiritualità della comunione è pure capacità di vedere innanzitutto ciò che di positivo c'è nell'altro, per accoglierlo e valorizzarlo come dono di Dio: un "dono per me", oltre che per il fratello che lo ha direttamente ricevuto. Spiritualità della comunione è, infine, saper "fare spazio" al fratello, portando "i pesi gli uni degli altri" (Gal 6,2) e respingendo le tentazioni egoistiche che continuamente ci insidiano e generano

[695] Cfr. 3ª Parte, Cap. 7.
[696] NMI 43.

competizione, carrierismo, diffidenza, gelosie. Non ci facciamo illusioni: senza questo cammino spirituale, a ben poco servirebbero gli strumenti esteriori della comunione. Diventerebbero apparati senz'anima, maschere di comunione più che sue vie di espressione e di crescita»[697]. Educare a questi atteggiamenti spetta in primo luogo al parroco, chiamato a costruire una comunità intrecciata di rapporti di fratellanza ricchi di umanità e di carità. Ciò richiede nel parroco amabilità, capacità di relazione e propensione al dialogo[698]. La parrocchia diventa, così, scuola di comunione, luogo dove si sviluppa una vera e propria arte della vicinanza e dove emergono relazioni durevoli che mettono al centro la persona[699]. Allora la parrocchia appare al mondo come segno della presenza di Cristo tra gli uomini e luogo dove incontrare Dio incontrando i cristiani.

d) *Accoglienza*: lo smarrimento provocato dall'individualismo è motivo di una profonda sete di appartenenza (ma, come abbiamo spiegato, un'appartenenza non istituzionale). L'appartenenza riempie di sicurezza perché rinsalda l'identità e appaga il desiderio di essere accolto, accettato, amato. Purtroppo, la maggior parte delle persone non si sente "a casa" in parrocchia: essa spesso viene vista come un luogo spersonalizzato e paragonabile ad un'agenzia di servizi (religiosi). Il fedele in parrocchia si sente ospite se non straniero, non riesce a sentirsi parte della comunità. Questa mancanza viene invece meglio colmata dai nuovi movimenti[700], ma anche da realtà religiose fuori della Chiesa che attirano anche un gran numero di credenti. Dobbiamo chiederci perché le cose stanno così, perché le nostre parrocchie non riescono a suscitare senso di accoglienza. In passato in una società religiosa coesa, il fedele sentiva immediatamente la parrocchia terreno proprio e familiare. Per secoli nessuno si è preso la briga di curare in modo particolare l'accoglienza, bastava la normale carità cristiana. Ma non va bene che, in un'atmosfera carica di individualismo, le nostre comunità seguano oggi, come per inerzia, il modello di luogo di appartenenza del passato, che andava bene prima. Affinché la parrocchia venga percepita come comunità di appartenenza, occorre investire sforzo e attenzione sulla questione dell'accoglienza[701].

Vogliamo far notare che il problema non si riduce ad evitare il rischio di una fede vissuta da soli, senza comunità. C'è anche l'esigenza di rendere possibile la fede non solo come pura interiorità (Lutero), ma come vita incarnata. Sin dagli albori del cristianesimo ciò è avvenuto primariamente attraverso esperienze interumane che sbocciano in comunità. Basta leggere gli Atti degli Apostoli per trovarne conferma. Tuttavia, non sembra facile la realizzazione di queste esperienze interumane in

[697] NMI 43.
[698] Cfr. A. CATTANEO, *Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti*, «Annales theologici» 19 (2/2005), 90.
[699] CPCP 25 e 27.
[700] Cfr. CfL 29.
[701] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, 201-203.

una grande parrocchia, complessa e troppo popolata, dove, inoltre, vige uno stile di vita individualista. Per favorire questi rapporti, sembra, invece, più adeguata la cornice della piccola comunità, dove i rapporti sono più familiari e immediati. Infatti, da tempo si propone il modello di parrocchia "comunità di comunità"[702] come soluzione al problema dell'accoglienza e dell'appartenenza: in un gruppo piccolo è più facile "sentire" i legami generati dalla comune professione di fede e dalla condivisione di un certo stile spirituale e apostolico. Nel gruppo risulta più immediato il rapporto personale, diventa naturale sentirsi chiamato per nome e "sentirsi a casa". La proposta, quindi, è interessante e sta dando frutti positivi. Ma c'è anche il rischio di trasformare la parrocchia in «un contenitore vuoto da riempire di gruppi, piccole comunità, movimenti, confraternite…»[703], senza legame fra loro e quindi esposti ai pericoli dell'autoreferenzialità e della concorrenza. Il pericolo può essere scongiurato attraverso una saggia attuazione della comunione, da parte specialmente del parroco, dove tutte le componenti in gioco si trovino legate in un lavoro di verifica ecclesiale comune che assicuri i legami fra i gruppi e che possa orientare la missione di ognuno.

e) *Cura dei bisognosi*: la comunità parrocchiale nasce dalla Parola e dall'eucaristia come realtà di grazia, ma nel suo agire immediato la comunità si forma per il desiderio dei cristiani di attuare il mandato evangelico di curare i poveri e i malati. «Qualsiasi comunità della Chiesa, nella misura in cui pretenda di stare tranquilla senza occuparsi creativamente e cooperare con efficacia affinché i poveri vivano con dignità e per l'inclusione di tutti, correrà anche il rischio della dissoluzione»[704]. La carità verso i bisognosi non è un reparto dell'organigramma parrocchiale (l'ufficio Caritas), ma è piuttosto elemento costitutivo dell'essere parrocchia e, quindi, intenzionalità più o meno esplicita di tutte le attività, progetti e decisioni della vita parrocchiale. La logica sottostante non è: "visto che siamo una comunità facciamo qualcosa per i poveri", ma piuttosto: "la nostra preoccupazione per i poveri ci porta a diventare comunità". La parrocchia è luogo di maturazione di una fede che si forgia anche nell'opzione per i poveri; anzi, l'attenzione verso i poveri è medicina di una fede malata di individualismo. In questo modo, attraverso una rete di relazioni fraterne progettate verso le nuove e le vecchie forme di povertà, la parrocchia diventa segno vivo della vicinanza di Cristo[705]. Di questa

[702] L'espressione "comunità di comunità" è problematica e richiede alcune precisazioni, cfr. A. CATTANEO, *Per un proficuo rapporto fra parrocchia e movimenti*, 86-88. Comunque l'espressione è stata adoperata più volte dal magistero, cfr. ad esempio, GIOVANNI PAOLO II, *La parrocchia, cellula vitale e luogo naturale della partecipazione dei laici all'edificazione e alla missione della chiesa nel mondo*, in «L'Osservatore romano», 26.11.2004, 5; EG 28; CPCP 27-33.
[703] S. LANZA, *La chiesa si realizza in un luogo: riflessione teologico-pastorale*, in N. CIOLA (a cura di), La parrocchia in una ecclesiologia di comunione, Edb, Bologna 1995, 157.
[704] EG 207.
[705] Cfr. CPCP 19.

testimonianza ha particolare bisogno oggi il mondo, anche per superare la seria ipoteca sulla credibilità dell'annuncio causata dall'*anti-testimonianza* dei cristiani.

Chiesa in uscita

L'attività che svolge una persona nella vita configura la sua identità (medico, operaio, ecc.). Qualcosa di simile succede con la parrocchia: la missione la configura. Qual è dunque la missione della parrocchia? Anche se alcuni tratti di essa hanno un certo carattere perenne[706], altri, come adesso vedremo, vengono determinati dalle esigenze storiche.

Per molti secoli, la pastorale cristiana era incentrata attorno alla cura delle anime: le attività svolte dalle parrocchie erano l'amministrazione dei sacramenti, la catechesi e la pietà popolare. Prendiamo in considerazione la catechesi: dal momento che il contesto era cristiano, la catechesi era lo strumento adeguato alla maturazione della fede. La catechesi diventava approfondimento di *una fede che già c'era*. Il contesto attuale, compreso quello dei cristiani battezzati, non è più di catechesi, ma richiede una "nuova evangelizzazione", dove la novità sta nel fatto che bisogna portare il Vangelo, come se fosse la prima volta, a gente che è già battezzata, che sa cos'è il Vangelo o pensa di saperlo, che ha già deciso che può vivere senza, che è prevenuto verso l'annuncio cristiano. Una situazione inedita di cui abbiamo già parlato[707]. In queste condizioni, la catechesi è uno strumento inadeguato, insufficiente: sono sotto gli occhi di tutti i suoi risultati fallimentari. Non può, quindi, continuare ad essere il perno intorno a cui gira la vita parrocchiale. Se la parrocchia, spinta dall'inerzia, continua a concentrare tutti i suoi sforzi nello svolgimento di un'attività che fallisce, allora svanisce come istituzione e come comunità[708].

Il contesto di nuova evangelizzazione richiede, quindi, una ridefinizione della missione della parrocchia che poi determinerà un modello nuovo di parrocchia. Non è *dentro* sé stessa che la parrocchia può capire la missione che adesso le spetta, ma *fuori*, uscendo fuori sé stessa e incontrando il mondo. Occorre, dunque, un lavoro di discernimento per cogliere, alla luce della fede, le esigenze, le priorità e le modalità di evangelizzazione che richiede il nostro mondo secolarizzato. Questo movimento di uscita è chiamato ad intercettare nella società e nella cultura odierna i problemi che intralciano la crescita della fede nella vita delle persone. Abbiamo cercato di compiere questo lavoro nelle pagine precedenti: abbiamo capito la necessità di rigenerare un *humus* cristiano che non c'è più,

[706] «Sin dal suo sorgere, la parrocchia si pone come risposta ad un'esigenza pastorale precisa: portare il Vangelo vicino al Popolo attraverso l'annuncio della fede e la celebrazione dei sacramenti», CPCP 7.
[707] Cfr. 3ª Parte, Cap. 2.
[708] Con ciò non diciamo che si debba abbandonare la catechesi, ma che va ricollocata all'interno del processo per diventare cristiano. Si veda al riguardo quanto abbiamo spiegato nella 3ª Parte, Cap. 1.

mettendo in atto un lavoro di "prima evangelizzazione" (*preparatio evangelica*) che dovrebbe precedere (non in senso temporale) la seconda evangelizzazione (cura delle anime e catechesi).

Partendo da queste riflessioni possiamo dire che è in questo compito di prima evangelizzazione (ovvero di nuova evangelizzazione) il luogo in cui la parrocchia troverà la sua particolare missione oggi. Dovrà semplicemente individuare qual è l'aspetto della prima evangelizzazione più confacente con la fisionomia della parrocchia. A nostro parere non c'è dubbio: quell'elemento è la famiglia, o meglio la pastorale familiare intesa come momento determinante della nuova evangelizzazione. La debolezza che investe la famiglia (matrimoni in crisi, problema educativo) ha un impatto devastante sulla vita cristiana degli individui e della società e ha messo in crisi il processo tradizionale di trasmissione della fede. Forse non è eccessivo affermare che la famiglia è oggi la prima preoccupazione della Chiesa. Poiché la parrocchia ha una strutturale vicinanza alla famiglia, risulta logico che si assuma il ruolo di protagonista nell'accompagnamento della famiglia. Infatti, le famiglie entrano facilmente in contatto con la parrocchia grazie alla sua ubicazione territoriale, ma grazie anche all'elevata partecipazione alla catechesi dei bambini e ai "riti di passaggio" (battesimo, matrimonio, funerale). Perciò, a nostro avviso, nessuno meglio della parrocchia può assumersi il compito di rinnovare la vita dei cristiani rafforzando la famiglia. La parrocchia è chiamata a rinnovarsi mettendo la famiglia al centro della sua missione. La parrocchia come luogo dove emergono relazioni in rete tra le famiglie, che così si rinsaldano, acquistano stili di vita cristiani come per "contagio", trovano appoggio nei momenti di difficoltà (importanza di non essere da soli) e scoprono spazi dove vivere esperienze arricchenti (l'amicizia, la festa, l'animazione e il tempo libero). La parrocchia come ambiente formativo per i genitori (corsi di orientamento familiare, le nuove sfide educative). La parrocchia come spazio per la cura delle fragilità che investono le famiglie (consultori psicologici, legali, medici). La parrocchia (le famiglie della parrocchia) che interagisce con il mondo scolastico, promuovendo un agire coordinato e responsabile dei genitori. La parrocchia che irradia una cultura cristiana sulla famiglia (difesa della vita, legislazione sul matrimonio, sostegno pubblico, diritto all'educazione). La parrocchia che, attraverso i gruppi, trascina le famiglie più tiepide verso la spiritualità cristiana.

Questa reimpostazione della parrocchia, che mette al centro, non più la catechesi, ma la famiglia, si potrà raggiungere se c'è la convinzione che, quando manca il substrato familiare, il lavoro svolto dalla parrocchia è come la casa edificata sulla sabbia: una costruzione fragile e poco stabile, in procinto di crollare non appena si scatenino le piogge e i venti della cultura secolarizzata. Solo dopo aver riconfigurato la parrocchia in chiave di pastorale familiare sarà ragionevole prendere in considerazione il problema della catechesi, che richiederà, fra l'altro, il ripensamento del processo di

iniziazione cristiana dei bambini e l'attivazione di percorsi formativi diversificati per gli adulti, adeguati alle svariate situazioni[709].

[709] Cfr. CPCP 23.