Non più mesta accanto al fuoco
- contributi laterani -

INTRODUZIONE

Nacqui all'affanno, al pianto.
Soffrì tacendo il core;
Ma per soave incanto,
Dell'età mia nel fiore,
Come un baleno rapido
La sorte mia cangiò.

No no; - tergete il ciglio;
Perché tremar, perché?
A questo sen volate;
Figlia, sorella, amica
Tutto trovate in me.

Non più mesta accanto al fuoco
Starò sola a gorgheggiar.
Ah fu un lampo, un sogno, un gioco
Il mio lungo palpitar.

(G. Rossini, *La Cenerentola*, Atto secondo, scena decima)

1. *Non più mesta…*

L'auspicata fine dell'*ancillarità* della Teologia pastorale rispetto alla sociologia o alle scienze umane (prospettiva nella quale la disciplina tende a configurarsi più come una sociologia del fenomeno religioso, che come una vera e propria branca della fede) o alla dogmatica (quasi che l'edificazione e la missione della chiesa siano concretamente deducibili *tout-court* dall'ecclesiologia) è stata già oggetto di un precedente libro – *Il Tacchino induttivista*[1]. È facile far risalire la mestizia che pare affliggere tanta produzione teologico-pastorale alla dipendenza (tirannia?) da discipline ritenute unicamente legittime, al pari delle rossiniane Clorinda e Tisbe, sorelle maggiori della mesta Angelina-Cenerentola.
Presentando quel volume, il professor Lanza scriveva:

> Respingiamo ancora una volta il luogo comune che vuole la disciplina teologico-pratica affetta da labile e carente determinazione epistemologica, questione che lasciamo volentieri alle diatribe degli incolti. Infatti non possiamo – né vogliamo – ignorare l'ampio ventaglio di questioni aperte che – come in tutte le branche del

[1] P. ASOLAN, *Il Tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 9-10.

sapere, teologico e non – segnano incisivamente il dibattito epistemico; un'ampia discussione teoretico scientifica, che attesta la vitalità e serietà della disciplina[2].
La diffusa 'ignoranza', che ancora abbondantemente alberga nell'universo teologico, non è certo dovuta soltanto al fatto che essa è considerata – a torto - «la figlia più giovane nella famiglia della scienza teologica»[3]; nemmeno a trascuratezza o, è ovvio, incapacità. Piuttosto, mi sembra, alla difficoltà - comprensibile ma non incolpevole - ad abbandonare un orizzonte precomprensivo (un paradigma teologico) per adottarne uno nuovo. Non è possibile, infatti, riconoscere pertinenza teologica reale alla riflessione pastorale, se non si allarga (e in parte si modifica) la prospezione complessiva del sapere teologico. Il mancato apprezzamento della teologia pastorale, ancora considerata perlopiù succedanea e tecnopoietica, mette in evidenza che le nuove istanze e prospettive, sviluppate da alcuni filoni della ricerca teologica e ben presenti nel Magistero del Vaticano II, non sono scese nel profondo. Istintivi meccanismi di autodifesa ne hanno bloccato l'azione, sovrapponendola e giustapponendola, anziché integrandola e ricomponendola in una visione d'insieme rinnovata e coerente. Altrettanto dicasi della Dottrina Sociale, così spesso ristretta nella ribattitura di alcuni (sacrosanti!) principi e ridotta al rango di disciplina applicativa.

L'identità della Teologia pastorale – alla luce delle prospettive aperte dal professore – e la sua specificità le vengono dall'oggetto: la *fides qua* e l'agire ecclesiale; e dal metodo: il *discernimento evangelico* (o *pastorale*). Si può, dunque, pensare e scrivere di teologia pastorale *non più mestamente* o afflitti da complessi di inferiorità, inutilità o bruttezza.

2. …accanto al fuoco.

Una delle critiche avanzate in passato alla scuola dell'Istituto pastorale della Pontificia Università Lateranense consisteva nella sua presunta marginalità ecclesiale: se qualcuno non avesse frequentato le lezioni in università – si sentiva talora dire dagli stessi studenti, perlopiù latinoamericani – non sarebbe mai venuto a conoscenza né del cambio di paradigma avvenuto, né del metodo messo a punto, né delle implicazioni pratiche che esso è in grado di aprire all'azione pastorale.
Personalmente ritengo che la ragione di una critica del genere risiedesse nella persistenza del metodo vedere-giudicare-agire, il quale dura a morire e continua a essere assai frequentato

[2] P.e. EvTh 61 (2001) n. 5; ThQ 182 (2002) n. 2; Diakonia 32 (2001) n. 4; 33 (2002) n. 6; «im katholischen Raum: KNOBLOCH STEFAN (1995): *Was ist Praktische Theologie?* (Praktische Theologie im Dialog 11). Freibarg (Schweiz); KNOBLOCH STEFAN (1996): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch für Studium und Pastoral*. Freiburg; HASLINGER HERBERT, zus. Mit CHRISTIANE BUNDSCHUH- SCHRAMM / OTTMAR FUCHS/ LEO KARRER/ STEPHANIE KLEIN/ STEFAN KNOBLOCH/ GUNDELINDE STOLTENBERG (Hg.) (1999/2000): Praktische Theologie. Ein Handbuch. Bd. 1: Grundlegungen. Mainz; Bd. 2: Durchführungen. Mainz; im evangelischen Raum: WINKLER EBERHARD (1997): *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch.* Neukirchen-Vluyn; MEYER-BLANCK MICHAEL / BIRGIT WEYEL (1999): *Arbeitsbuch Praktische Theologie. Ein Begleitbuch zu Studium und Examen in 25 Einheiten*. Gütersloh; STECK WOLFGANG (2000): *Praktische Theologie. Horizonte der Religion – Konturen des neuzeitlichen Christentums – Strukturen der religiösen Lebenswelt. Bd. 1*. Stuttgart Berlin Köln; NICOL MARTIN (2000); *Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch.* Stuttgart Berlin Köln; LÄMMERMANN GODWIN (2001): *Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder*. Stuttgart Berlin köln, LÄMMLIN GEORG / STEFAN SCHOLPP (2001): *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen Basel; MÖLLER CHRISTIAN (2004): *Einführung in die Praktische Theologie. Tübingen Basel u.a. Eigenartig ist die meist nicht begründete Monokonfessionalität der Darstellungen. Für die Religionspädagogik haben Mette und Rickers ein bikonfessionelles Grundlagenlexikon herausgegeben*; vgl. METTE NORBERT/ FOLKERT RICKERS (2001): Lexicon der Religionspädagogik. 2 Bde. Neukirchen».

[3] A. GRÖZINGER, *Erzählen und Handeln. Studien zu einer trinitarischen Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1989, 7.

(praticato è difficile sia da dirsi che da documentarsi) ogniqualvolta qualcuno si cimenti con temi di teologia pratica.
Basterebbe enumerare gli interventi di Sergio Lanza (come di altri docenti dell'Istituto) ai convegni, assemblee, commissioni, consigli… ai quali egli veniva regolarmente invitato per smentire un giudizio così frettoloso e così ingiusto. Come basterebbe registrare il guadagno che la Chiesa italiana operò al suo convegno nazionale di Verona, dove venne suggerito autorevolmente il tragitto di una riconfigurazione sostanziale delle articolazioni dell'azione pastorale, a partire da cinque polarità dinamiche costitutive (vita affettiva, lavoro e tempo libero, fragilità, tradizione/educazione, cittadinanza) e non più a partire dal trinomio catechesi-liturgia-carità, contro il quale la scuola dei Laterani ha non invano argomentato.
Questo libro intende perciò raccogliere alcuni contributi nati per così dire sul campo, a partire dalla partecipazione a eventi accademici o ecclesiali nei quali il metodo del discernimento (e, più in generale, la prospettiva della scuola dei Laterani) è stato utilizzato vuoi nel ripensamento critico di alcune questioni pastorali, vuoi nell'allargamento della "prospezione complessiva del sapere teologico", alla quale fa riferimento Lanza nel testo sopracitato.
Insomma, l'evidenza di una teologia pastorale non seduta "accanto al fuoco" domestico, ma coinvolta nel vivo della vita ecclesiale di questo nostro tempo, caratterizzato dall'istanza della Nuova evangelizzazione. Di che si tratta?

3. *La prospettiva della Nuova evangelizzazione*

In estrema sintesi, si potrebbe affermare che *Nuova evangelizzazione* sta ad indicare un annuncio del vangelo rivolto a destinatari che dovrebbero averlo già ricevuto e/o conosciuto, ma che non lo vivono affatto, ovvero vivono come se non avessero ricevuto nulla riguardo a Gesù Cristo e al suo vangelo. Una situazione del genere è pastoralmente *nuova* e, perciò, implica un'opera nuova da compiere.
Non che non ci fossero state precedentemente percezioni del problema o tentativi di affrontamento: il sorgere dei cosiddetti movimenti di riforma sul finire del secolo XIX (liturgico, catechistico, apostolato dei laici, Dottrina sociale della chiesa…) manifestò la consapevolezza che vi fossero dei problemi *nuovi* da risolvere, e tuttavia quegli stessi problemi vennero compresi entro un quadro pastorale di riferimento immutato, che li segnalava piuttosto come dimensioni da incentivare nell'ordinaria vita della chiesa. La stessa istanza di *aggiornamento*, promossa da papa Giovanni XXIII, tematizzò ugualmente la necessità di un cambiamento, ma rimanendo entro gli stessi paradigmi/modelli di azione pastorale.
Nuova evangelizzazione implica, invece, una conversione pastorale adeguata al mutamento culturale che ha messo in crisi l'azione pastorale tradizionale, e financo la possibilità stessa del credere. Così intesa, la stessa espressione "nuova evangelizzazione" si sottrae alla critica che la considera un pleonasmo (l'evangelizzazione, di per sé, è sempre nuova) per inoltrarsi piuttosto in una comprensione marcatamente kerigmatica della trasmissione della fede.
Un fondamentale mutamento culturale, infatti, ha riguardato l'approccio religioso complessivo nell'uomo della modernità declinante. A differenza della crisi modernista – che ebbe carattere sostanzialmente intraecclesiale – la crisi nella quale ci troviamo comporta una sorta di invincibile difficoltà/impossibilità ad aprire l'orizzonte della trascendenza e a dare consistenza reale al rapporto con Dio, che non sia compreso in un vago teismo o in un ancor più vago ateismo.
Potremmo definirla una situazione di "ateismo religioso", diffuso e articolato, che per certi versi smentisce la profezia della secolarizzazione[4] (verificatasi con il cosiddetto *ritorno del*

[4] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 51-53.

sacro) ma per altri non comporta la ripresa di ciò che la precedeva. Pensatori come Gogarten e Bonhoeffer avevano valutato il declino (la fine?) delle religioni-di-chiesa come esito positivo della razionalizzazione moderna: gli ambiti della vita del mondo e dell'esistenza umana possono essere spiegati e organizzati non più dalla paura o, appunto, dalla religione, ma dalla conoscenza dei fenomeni. Il mondo – uscito dal disincanto – non più come una foresta dove agiscono forze misteriose, ma come realtà che la ragione ordina, classifica e domina. La religione, interpretata da quel filone teologico come una mondanizzazione della fede, venne congedata a tutto vantaggio della fede pura di chi si appoggia solo su Dio, senza cercare altri appoggi "forti" o configurarsi a partire da manifestazioni di tipo istituzionale, culturale, sociale/popolare o addirittura politico.

Una tale svolta ha prodotto un correlativo smarrimento sul quale si innesta anche il disorientamento di fronte alla trascendenza e a Dio. In fondo, si potrebbe anche riassumere, l'ateismo religioso consiste in questo: una situazione in cui la religiosità e le sue manifestazioni non coincidono e non possono più coincidere né con la fede cristiana né con quella teista. La dimensione religiosa è considerata un aspetto del tutto privato dell'esistenza, nella quale ognuno si confeziona il proprio universo religioso: non dev'essere istituzionale o culturale, non può avere rilievo pubblico. Quest'ultimo è concesso solo a ciò di cui si può dibattere, e comporta la capacità della ragione di giungere a degli asserti certi. La forma testimoniale della verità cristiana, la rubrica a fattore emozionale e privato.

Quanto modernità e Riforma protestante si sostengano a vicenda è dato di immediata rilevazione.

Evangelizzare nuovamente esige investimento pastorale in termini di intelligenza e dibattito di queste questioni, sottraendo la fede e il credere alla sfiducia sulla possibilità di accesso alle cause ultime e sulla possibilità della ragione umana di raggiungere la verità. Perciò è necessario agire in maniera efficace per ridare profilo culturalmente convincente alle comunità cristiane, a partire dalle parrocchie. Nell'ordinario tessuto della pastorale deve poter trovare posto una qualificazione dell'agire ecclesiale in quanto originato dalla ricerca di Dio, sia dal punto di vista della ragion pura che da quello della ragion pratica. O, detto con le parole con le quali Benedetto XVI inaugurò il sinodo sulla Nuova evangelizzazione, tenendo unite la *confessio* e la *caritas*[5].

Nel vivo dell'esistenza gli uomini non cessano di interrogarsi sul senso delle cose, sul proprio rapporto con il mondo, sul loro destino: ma spesso non trovano comunità e prassi pastorali che offrano a tale ricerca degli spazi reali. Così, drammaticamente, molta attività pastorale cade nell'insignificanza, propria di chi offre un prodotto non richiesto.

Si tratta, in fondo, di cercare e trovare (*discernere)* Cristo in tutte le culture e in tutti i contesti, e di acconsentire a che accada l'incontro tra Cristo stesso e noi. In questo compito, il ruolo e l'azione della comunità cristiana (il suo carattere sacramentale) rimangono decisivi. Per questo è necessario tanto non ridurre la fede a una dottrina fatta di contenuti puramente esterni/estrinseci al soggetto, quanto non far dipendere l'avvenimento dell'incontro con Cristo soltanto dai limiti soggettivi o ideologici di chi è invitato a quell'incontro. La totalità del reale, così come si dà, porta tracce consistenti della sua relatività al Mistero che l'ha originato; ma porta anche tracce delle culture che su quei dati originari sono intervenute per spiegare, comprendere e – nella moderna dialettica illuminista, già criticata da Adorno – far dominare all'uomo il reale medesimo, nell'ingenua pretesa di un'autosalvezza impossibile e senza costrutto, insensata.

La presenza di Cristo non consiste dunque in un reperto archeologico che ogni generazione passa a quella successiva, ma in una Realtà vivente e personale che si rapporta ad ogni contesto in maniera nuova eppure coerente a se stessa, con l'intenzione di far riaccadere sempre e di nuovo quell'evento che è la fede-che-salva.

[5] Cfr. BENEDETTO XVI, *Meditazione in apertura ai lavori del Sinodo* (8 ottobre 2012).

* * *

Una raccolta del genere è stata voluta a beneficio degli studenti, che anche per questa strada possono comprendere meglio le implicazioni di quanto vanno studiando nei corsi fondamentali, così da non correre il rischio di perpetuare un giudizio di marginalità del quale potrebbero essere essi stessi colpevoli.
Mi è caro licenziare il testo alla data di oggi, terzo anniversario della Pasqua del professor Lanza: la sua presenza si fa ancora sentire tra di noi: sia per quel mirabile legame che in Cristo è la comunione dei santi, sia per la fecondità del suo pensiero, che non smette di portare frutto. A lui va, ancora una volta, la mia gratitudine e la mia preghiera.

19 settembre 2015

Vorrei iniziare con una piccola premessa, che ha per me valore di un pubblico (e doveroso) ringraziamento. Ho accettato di venire qui oggi – oltre che per i legami con gli studenti lituani che ho conosciuto e apprezzato nella nostra Università Lateranense – anche per un motivo del tutto personale, e cioè il debito che credo di aver contratto con il vostro popolo da alcuni anni: da quando, cioè, giovane ragazzo avevo letto un libro: "Cronaca della Chiesa cattolica in Lituania"[6], la LKB (= *Lietuvos Kataliku Bažnyčios*) KRONIKA, una raccolta di ciclostilati nella quale

> «sono raccontati gli avvenimenti notevoli – eppure sempre gli stessi della vita quotidiana sovietica di provincia, dove la Chiesa e la popolazione subiscono l'arroganza di burocrati e poliziotti nelle forme più varie: processi, multe, perquisizioni nelle case dei sacerdoti e laici più attivi, confische e una fitta rete di divieti tanto insopportabili quanto gratuiti» (p. 8).

La forza tranquilla di quelle testimonianze, spesso drammatiche e suscitate da un contesto di persecuzione e di opposizione anche fisica, ha scavato a fondo dentro di me proprio riguardo alla domanda sul senso ultimo e sulla forza della fede cristiana. Le storie di quelle persone mi hanno fatto conoscere il vostro popolo ben prima di poterlo conoscere molti anni dopo all'Università, e sono storie e volti che riflettono qualcosa del mistero di Dio e di Gesù Cristo.

Le voglio qui ricordare e onorare perché, in un certo senso, hanno a che fare con il tema di questo mio intervento: perché qualcuno accetta di essere perseguitato ma non di perdere la fede in Gesù Cristo? Si tratta di un pazzo, di un fanatico (come sostenevano i comunisti e gli uomini del KGB) oppure di qualcuno che ha conosciuto qualcosa che rimane oscuro a tutti gli altri? I processi descritti in questo libro sono soltanto un'eco di quel processo che accade ad ogni istante nello spirito di ogni essere umano posto davanti alla testimonianza della fede: cosa è la verità? Chi ha ragione in quel processo: Dio o chi lo nega?

Perché tutto un sistema di analisi (che si pretendeva scientifica), di pensiero e di organizzazione sociale ha fallito su questo punto della religione? Perché mai la libertà religiosa è fondamentale per coordinare correttamente anche tutte le altre libertà umane?

E infine: perché mai un uomo, una donna, non si possono pensare senza Dio e senza Gesù Cristo, al punto di mettere a rischio la loro stessa sopravvivenza fisica?

Questo sarà il nostro tema: "*La questione religiosa e l'*homo religiosus", ovvero "*per capire l'uomo occorre Dio*". Questa è la tesi che svilupperò per una via piuttosto teoretica, come si conviene alla sede accademica di questo nostro incontro; ma senza dimenticare che trattando questo argomento non parliamo di astrazioni, di teorie, di pure eventualità tutte da

[6] *Cronaca della Chiesa cattolica in Lituania* (a cura di PIETRO I. MONTI), La Casa di Matriona, Milano 1976.

dimostrare... ma di storie, di volti, di avvenimenti che si possono ricostruire, conoscere e collocare nello spazio e nel tempo. Non ragioneremo per successive ipotesi, per approssimazioni interpretative dei fenomeni, ma piuttosto scavando a fondo nell'esperienza di ciò che l'essere umano è e rivela di essere.

È nel vivo dell'esperienza umana che si rivela il legame costitutivo tra l'uomo e Dio, ed è quindi assumendo pienamente, senza riduzioni, il dato umano che si riconoscono il valore o la necessità della fede e della religione: valgono e sono necessarie soltanto se rendono l'esistenza autentica e corrispondente alla verità di ciò che l'uomo è ed è chiamato ad essere.

1. 1 *Ripartire dall'*homo religiosus*, vivente traccia della creazione*

1.1.1 *Julien Ries e l'*homo religiosus

Il concetto di 'sacro' è controverso quanto quello di 'uomo': condividono entrambi una storia lunga e complessa della quale non è facile dar conto. Qui ci appoggeremo, perciò, alle ricerche di Julien Ries[7], del quale è iniziata da poco la pubblicazione dell'*opera omnia* in lingua italiana[8], e che si avvicinano alla tradizione inaugurata da Rudolph Otto con il suo celeberrimo *Il sacro* (*Das Heilige,* 1917)[9].

Nei lavori di Ries il sacro presenta sostanzialmente due caratteri.

Innanzitutto è qualcosa di trascendente, non riducibile a contenuto di un'esperienza sensibile e nemmeno di una conoscenza intellettuale, ma è sempre 'al di là', come appunto il 'Totalmente Altro'. Il sacro non si pone al livello delle esperienze ordinarie, ma presuppone una *rottura di livello*, cioè un'interruzione della dimensione ordinaria nella quale gli uomini vivono. In quanto irriducibile *in toto* ai sensi e all'intelletto, il sacro è *mistero*.

Tuttavia, per Ries il sacro non è legato solo alla trascendenza e al mistero (come già in Otto), ma anche all'idea di *pienezza di senso*. Di fronte a una realtà ordinaria e a un'esistenza e a

[7] Julien Ries (1920-2013) studiò all'Università cattolica di Lovanio, dove ottenne la laurea in teologia nel 1948 e la laurea in filologia e storia orientali nel 1949. La sua tesi di dottorato, discussa quattro anni più tardi, fu diretta da Lucien Cerfaux (professore di esegesi neotestamentaria e di religioni nel mondo ellenistico) e Louis-Théophile Lefort (professore di lingua e letteratura copta). La dissertazione, riguardante il rapporto fra il Nuovo testamento e testi copti manichei, fu stata il punto di partenza di una lunga serie di lavori che hanno fatto dello studioso belga un noto specialista del manicheismo. Dal 1968 al 1990 è stato titolare della cattedra di Storia delle Religioni all'Università di Louvain-la-Neuve e ha fondato e presieduto il *Centre d'Histoire des Religions* dello stesso ateneo. I suoi corsi vertevano sullo gnosticismo, sulle religioni indoeuropee, su quelle del vicino ed estremo Oriente, sulle religioni comparate e sui metodi della disciplina. Membro di numerose società di studi orientali e storico-religiosi, Ries fu uno dei sedici soci onorari e vitalizi dell'Associazione internazionale di Storia delle Religioni. Fu creato e pubblicato Cardinale da papa Benedetto XVI nel Concistoro del 18 febbraio 2012.

[8] Degli undici volumi previsti sono finora (2009) stati pubblicati i primi tre: *I cristiani e le religioni. Dagli Atti degli apostoli al Vaticano II*, Jaca Book, Milano 2006; *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità* (2007); *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro* (2007).

[9] R. OTTO, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011.

un'esperienza divise e frammentate, l'uomo sperimenta comunque il bisogno di un senso unificante: il riferimento al sacro gli permette di mettere in ordine la realtà, di dare un significato e una collocazione a ciascuna delle componenti di cui essa è fatta. Non si tratta, tuttavia, di un senso orizzontale nel quale ogni significato rinvia ad un altro al medesimo livello (in un gioco infinito ma chiuso), ma di un senso che supera la realtà ordinaria e, in questo modo, la valorizza e la illumina.

La risultante di queste due componenti è, per Ries, l'*homo religiosus:* l'uomo che, appunto, vive l'esperienza del sacro e dunque vive l'esperienza di una realtà che lo trascende e valorizza la sua esistenza dandole senso. Per lui – e per le sue ricerche[10] – l'uomo è *naturaliter religiosus:* la religiosità è inscritta nel suo essere naturalmente e necessariamente e la completezza/pienezza dell'esperienza umana non può essere conseguita che realizzando e portando a compimento questa religiosità naturale.

> «Ne emerge un quadro nel quale l'*homo religiosus* è visto come una costante della storia, perché le sue motivazioni sono sempre le stesse e il suo atteggiamento e i suoi comportamenti seguono gli stessi modelli»[11].

In estrema sintesi, il primo di questi atteggiamenti è lo *smarrimento di fronte ad una realtà disordinata*, al quale consegue la *sete di senso* e la volontà di attribuire un significato alle cose, per cui senso del limite, sforzo di trasformazione del caos in un universo ordinato, riferimento a un sacro inteso come principio di ordine e di significato sono sempre associati. L'atto religioso, in questa interpretazione, è la conseguenza dell'essere in una situazione di impotenza e di incompiutezza.

Il secondo consiste nell'*incanto delle cose* che prendono un senso rivelando qualcosa che sta al di là di esse, diventando *simboli.* È propria dell*'homo religiosus* la convinzione/sensazione che tale meraviglia sia possibile soltanto se il senso non si esaurisce nelle cose ma rimanda a qualcosa d'altro, inafferrabile, che non gli appartiene e che non è stato creato da lui.

Ries ha potuto dimostrare come questi due atteggiamenti (più o meno chiaramente a seconda dei contesti e dei periodi storici) accomunano l'*homo religiosus* di sempre, esprimendosi in modalità sempre analoghe di vivere la religione: i riti, le preghiere, i pellegrinaggi, i racconti mitici, l'inesauribile (e varia) costellazione di simboli. La giustificazione dell'*homo religiosus* non è dunque filosofica o comunque teorica, ma *storica:*

> «Senza avere tutti i dati di cui disponiamo oggi [1989], già una ventina di anni fa Mircea Eliade formulava un'ipotesi geniale: la scoperta della trascendenza da parte dell'uomo arcaico contemplando la volta celeste […] L'uomo è il solo animale eretto, in piedi, che collega simbolicamente l'alto, il cielo, e il basso, la terra. Gli altri animali

[10] Seguiamo qui N. SPINETO, *Julien Ries e la fondazione di un'antropologia del sacro*, in *Communio* 216 (2008), 10-16.
[11] *ID.*, 14.

> sono fissi sullo spazio terrestre [...] Precisiamo il pensiero di Eliade. L'uomo eretto, dritto sui suoi piedi, non solo ha liberato le sue mani per munirle di attrezzi capaci di permettergli di creare i primi elementi della cultura, ma i suoi occhi si elevano verso il cielo. L'*homo erectus,* già *symbolicus* e *sapiens*, contempla la volta celeste [...] Nella volta celeste c'è un simbolismo della Trascendenza, della Forza e della Sacralità. L'*homo erectus* ha preso coscienza di questo simbolismo, un dato immediato della coscienza totale dell'uomo»[12].

> «L'*homo erectus* è un *homo symbolicus*, un artigiano che diventa creatore di cultura [...] con la riflessione compare anche l'angoscia della condizione umana: l'angoscia davanti alla morte [...] Tutte le testimonianze archeologiche più antiche che possono essere considerate come aventi un rapporto con il pensiero religioso sono orientate verso la volta celeste, verso il sole, verso la luna, verso le stelle. Esse costituiscono delle testimonianze che possiamo chiamare 'preludi alle religioni cosmiche' [...] In piedi, cosciente della propria esistenza, desto al simbolismo, artigiano e creatore di cultura, l'uomo non ha cessato di contemplare la volta celeste. Ne ha ammirato i colori, la profondità, l'infinito. Ha assistito al sorgere e al calare del sole, del quale ha seguito il percorso. Ha osservato i movimenti lunari – crescita e decrescita – e tutto il meccanismo delle stelle. Si è trovato in presenza di un mistero, il mistero dell'Infinito. La contemplazione della volta celeste ha fatto entrare in gioco la capacità simbolica dell'uomo ed egli ha scoperto, secondo l'espressione di Mircea Eliade, un simbolismo primordiale: la Trascendenza, la Forza, la Sacralità [...]. È a partire da questa scoperta del significato religioso della volta celeste che l'uomo arcaico ha compiuto una prima esperienza religiosa. L'uomo ha preso coscienza della sua situazione e della sua posizione all'interno dell'universo [...] Perciò nella storia dell'umanità, l'uomo religioso è l'uomo normale. Con Eliade possiamo dire che il sacro è un elemento della struttura della coscienza e non un momento della sua storia»[13].

Per quel che ci interessa, questo significa che la coscienza del soggetto si costituisce sempre come tale in relazione all'autocoscienza (il soggetto ha coscienza di avere coscienza), in relazione all'apertura all'eccedenza/alterità della trascendenza e in relazione all'emergere del sentimento dell'angoscia per la morte. Queste tre relazioni – che si danno in forma reciproca – si stabiliscono sempre contemporaneamente, e il loro intreccio non può mai essere sciolto: non si dà autocoscienza se non in relazione all'angoscia del *mio* venir meno e del *mio* morire, né relazione alla morte senza speranza in una trascendenza che prolunghi il mio essere oltre il mondo visibile[14].

---

[12] J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007, 322.

[13] *IDEM*, 127-128

[14] «I riti funebri, le tombe, gli oggetti posti nelle tombe sono testimoni di sentimenti di alterità e di affetto nei confronti dei defunti, ma sono anche il segno della credenza di una vita *post mortem*. L'*homo sapiens* mostra di essere anche un *home religiosus* che, attraverso gesti simbolici, oltrepassa la soglia dell'esistenza terrena: i suoi gesti simbolici sono mediatori della credenza in una sopravvivenza alla morte, cioè in una vita che trascende la vita di questo mondo, in una vita oltremondana. In realtà quest'esperienza della morte è un'esperienza sacrale […] possiamo pensare che, posto sotto il duplice impulso da un lato della volta celeste e dello spettacolo cosmico che essa rinnova incessantemente e dall'altro della propria situazione nel mondo, l'*homo sapiens* ha preso coscienza del proprio destino: coscienza della vita proseguita da una vita *post mortem*, forse a immagine del movimento ciclico cosmico»: J. RIES, *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, op. cit., 83.

Questo dato va tenuto fermo, correggendo la tesi della debilitazione del sacro propria della cosiddetta post-modernità, proprio perché la religiosità rimane un dato immediato iscritto nella coscienza che l'uomo ha di sé e non un livello raggiungibile dopo una fase precedente di neutralità (o indifferenza) religiosa e neppure è eliminabile: costituisce piuttosto la condizione 'normale' della coscienza umana, costituita fin dal principio dall'esperienza del sacro.

Dunque la religiosità porta in sé la relazione con la trascendenza di cui l'uomo stesso è fatto segno e che lo definisce – biblicamente – come *creatura.* La creaturalità non sopraggiunge nella coscienza in un secondo momento della sua evoluzione ma ne costituisce la sua stessa carne: è ciò che interviene nella costituzione di quel 'qui' (la coscienza) che emerge come tale sempre e solo nell'apertura ad un 'là' altro e inappropriabile, cioè presente come trascendente.

Lo si deve saper riconoscere secondo i caratteri originali con i quali si presenta anche in questo contesto culturale e antropo-storico, e dialogarvi.

Perché tale dialogo possa svilupparsi e giungere alla comprensione, occorrerà anche riconoscere che l'insieme dei caratteri originali dell'*homo religiosus* non è in sé sufficiente a interpretarli entro/come un'esperienza simbolica: occorre integrarvi *la presenza e il compito dell'intelligenza umana*.

Nell'uomo, infatti

> «il simbolismo sorge dal fatto che essa [l'intelligenza] è presente, e che la sua primissima strutturazione non ha altri dati sensibili sui quali stabilirsi che queste esperienze fondamentali […] Su questa base, l'intelligenza potrà crescere e affinarsi grazie al contatto sempre più ricco con il reale: essa diventerà sempre più capace di liberare la dimensione concettuale dai suoi condizionamenti simbolici iniziali»[15].

Ne consegue un importante corollario: l'intelligenza simbolica e quella concettuale devono articolarsi tra loro non in termini oppositivi (o consecutivi) ma anzi reciproci e compresenti.

L'esperienza del simbolo non potrà consistere e non potrà essere scambiata unicamente in un'illusione dovuta alla percezione irriflessa (e primitiva) degli stati vitali, ma piuttosto in un'eccedenza di senso inscritta in qualche modo nella realtà stessa: eccedenza che l'intelligenza può bensì riconoscere senza averla prodotta da se stessa.

> «L'intelligenza concettuale non si dispiega per opposizione al simbolico, ma per crescita del simbolico, per esplicitazione dell'intelligibilità di cui il simbolico è portatore»[16].

[15] D. BIJU-DUVAL, *La profondità del cuore. Tra psichico e spirituale*, Effatà Editrice, Cantalupa 2009, 242.
[16] *IDEM*, 244.

Ma vale anche il reciproco, che da solo il concettuale non può avere del simbolico che una comprensione parziale e incompleta: ciò che è simbolico veicola sempre un dato originario irriducibile alle pure rappresentazioni concettuali.
Entro questa prospettiva unitaria delle due "intelligenze", il primo racconto genesiaco della creazione testimonia anch'esso un legame decisivo con il prologo del IV vangelo: *in principio* (*Gen* 1,1; *Gv* 1,1).
Il mondo e le creature che lo abitano sono create e provengono dal *Logos*, che significa insieme *senso* e *parola*: il mondo, cioè, è stato preceduto dal suo senso spirituale, cioè dall'idea divina di mondo e ne costituisce la materializzazione.
Gli elementi visibili e simbolici testimoniano e rendono manifesto un senso precedente e costitutivo che può essere pienamente riconosciuto dall'intelligenza umana, senza che questa li consideri erroneamente forme superate di conoscenza e senza che vi sia estrinsecismo o giustapposizione tra loro.

1.1.2 *la categoria di 'creaturalità'*

Questa azione che possiamo correttamente denominare "creatrice" di Dio – di cui l'essere umano porta traccia fin dalla primordiale autocoscienza di sé[17] – che griglia di caratteri esplicita della sua vita?

1.1.2.1 *l'originalità*

Il primo tratto da considerare è quello dell'*originalità*: lo possiamo intendere sia come l'evidenza dell'esistenza a partire da un'origine indisponibile e misteriosa, sia come la constatazione che qualsiasi vivente non è mai il replicante o la copia di nessuno ed è sempre unico e irripetibile. Gli esseri viventi sono unici, non seriali, in quanto provenienti dall'origine che li precede e li differenzia. La vita dell'uomo attua ed esprime, in forme molteplici, la relazione con l'origine e l'evoluzione di questa relazione[18].
Tale dato è analogo allo statuto dei sacramenti della Chiesa cattolica, che hanno essi stessi un'origine precedente e indisponibile (cfr. *Gv* 15,16), motivata unicamente dalla libertà e dall'amore, la quale – elargendo la grazia a soggetti diversi – dà vita a esistenze uniche e

[17] Cfr. R. MANCINI - F. FALAPPA - C. CANULLO - S. LABATE, *Per una antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.
[18] «Noi non siamo il prodotto casuale e senza senso dell'evoluzione. Ciascuno di noi è il frutto di un pensiero di Dio. Ciascuno di noi è voluto, ciascuno è amato, ciascuno è necessario» (BENEDETTO XVI, *Omelia delle Messa di inaugurazione del Pontificato*, 24 aprile 2005).

irripetibili, volute e pensate entro un disegno più grande di colui che è chiamato a parteciparvi.

Così, ad esempio, si esprime il Papa affrontando il tema del sacramento dell'Ordine:

> «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»[19].

Il riconoscimento di una tale originalità solleva – senza deresponsabilizzare – da pesanti perplessità esistenziali, introducendo un uomo, una donna o un ragazzo che abbiano celebrato dei sacramenti, alla meraviglia e alla pienezza di significato ridestate dall'esperienza umano-divina di cui si è stati resi partecipi[20].

1.1.2.2 *la corporeità*

Il secondo tratto strutturale è l'appartenenza a un preciso quadro di condizioni biologiche, fisiche, chimiche: la creaturalità, infatti, non si dà separatamente dalla natura, ed essendo il corpo il luogo concreto di tale co-appartenenza, la *corporeità* può essere considerata un'opera di Dio alla quale prestare una fondamentale obbedienza.

> «L'incarnazione della Parola significa che Dio non vuole giungere esclusivamente allo spirito dell'uomo attraverso lo spirito, ma che egli lo cerca attraverso il mondo materiale, che lo vuole toccare proprio in quanto essere sociale e storico. *Dio vuole giungere agli uomini attraverso gli uomini*. Dio è andato agli uomini in modo tale che essi si ritrovano tra di loro per lui e da lui. In questo modo l'incarnazione include la comunitarietà e la storicità della fede. La via del corpo significa che la realtà, il tempo e la socievolezza dell'uomo diventano fattori del rapporto dell'uomo con Dio, che di nuovo si basano sul precedente rapporto di Dio con gli uomini»[21].

Un'ulteriore implicazione di questo dato risulta più chiara in rapporto ad un *loghion* giovanneo di Gesù. La frase usata contro di lui nel Sinedrio («Distruggete questo Tempio e io

---

[19] J. RATZINGER, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991, 82.

[20] «A fronte di tante incertezze e stanchezze anche nell'esercizio del ministero sacerdotale, è urgente il recupero di un giudizio chiaro ed inequivocabile sul primato assoluto della grazia divina, ricordando quanto scrive san Tommaso d'Aquino: "Il più piccolo dono della grazia supera il bene naturale di tutto l'universo" (*Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 9, ad 2). La missione di ogni singolo presbitero dipenderà, pertanto, anche e soprattutto dalla consapevolezza della realtà sacramentale del suo "nuovo essere". Dalla certezza della propria identità, non artificialmente costruita ma gratuitamente e divinamente donata e accolta, dipende il sempre rinnovato entusiasmo del sacerdote per la missione» (BENEDETTO XVI, *Catechesi dell'Udienza generale,* 1 luglio 2009).

[21] J. RATZINGER, *La comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 176-177.

in tre giorni lo farò risorgere» [*Gv* 2,19-22]) e leggermente modificata dai falsi testimoni prodotti dagli accusatori, in modo da renderlo colpevole di attentato contro il luogo santo («Io distruggerò questo Tempio…» [*Mc* 14,58 e parall.]), attesta che Gesù ha voluto iniziare un nuovo sacerdozio, di natura diversa da quello antico. La distanza dell'uno dall'altro è la stessa che esiste tra il Tempio di Gerusalemme e il tempio misterioso («Ma egli parlava del tempio del suo corpo»: *Gv* 2,21) che aveva cominciato ad essere presente in virtù dell'Incarnazione, ma che si sarebbe rivelato definitivamente solo con la risurrezione di Cristo («Quando poi fu risuscitato dai morti, i suoi discepoli si ricordarono che aveva detto questo, e credettero alla Scrittura e alla parola detta da Gesù»: *Gv* 2,22). Non si tratta più di un servizio cultuale annesso ad un edificio, ma dell'edificazione di una comunità («i suoi discepoli…credettero»), cioè di un sacerdozio più vasto nel suo campo d'azione e nelle sue funzioni di quello levitico, che ha come nota distintiva di essere prima di tutto concentrato nel corpo di Cristo per svilupparsi poi nella comunità dei discepoli[22], cioè in un popolo nuovo.

Per ciò che Gesù afferma del Tempio, dobbiamo ritenere che la consacrazione e l'essere consacrati passa definitivamente dall'ordine delle cose all'ordine delle persone. Il centro della nuova religione non è più un edificio di pietra (per il cui servizio alcune persone venivano consacrate[23]) ma la persona del Cristo risorto per il quale e sul quale *si edifica un popolo nuovo*.

La *comunione* tra Dio e l'uomo, scopo ultimo del culto nell'antica come nella nuova ed eterna Alleanza, non avviene attraverso un semplice contatto materiale o attraverso delle separazioni rituali, ma tramite relazioni interpersonali[24].

1.1.2.3 *la creatività*

Il terzo tratto costitutivo della creaturalità che possiamo trattenere riguarda la *creatività*, biblicamente dipendente dalle categorie genesiache dell'*imago Dei* e del *dominio.*

---

[22] Cfr. G. SEGALLA, *Gesù e il tempio. Una distruzione annunciata e/o minacciata del santuario (naoς) e una sua misteriosa riedificazione*, in *Initium Sapientiae*, a cura di R. Fabris, EDB, Bologna 2000, 271-293

[23] Cfr. A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann 1985, 30-31: «Il problema specifico dell'aspirazione religiosa è il problema della santificazione. Si tratta, infatti, di entrare in comunicazione con Dio. Poiché Dio è santo, per potersi mettere in rapporto con lui senza danno bisogna trovare un mezzo per essere santificato. A questo problema il culto antico rispondeva proponendo una *soluzione rituale*; più precisamente, un sistema di separazioni rituali, il cui punto base era l'istituzione del sacerdozio. […] I membri di questa famiglia [i leviti] sono separati dal popolo per essere introdotti nella sfera del sacro e adibiti al culto».

[24] Cfr. A. VANHOYE, *Il sacerdozio di Cristo e il nostro sacerdozio*, in C.M. MARTINI-A. VANHOYE, *Bibbia e vocazione*, Morcelliana, Brescia 1982, 236: commentando *Eb* 9,13-14 afferma che «questa frase descrive l'atto di Cristo come un'offerta personale e rende conto così della sua efficacia. Se ad un'offerta rituale esterna si riconosce una certa efficacia per il culto esterno, l'offerta di Cristo, che è personale, spirituale, perfetta, avrà un'efficacia profonda sulle coscienze e renderà possibile un culto autentico. […] Lo stesso sacerdozio comune non consiste nella celebrazione di cerimonie, ma nella trasformazione dell'esistenza reale aprendola all'azione dello Spirito Santo e agli impulsi della carità divina. Da questo punto di vista specificamente cristiano, i ministeri ordinati sono al servizio del sacerdozio comune e non viceversa».

Il *dominio/cura* vanno qui interpretati come quella connotazione dell'essere umano che si esprime nel compito del lavoro, cioè nell'affidamento della terra all'uomo da parte del Creatore: sinteticamente, tutto quel plesso di temi (teorico-pratici) tra loro articolati e connessi che formano il *corpus* della Dottrina sociale della chiesa[25].

Nel fondamentale testo di *Gen* 1, 27-28, immagine e dominio appaiono strettamente connessi: non nel senso che l'essere immagine di Dio consista essenzialmente nel dominio nel creato, ma nel senso che tale signoria costituisce esplicazione essenziale dell'essere immagine[26].
Per questa connessione l'uomo assume un ruolo centrale di significazione e di mediazione nell'ambito della realtà creata. La prospettiva è globale e inclina a illustrare nel suo insieme il significato della presenza dell'uomo sulla terra, la sua direzione esistenziale: meglio, la sua vocazione.
Secondo Gerhard von Rad «si deve tener conto che esso [il testo biblico] si sofferma meno sulla natura di questa somiglianza con Dio che sul fine per cui viene donata. Si parla meno del dono (*Gabe*) stesso che del compito (*Aufgabe*) ch'esso assegna, e che è chiarissimo: il dominio del mondo...»[27]. Senza cadere nella tentazione di opporre (e non, piuttosto, comporre) un'interpretazione dinamica a quella, più tradizionale, statica, si può affermare che l'immagine di Dio è costituita dalla realtà umana nella sua complessità, vista nella sua densità esistenziale e nella sua concretezza storica (uomo/donna, anima/corpo, individuo/società[28]).
Proprio perché dono, *la creazione dell'uomo diventa compito*. *Creare è infatti più che fare* (contro le riduzioni tecnopoietiche) e «il segreto ultimo di un dono è che esso pone l'altro nella capacità, a sua volta, di porsi come soggetto capace di donare»[29].
Da tutto questo emerge la dimensione storica di responsabilità che il tema dell'immagine trattiene ed esprime: non su un piano di semplice capacità operativa/tecnica ma come espressione di un costitutivo dell'essere umano, il quale delinea lo statuto fondamentale della signoria dell'uomo nell'universo *come responsabilità e creatività*.

---

[25] Cfr. P. ASOLAN, F. FELICE, *Appunti di Dottrina sociale della Chiesa. I cantieri aperti della pastorale sociale*, Rubettino, Soveria Mannelli 2008, 129-143.
[26] Cfr. F. FESTORAZZI, *Gen 1-3 e la sapienza di Israele*, in *Rivista Biblica Italiana* 27 (1979), 49 n. 36: «Crediamo infatti che si debba parlare di conseguenza e non di identità tra *imago Dei* e dominio»; *Editoriale*. *Il significato umano e cristiano del lavoro*, in *La Civiltà cattolica* 135 (1984) 1/3205, 10: «La visione biblica dell'uomo è quella di essere immagine di Dio" (*imago Dei*): «La visione biblica dell'uomo è quella di essere immagine di Dio" (*imago Dei*): immagine per quello che egli è; ma anche immagine di Dio per quello che egli fa».
[27] G.VON RAD, *Genesi (Capitoli 1-12,9)*, Paideia, Brescia 1972, 68.
[28] H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II – Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1992, 167-391. Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991, 101-118.
[29] A. GESCH, *La création: cosmologie et anthropologie*, in *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 161.

> «Infatti attraverso il Figlio e lo Spirito - poiché questo significano le "mani" del Padre - l'uomo, e non una parte dell'uomo, diviene ad immagine e somiglianza di Dio... L'uomo perfetto è mescolanza e unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre, e della carne, cui essa è congiunta, plasmata ad immagine di Dio»[30].
> «Dunque uomo vuol dire anzitutto la materia modellata, poi l'uomo tutto intero. Vorrei raccomandarti questo pensiero perché ti renda conto che tutto quello che è stato provveduto e promesso all'uomo non è dovuto alla sola anima, ma anche alla carne, se non in base alla comune origine, per lo meno per il privilegio implicito nel vocabolo»[31].

La fede cattolica vuole rendere ragione teorico-pratica del fatto che l'apertura a Dio non sta dietro il reale, ma lo abita e lo compone, nella vitalità della relazione creatrice:

> «c'è dunque un solo e medesimo Padre, la cui voce accompagna, dal principio alla fine, la sua creatura [...] non bisogna perciò cercare altro Padre che questo, né altra sostanza per la nostra creazione, tranne quella che si è detto e che ci è stata manifestata dal Signore, né altra mano oltre quella che da principio alla fine ci plasma, ci addestra alla vita e accompagna la sua creatura e la realizza a immagine e somiglianza di Dio»[32].

1.1.2.4 *la vulnerabilità*

Il quarto tratto della creaturalità, e che è frequentemente associato all'idea di creatura, è quello della *vulnerabilità*: le creature sono permanentemente esposte alla sofferenza e possono provare dolore; subiscono le malattie e, nelle sue varie forme, il male. In questa vulnerabilità delle creature viventi va compreso, in certa misura, anche quell'imponderabile elemento di casualità o di contingenza che incide sulle loro sorti, sfuggendo al controllo dei dispositivi naturali regolari, o di interventi e costruzioni della cultura, o comunque alla volontà umana.

Seguendo *Gen* 3, si tratta di sostenere un adeguato rapporto col mistero del *peccato di origine,* che sappia ribaltare il giudizio senz'appello di Kant al riguardo[33], collocandosi nella prospettiva di un'antropologia adeguata e congrua al dato di fede, senza decurtazioni o rimozioni.

---

[30] IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* V, 6, 1.
[31] TERTULLIANO, *La risurrezione dei morti* 23.
[32] IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie* V, 15, 2.
[33] Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Guanda, Modena 1941, 196: «Comunque possa essere l'origine del male morale dell'uomo, è certo che tra tutte le maniere di considerare la diffusione del male e la sua propagazione […] la più sconveniente è quella di rappresentare il male come una cosa che ci viene *per eredità* dai nostri primi parenti».

La tradizione cristiana ritiene che anche la morte e la sofferenza, assieme alla concupiscenza, entrino nel mondo come conseguenza del peccato dell'uomo[34]. Pannenberg, nella sua *Antropologia in prospettiva teologica*, ha posto l'attenzione su questo misterioso rapporto: l'organismo malato può essere descritto in termini di disarmonia tra se stessi e l'ambiente in modo analogo a quello in cui sono descritti gli effetti del peccato nell'esistenza umana. La stessa struttura di alienazione che agisce al livello della coscienza umana agisce anche in un corpo in preda alla malattia[35]. Certamente questo non significa in nessun modo che il malato è più peccatore del sano, ma che la sottomissione della creazione alla corruzione di cui parla san Paolo (cfr. *Rm* 8,19-23) non deve apparire un'affermazione mistica o, peggio, disincarnata, ma come la descrizione concreta e assai reale delle conseguenze anche fisiche del peccato dell'uomo.

L'Incarnazione del Verbo e l'unione ipostatica hanno liberato e redento gli uomini e la loro vulnerabilità fisica e morale: «Il principio dell'unione è la persona del Figlio, che assume la natura umana, la quale persona viene perciò chiamata come "inviata nel mondo", perché assume una natura umana»[36]. Gesù, definendo se stesso, dirà: «colui che il Padre ha consacrato e inviato nel mondo» (*Gv* 10,36). In lui la consacrazione ha coinciso con l'invio nel mondo[37].

Conviene subito sottolineare il valore nuovo di questa consacrazione e di questa missione: invece di compiersi con una separazione dal mondo, si realizza con l'entrata nel mondo. La santità di Dio che si manifesta in Gesù non vuole penetrare nel mondo per giudicarlo, possederlo o per usarne a proprio vantaggio, ma per guarirlo e trasformarlo, riconciliandolo con Dio. Per servirlo (*Mc* 10,45; *Lc* 22,25).

Per questo la missione dell'Inviato del Padre si sviluppa conseguentemente lungo questa direttrice ed è nel mistero del Battesimo di Gesù che lo Spirito realizza in lui una nuova consacrazione in vista di quella missione. I padri chiamavano «mistero dell'unzione»[38]l'inizio del suo ministero pubblico: la voce del Padre e la discesa dello Spirito manifestarono l'identità del Cristo e la sua messianicità. Gesù apparve sulla scena del mondo mescolato ai peccatori

---

[34] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 400.

[35] Cfr. W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1987, 157-162.

[36] STh III, a.7, q.13.

[37] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica III – Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992, 141-142: «La domanda circa la sua [di Cristo] opera implica quella circa la sua persona: chi *deve* essere colui che si dà in questo modo e che fa questo? Chi persiste su tale domanda salirà bensì lungo la strada che va dalla funzione manifesta all'essere che vi è nascostamente presupposto, ma farà al riguardo l'esperienza che la distinguibilità (almeno relativa) tra essenza (persona) e funzione presso i profeti – chiamati ad un certo punto del corso della loro vita – qui si fa problematica e che qui ora ci si incontra con uno che non è mai stato altro, n lo poteva essere, che è inviato da sempre» (p. 142).

[38] Cfr. la silloge di citazioni patristiche collezionate in proposito da R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo nella vita della Chiesa*, Ancora, Milano 1992, 125-141.

che si recavano da Giovanni per "un battesimo di conversione per il perdono dei peccati" (*Lc* 3,3), ed insistette nel voler ricevere quel battesimo nonostante le rimostranze del Battista (*Mt* 3,14-15), perché così si sarebbe adempiuta ogni giustizia. Interessa qui, a proposito del tema della creaturalità, sottolineare come Gesù appaia sulla scena del mondo accanto a coloro che erano bisognosi di conversione, amico dei pubblicani e dei peccatori (*Mt* 11, 19), loro commensale (*Mt* 9, 10-13).

Questo tratto caratterizzante la missione di Gesù costituisce un compito e una vocazione anche per i cristiani: la loro risposta alla ferita del peccato ha da consistere in un atteggiamento di compassione e di condivisione di vita che – pur senza negare la verità del peccato e la necessità della conversione[39] – assume i tratti della misericordia e dell'amicizia.

1.2 *la "questione di Dio" tra indifferentismo e integralismo.*

I 'caratteri creaturali' che abbiamo sommariamente indicato costituiscono altrettanti criteri in vista di una riconfigurazione dell'identità dell'essere umano (cioè della risposta alla domanda *chi è l'uomo*?), in un tempo dove la questione di Dio e la possibilità di riconoscerne la presenza e l'azione nel mondo e nell'uomo patisce un contesto che potremmo descrivere come oscillante tra *integralismo* e *indifferentismo*[40].

1.2.1 *l'indifferentismo*

Rispetto alle tesi di Ries e dell'antropologia culturale classica, ma anche rispetto all'agostiniano *Fecisti nos ad te, Domine, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*[41], il contesto attuale pare contrassegnato da un pratico rifiuto della tesi secondo la quale il cuore dell'uomo è costitutivamente aperto a Dio, ne ha bisogno, lo desidera[42].

Questo è il *primo corno* del problema: l'indifferenza religiosa pone fuori campo la questione stessa di Dio, rendendo praticamente difficoltoso se non insensato il *simbolo* o la categoria stessa di *creatura*.

---

[39] «La crisi spirituale del nostro tempo affonda le proprie radici nell'oscuramento della grazia del perdono. Quando questo non viene riconosciuto come reale ed efficace, si tende a liberare la persona dalla colpa, facendo in modo che le condizioni per l'esistenza di quest'ultima non si verifichino mai. Ma, nel loro intimo, le persone così 'liberate' sanno che non è vero, che il peccato esiste e che loro stesse sono peccatrici. […] La verità è che tutti noi abbiamo bisogno di lui, quale Scultore divino che rimuove gli strati di polvere e d'immondizia che si sono posati sull'immagine di Dio iscritta in noi»: BENEDETTO XVI, *Allocuzione ai vescovi brasiliani della regione Leste 1*, 25 settembre 2010.

[40] Cfr. A. FABRIS, *La filosofia della religione oggi, nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi,* in *Archivio di filosofia*, 75 (2007), n. 1-2, 287-302.

[41] *Confessiones*, 1, 1, 1.

[42] Cfr. S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 1-17. Anche L. BERZANO, *Il futuro del cristianesimo. Il cristianesimo futuro al Nord e al Sud del mondo,* in *Itinerari*, 23 (2007), n. 4,67-85.

Va dunque compiuta (da un punto di vista cristiano) una sorta di "evangelizzazione del sacro", il quale in sé – nella sua ambiguità di *tremendum* e di *fascinans* (stando al vocabolario di R. Otto) – non è sufficiente a scampare da innumerevoli ambiguità e fraintendimenti che spesso possono offrirsi come base all'ateismo e all'indifferentismo stessi.

Il 'sacro' da un lato salva, aiuta, premia, ma dall'altro può dannare, punire, distruggere. Per un verso può essere violento o scatenato quando è offeso e per un altro lo si può rendere propizio attraverso certi riti. Concepito come volontà che si impone sull'uomo con norme o leggi morali estrinseche al dinamismo della libertà (e quindi come esattore di sacrifici, sofferenze, mortificazioni) è difficilmente conoscibile e riconoscibile come apportatore di grazia (cfr. *Tt* 2, 11), cioè di pienezza di vita, gioia di essere amati e capacità di amare.

Il riscatto/passaggio da questa immagine sacrale archetipica all'esperienza cristiana è mediato dalla relazione che i cristiani incarnano nelle loro azioni e nel modo in cui essi stessi testimoniano un diverso approccio al sacro, determinato dall'originalità e dall'irriducibilità cristiana. Questo compito è incardinato nel battesimo e vale perciò per ogni battezzato.

1.2.2 *il fondamentalismo religioso*

Il *secondo corno* del problema, quello del fondamentalismo religioso – il quale a modo suo ha smentito la profezia della "città secolare" e rimesso al centro del dibattito la funzione pubblica della religione[43]– è l'uso della religione in funzione politica o di identità etnica e nazionale, con l'esito di una strumentalizzazione di Dio e quindi – di nuovo – di una falsificazione del suo vero volto, che conosciamo dalla rivelazione biblica.

Nel fondamentalismo la fede religiosa viene confusa con un'idea potente che facilmente si presta ad essere usata come strumento politico di controllo delle masse o di una specifica moralità pubblica, funzionale alla coesione sociale dello stato (cfr. la questione della *religione civile*[44]), invece che come un'istanza trascendente che relativizza il potere umano, liberandolo dal suo esercizio oppressivo. C'è il rischio che un uso ideologico o politico di Dio e della religione costituisca una delle cause maggiori all'indifferentismo di cui sopra.

---

[43] Cfr. S. BELARDINELLI, *L'altro illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; e BENEDETTO XVI, *Discorso nel Palazzo del Parlamento inglese*, 17 settembre 2010.

[44] Cfr. S. BELARDINELLI, *Religione e religione civile nelle società complesse*, in G. Morra (ed.), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del Sud e del Nord Italia?*, Franco Angeli, Milano 1999. I risultati di questa ricerca testimoniano che la religiosità debole post-moderna non sfocia mai in un impegno etico-pubblico. Solo la religione istituzionale supporta un maggiore senso civico e la lealtà verso le istituzioni e lo stato. Non si verifica, in Italia, la diffusione di una *religione civile* (come nei paesi anglosassoni), ma al contrario solo la religione *nel civile*, ispirata dalla fede tradizionale, può orientare la condotta personale e sociale dei cittadini.

Se è vero, come riconosce anche C.G. Stroumsa[45], che il cristianesimo reinterpreta l'identità sociale in termini religiosi e non etnici o linguistico-culturali, è altrettanto vero che ciò non va inteso propriamente come travaso politico "monomorfo", ma come apertura a molteplici interpretazioni socioculturali e che «tutte le forme dell'attività missionaria sono contrassegnate dalla consapevolezza di promuovere la libertà dell'uomo annunciando a lui Gesù Cristo... D'altra parte, la Chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La Chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza»[46].

Appartiene dunque ai compiti di questo nostro tempo incarnare questa antropologia, il che non significa limitare né coartare creatività e libertà (casomai, come visto al punto precedente, porle a fondamento stesso dell'agire), ma operare attraverso un processo sempre aperto e mai compiuto entro un'interpretazione della realtà che manifesti i contenuti peculiari di quella fisionomia umana nuova, in cui consiste l'apporto originalmente cristiano, e che illumini le profondità del cosmo creato dal Padre in – e in vista di – Cristo (cfr. *Redemptor Hominis,* n. 1).
Il cristianesimo costituisce una rivoluzione dei valori, non politica o di potere (che, al contrario, produce violenza). Anche per questa via rimane aperta la domanda: a fronte di possibili riduzioni politiche/strumentali della fede, in una società che si vuole de-sacralizzata e secolare, il contributo dei cristiani che caratteri assume? Quali compiti ne fissano l'identità? La risposta – che qui rimane inevasa – rinvia alla missione del Figlio e dunque ad un approfondimento successivo, laddove la successione non significa consecutività deduttiva, ma ulteriore approfondimento del dato di partenza che non viene abbandonato.

1.2.3

Tuttavia, come ha dimostrato Ries, il sacro nell'essere umano si manifesta strutturalmente (e non culturalmente) nella domanda di una realtà che salvi dalla costitutiva finitudine umana: la ricerca di una salvezza possibile e affidabile rimane scritta nell'esperienza e nell'autocoscienza dell'uomo-in-quanto-uomo. L'esperienza del sacro può essere culturalmente rimossa o considerata insensata, quella della finitudine no: appartiene al campo

[45] In G.G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia 1999, 135. Per M. Foucault il cristianesimo (e la religione in genere) è strettamente collegato alla pratica del potere: cfr A. CAMERON, *Redrawing the Map: Early Christian Territory after Foucault*, in *Journal of Religious Studies* 76 (1986) 266-271: «Foucault era interessato al cristianesimo come al portatore di un discorso totalizzante e quindi repressivo, che diffondeva diverse modalità di relazioni di potere».
[46] *Redemptoris Missio*, n. 39.

delle esperienze umane elementari. La ricerca di una "religione civile" conferma *de verso* la necessità anche sociale di un fondamento trascendente all'esistenza umana, che abbia i caratteri di assolutezza propri del sacro.

La domanda circa la salvezza che ogni creatura pone ha, dunque, carattere trascendentale – è universale, sta oltre l'esperienza singola, è posta nella struttura costitutiva dell'interiorità/razionalità umana – e, tuttavia, essa è sempre anche culturale, si esprime secondo determinate circostanze socioculturali. Da qui la complessità della sfida posta alla pastorale.

La domanda, unica e identica nel profondo del cuore dell'uomo, viene posta e percepita con modalità diverse secondo le diverse situazioni/contesti umani.

Questo aspetto è molto importante, perché significa che essa *non può venir intercettata da un annuncio qualsiasi e in qualsiasi forma, ma* soltanto da un annuncio culturalmente idoneo[47].

> «Più in concreto, si tratta di risanare e di far progredire la cultura del soggetto e della libertà, facendo valere all'interno di essa il legame costitutivo che sussiste tra verità e libertà, soggetto e oggetto. E ciò non in maniera soltanto teorica, ma mostrando attraverso la testimonianza dell'amore il contenuto effettivo della verità cristiana»[48],

dunque anche il senso della creazione e dell'esserci dell'uomo a questo mondo.

Occorre, cioè, ricucire la scissione avvenuta nella modernità tra soggetto e oggetto, quella scissione per cui

> «la modernità, nel suo esito ultimo, abbandona gli assetti sociali coesi e si assesta su una pluristratificata, complessa articolazione di sottosistemi; abbandona la cultura della stabilità, di una quasi immutabilità dell'ambiente sociale per adottare la regola del cambiamento, in cui tutto è temporaneo e provvisorio. Con l'inevitabile indebolimento delle eredità tradizionali, una conseguente labilità dei riferimenti normativi, retrocessi nel privato, e una crescente attenzione pubblica agli ambiti procedurali e produttivi. L'ambiente sociale si trasforma da *comunità* in *società*, dove la soggettività sociale non fa riferimento alla comunità, ma a ruoli formalizzati, a persone giuridiche e ad attori corporativi, che partecipano alla vita sociale, che non hanno alcun denominatore comune e nemmeno un'istanza universalmente riconosciuta. Il loro reciproco rapporto e la loro totalità come sistema sociale sono determinati unicamente dalla loro reciproca delimitazione, concorrenza e lotta, con risultati sempre e solo provvisori, che possono raggiungere un carattere vincolante solo relativo. […] La soggettività individuale si trova così in dialettica aperta, quando non conflittuale, con la soggettività della comunità, che non appare più il luogo naturale della stessa identità del soggetto. Senza la soggettività della comunità,

[47] Cfr. B. SORGE, *Per una civiltà dell'amore*. *La proposta sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1996, 15: «Infatti, se il messaggio di liberazione di Dio all'uomo non si traduce nei valori, nel costume, nel linguaggio e nei simboli della cultura, esso rimane muto e incomprensibile per il destinatario».

[48] C. RUINI, *Prolusione* alla XLI Assemblea Generale della CEI, Roma 6 maggio 1996.

> l'uomo smarrisce la propria identità: si aggrappa alla propria individualità per sostenersi, ma è come chi si appoggia sul ramo che sta tagliando: *gli uomini non possono diventare tali senza le comunità sociali in cui nascono e in cui concretamente imparano a parlare, ad agire e a pensare*. L'individualismo – di ieri e di oggi – fa della comunità la copertura nominale di ciò che resta in realtà un mero assembramento, senza legami reali, senza nome e senza volto. L'incertezza di identità e ruoli, inoltre, penalizza pesantemente la soggettività ecclesiale»[49].

Se il senso e il contenuto della creazione è l'amore, tale contenuto non può darsi che *per via di relazioni*. Teoria e pratica, pensiero e azione, speculazione e prassi condividono un'unità originaria del conoscere, che possiamo definire *unità di intelligenza e di amore*. Questo dato sporge non solo dall'esperienza umana elementare/creaturale, ma pure dalla rivelazione cristiana:

> «L'aspetto filosofico e storico-religioso da rilevare in questa visione della Bibbia sta nel fatto che, da una parte, ci troviamo di fronte ad un'immagine strettamente metafisica di Dio: Dio è in assoluto la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose — il Logos, la ragione primordiale — è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore. In questo modo l'eros è nobilitato al massimo, ma contemporaneamente così purificato da fondersi con l'agape»[50].

Nella sua prima enciclica Benedetto XVI ha presentato il mistero di Dio come amore nel duplice versante di amore gratuitamente offerto (*agape*) e amore appassionatamente "richiesto" (*eros*)[51]. Nel celebre discorso di Ratisbona[52], invece, rifacendosi al termine *logos* e traducendolo con *ragione,* il Papa ha inteso contrastare una visione di Dio come potenza cieca (che favorisce o giustifica rapporti di violenza ispirati dalla religione, come accade in taluni modelli religiosi "integralisti") per evidenziare all'opposto la possibile sintonia della fede cristiana con la ragione umana (tanto il *logos* greco che la ragione moderna), in forza del fatto che Dio è "ragione".

Non una "ragione" impersonale, che regge il mondo al modo del *logos* stoico o dell'insieme delle leggi scientifiche che regolano il cosmo, espressione di un architetto invisibile, struttura razionale immanente al mondo, ma *Logos-Parola* che crea relazione, dialogo e comunione.

---

[49] S. LANZA, citato in P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale*, op. cit. 245.
[50] *Deus caritas est*, n. 10.
[51] Ricoeur aveva dimostrato come il termine "amore" applicato a Dio in *1 Gv* 4,16 determini e trasformi in senso nuovo lo stesso nome YHWH rivelato in *Es* 3,14 e come, a sua volta, questo nome ne sia determinato e trasformato propri perchè si riferisce al soggetto di quello stesso nome, dando luogo a un gioco di metafore rivelative incrociate (amore e Signore trascendente) che costituirebbe l'originalità del concetto cristiano rivelato di Dio. Cfr. D. IERVOLINO, *Ricoeur, L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, 178-195.
[52] BENEDETTO XVI, *Allocuzione ai rappresentanti della scienza*, Regengsburg, 12 settembre 2006.

Il mistero di Dio è un mistero di relazione tramite la parola – lo stesso mezzo con il quale il Dio ha creato il mondo (cfr. *Gen* 1). Dove per "parola" non si deve intendere il semplice veicolo con cui si comunicano e trasmettono le idee, i pensieri o le informazioni, ma l'apertura di una persona ad un'altra persona, riconosciuta e identificata come il "tu" di fronte al quale l' "io" si riconosce soggetto in relazione.

La relazione io-tu salva la persona dalla disidentificazione: l'io non si dà mai come soggetto isolato, chiuso in se stesso, ma costitutivamente aperto alla relazione e alla relazione tramite la parola, costituito dalla sua capacità di parlare, di rivolgere la parola ad altri suoi simili e di ascoltare, accogliere, le parole che essi rivolgono.

1.2. 4 "chiamato da Dio" (*Gal* 1,1)

La motivazione di fondo della missione della Chiesa nel mondo (anche in Lituania!) è la realizzazione del disegno del Padre iniziato nella creazione e culminato nella risurrezione del Figlio. La Chiesa risponde a uno specifico incarico affidato dal Signore, come risulta dalla coscienza che ne ebbe l'apostolo Paolo. Egli s'intendeva chiamato ad opera di Gesù Cristo, anzi da Dio stesso, non dalla comunità (cfr. *1 Cor* 1,1; *2 Cor* 1,1): «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti» (*Gal* 1,1).

In particolare questa chiarezza circa l'identità del ministro appare in *2 Cor* 5,14-6,1 laddove Paolo deve giustificare di fronte alla comunità il proprio servizio apostolico di annuncio del vangelo: la ragione del ministero viene da Dio, che riconciliando a sé il mondo (il mondo che egli aveva creato e che si era separato da lui con il peccato) ha istituito il *ministero della riconciliazione*.

> «Si tratta di due realtà intimamente fra loro congiunte. Il ministero quindi non è qualcosa che sarebbe stato aggiunto in seguito, magari per iniziativa umana, per scopi missionari. Esso è costituito nell'avvenimento salvifico di croce e risurrezione. […] È con un unico atto che Dio dona sia la salvezza (la riconciliazione, cioè l'unità di coloro che prima erano separati), come pure il relativo ministero in funzione della salvezza»[53].

Tutto ciò che l'uomo è in quanto creatura, tutto ciò per cui egli vive – qualcuno o qualcosa che lo sottragga all'angoscia della morte – è *aggrappato ontologicamente al dono di amore di Dio*.

[53] G. GRESHAKE, *Essere preti in questo nostro tempo. Teologia – prassi pastorale – spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008, 78-79.

> «L'amore di Dio, in quanto Egli è l'amato che di rimando ama e l'unione del frutto di entrambi, è in sé così perfettamente compiuto che non ha bisogno di un mondo non divino per avere qualcosa da amare. Se un tale mondo viene liberamente creato da Dio senza che egli vi sia costretto, allora è creato dal Padre per glorificare il Figlio che ama, dal Figlio che è amato, dallo Spirito, per dare nuovamente espressione al reciproco amore del Padre e del Figlio. In questo modo l'unico Dio uno e trino è creatore del mondo. Se questa creazione viene espressamente attribuita al Padre, è perché in Dio il Padre è l'Origine che pone fine a ogni domanda. È per questo che anche l'opera del Figlio e dello Spirito nel mondo ha lo scopo di condurre tutte le cose a quest'ultima Origine, la quale ha spazio infinito per tutto»[54].

Nella vita cristiana, questa verità diventa consapevolezza esplicita e vissuto esistenziale. Nell'azione ecclesiale è riferimento di origine, scaturigine prima: questo mistero di Dio ricco di misericordia, che ci è fatto conoscere in Cristo[55], rivelatore del Padre.

1.3 il *munus* regale[56]

E' ancor oggi abbastanza diffusa e radicata la convinzione che la religione (quella cristiana come ogni altra) debba occuparsi propriamente ed esclusivamente delle cose 'dell'altro mondo', lasciando alla dialettica delle forza umane le cose di questo mondo. Questa impostazione - che conduce al pratico disimpegno del cristiano per la cosa pubblica, la cultura, la società - viene a volte giustificata teologicamente a partire dal comportamento e dall'insegnamento di Gesù: «Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto perché non fossi consegnato ai Giudei; ma il mio regno non è di quaggiù» (*Gv* 18, 36). Una regalità escatologica, dunque, tutta proiettata alla venuta finale e scarsamente interessata alle vicende umane concrete.

---

[54] H. U. VON BALTHASAR, *Il credo. Meditazioni sul credo apostolico*, Jaca Book, Milano 1990, 33.
[55] *Dives in misericordia*, n. 1.
[56] Nella Bibbia il tema della guida del popolo di Dio trova riscontri pertinenti con i termini re, sacerdote, profeta e con tutto ciò che attiene al loro campo semantico. Sappiamo come tradizionalmente Gesù stesso e il suo ministero siano stati compresi analiticamente secondo i tre titoli di sacerdote, profeta e re; essi costituiscono l'orizzonte entro il quale si è pensata e organizzata anche l'azione ecclesiale. Esiste un limite evidente in una divisione del genere tra i tre ambiti, qualora vengano pensati e presentati come separati tra di loro e compiuti in se stessi senza relazione con gli altri, quasi designassero azioni, ambiti e compiti indipendenti gli uni dagli altri. Il modello di guida incarnato da Gesù si esprime senza separazione netta di ambiti tanto nel raduno e nella cura del popolo di Dio, che nella predicazione della Parola del regno e nel culto. La dimensione sacerdotale e quella profetica, cioè, non sono a sé rispetto alla dimensione regale e condividono la medesima destinazione *propter homines* («Gesù Cristo svolge un triplice ministero: Cristo è profeta e dottore, è pastore e guida, è sacerdote. Svolge tre funzioni che sono tra loro inscindibilmente congiunte»: G. GRESHAKE, *Essere preti…,* op. cit., 50). Per questo punto, seguirò qui interamente S. LANZA, *Convertire Giona*, Edizioni OCD, Roma 2005,56-81.

Se, in ogni caso, una attenzione e un impegno deve esserci, questo si pone solo sul piano individuale e non riguarda la preoccupazione della comunità cristiana e dell'evangelizzazione: il Vangelo chiama alla conversione, al ritorno a Dio con tutto il cuore, e non si preoccupa delle realtà create, o delle strutture dell'economia e della politica, che attengono ad altri settori, completamente autonomi.

Tale è anche l'interpretazione che alcuni pastori danno del loro ministero. All'opposto, troviamo invece le posizioni della cosiddetta *teologia politica*[57] o le prospettive di alcuni filoni della *teologia della liberazione*[58].

In realtà, se considerassimo tutto intero il contesto della risposta di Gesù a Pilato (*Gv* 18,28-19,16), ci accorgeremmo che il tema dominante è proprio la regalità di Gesù. Perché mai - se il regno rivendicato da Gesù non ha nulla a che spartire con il potere di questo mondo - egli viene condannato? Se egli si fosse occupato solo di cose 'dell'altro mondo', avrebbe potuto provocare disagio e attirare su di sé derisione, non una condanna a morte. E perché Gesù riafferma poco dopo: «Io sono re: per questo sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità»(*Gv* 18, 37)?

La regalità di Cristo è dunque connessa e posta al servizio della verità, intesa come obbedienza alla volontà di Dio e al tempo stesso come sua realizzazione. La regalità di Gesù non è rinviata in un mondo a venire: egli la manifesta nella sua adesione alla verità, fino a consegnare per questo la sua stessa vita.

L'opposizione posta da Gesù non è dunque tra impegno nel presente o nel futuro, tra regno di quaggiù e regno di lassù, ma tra due concezioni del mondo: quella che si ripiega in esso, asservendosi alla logica del dominio e del presente, tutta rinchiusa nell'interesse immediato e nel tornaconto individuale; e quella che viene da Dio, dove la vita presente, aprendosi sul futuro di Dio, comprende se stessa nella verità e trova il suo fondamento/senso.

> «La comunità di Gesù, che si trova in mezzo al mondo, non è pertanto un rifugio che permette all'uomo di evadere dalla storia, ma porta in sé il dinamismo dello Spirito che la consacra per una missione all'interno di essa: la sua attività sarà uguale a quella di Gesù e provocherà la stessa ostilità da parte del mondo (15,18ss.). Consisterà nel promuovere negli uomini la realizzazione del progetto creatore, liberandoli dalle forze che lo soffocano; si inizia così lo stadio definitivo dell'umanità (20,17)» [59].

[57] Cfr. la ricostruzione che ne fa C. RUINI, *Il vangelo nella nostra storia*, Città Nuova, Roma 1989, 175-245.
[58] ID., 246-270.

[59] J. MATEOS-J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella, Assisi 1982, 729.

Il cristiano sa di essere posto in un non facile equilibrio tra 'già' e 'non ancora', seguendo una via non comune, come affermava Tertulliano e, con parole simili, l'autore della lettera a Diogneto: «[I cristiani] abitano nella loro patria, ma come stranieri, partecipano a tutto come cittadini, e tutto sopportano come forestieri; ogni terra straniera è loro patria e ogni patria è per loro terra straniera»[60].

Il che non comporta necessariamente uno slittamento ecatologizzante: il tempo della chiesa è il tempo della missione e dell'impegno, come indicato dalla scena iniziale del libro degli *Atti*: «Uomini di Galilea, perché state a guardare il cielo? Questo Gesù, che è stato di tra voi assunto fino al cielo, tornerà un giorno allo steso modo in cui l'avete visto andare in cielo» (*At* 1,11). Poco prima lo stesso Gesù li aveva inviati «fino agli estremi confini della terra» (*At* 1,8).

Nulla, quindi, che vada nel senso di una concezione soggettivizzata e/o interiorizzata della fede fino al punto da astrarsi dal reale, da non saper riconoscere ciò che Dio vi opera: in maniera eminente con Gesù, il Figlio; ma anche nelle faccende quotidiane della vita degli uomini, nel volto dell'uomo creato a sua immagine, nella pagina della creazione che ne porta l'impronta: «La verità cristiana non è una teoria astratta. È anzitutto la persona vivente del Signore Gesù (cf. *Gv* 14,6), che vive risorto in mezzo ai suoi (cf. *Mt* 18,20; *Lc* 24,13-35). Può quindi essere accolta, compresa e comunicata solo all'interno di un'esperienza umana integrale, personale e comunitaria, concreta e pratica, nella quale la consapevolezza della verità trovi riscontro nell'autenticità della vita»[61].

L'assenza di dedicazione alla cura del mondo creato (inteso come lo abbiamo inteso: non solo l'ambiente fisico, ma l'uomo concreto e la sua storia, personale e sociale) è davvero limitante se non pericolosa per un cristiano.

Una prassi del genere svuoterebbe il mistero dell'incarnazione, snaturando il rapporto dell'uomo con Dio e offuscando il senso della realtà e della storia.

Non si tratterà di ritagliarsi spazi di potere mondano, ma di essere fedeli a un mandato cominciato fin dall'opera creatrice del Padre:

> «L'inseparabilità della dimensione religiosa e di quella etica costituisce già la struttura portante dell'Antico Testamento, dall'alleanza del Sinai alla predicazione profetica; nel Nuovo Testamento amore di Dio e amore del prossimo formano un'unità indivisibile, nella quale ci rivolgiamo a tutti, compresi i nemici, fino a offrire 'l'altra guancia'. Nella Scrittura non c'è alcun dualismo fra intenzione e azione (come non c'è dualismo di 'anima' e 'corpo'), bensì nella stesso tempo la più radicale penetrazione fin nel centro della persona (il 'cuore'), contro le esteriorità de legalismo, e la più rigorosa concretezza delle 'opere dell'amore'. Non solo la

[60] *A Diogneto*, 5.
[61] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 9.

solidarietà verso il povero, ma anche la giustizia vi sono pienamente incluse: l'amore cristiano non è un surrogato della giustizia, e nemmeno semplicemente uno sviluppo che va al di là di essa, come spesso si pensa anche in opposti settori. Al contrario, l'amore comprende la giustizia come sua parte essenziale [...] E' vero piuttosto che la giustizia può realizzarsi integralmente solo attraverso l'amore, cioè appunto aprendoci all'altro, donandoci a lui, e accettandolo nella sua qualità di uomo. A questo proposito un filo solidissimo lega la predicazione dei profeti alle parole di Gesù, al Vangelo e alla Prima lettera di Giovanni e alla Lettera di Giacomo, per non citare che alcuni luoghi più significativi» [62].

Il "carattere di luce proprio della fede"

note a margine di *Lumen fidei*

Si potrebbe citare, quale scopo di questa enciclica (come delle altre due – benedettine – precedenti, dedicate alla carità e alla speranza), quanto Paolo scrive ai Romani all'inizio della sua lettera più importante, con la quale l'apostolo non intendeva certo fornire ai cristiani un testo difficile sul quale esercitarsi, ma piuttosto «comunicare ad essi qualche dono spirituale perché ne fossero fortificati e rinfrancati nella comune fede» (cfr. *Rm* 1,11s.).

Saranno, quindi, il tempo e la recezione ecclesiale dell'enciclica a decretarne l'efficacia argomentativa e il contributo pastorale, tanto *ad intra* che *ad extra Ecclesiae*. Quel che si può da subito sottoscrivere all'inizio di un breve testo di commento come il nostro, è il valore che essa comunque riveste in quanto pronunciamento magisteriale a servizio della fede, come lo stesso papa afferma al numero 36: «la teologia, poiché vive della fede, non consideri il Magistero del Papa e dei Vescovi in comunione con lui come qualcosa di estrinseco, un limite alla sua libertà, ma al contrario, come uno dei suoi momenti interni, costitutivi, in quanto il

[62] C. RUINI, *Il Vangelo nella nostra storia*, op. cit., 76.

Magistero assicura il contatto con la fonte originaria, e offre dunque la certezza di attingere alla Parola di Cristo nella sua integrità».

Per parte nostra ricaviamo – e vorremmo elucidare – dalla ricchezza dell'enciclica appena due temi: quello del "carattere di luce proprio della fede" (n. 4) e quello della connessione tra anniversario dell'apertura del Concilio e pubblicazione dell'enciclica (cfr. n. 6). Ben consapevoli che una scelta del genere lascia a margine temi (la reciprocità carità/verità, ad esempio, ovvero l'associazione del vedere al credere, o il ruolo chiave della memoria e della sua apertura al futuro) che in realtà sono altrettanto centrali per una comprensione adeguata della fede cristiana.

1. Il carattere luminoso della fede

a) prospettiva benedettina

Il tema della fede è riassuntivo e centrale tanto per i credenti che per i cosiddetti non credenti, i quali hanno essi stessi da fare i conti con strutture/esperienze antropologiche costitutive quali sono la fiducia, la conoscenza, il riconoscimento della verità, le implicazioni pratiche di tale riconoscimento. Queste strutture, in quanto costitutive, e le correlazioni che vengono a intrecciare con il reale, non sono questioni esclusive dei cattolici. Piuttosto, la forma cattolica della fede stabilisce un modello di tali correlazioni che esibisce caratteri di intelligibilità, credibilità, ragionevolezza, storicità, bellezza, socialità, amorevolezza, radicamento soggettivo e oggettivo a un tempo. Una tale forma costituisce in se stessa un'ermeneutica, un modo di intendere la realtà, con la quale la modernità non ha saputo porsi in relazione se non nei termini di una negazione o di un conflitto o di un giudizio di oscurantismo.

Questo è, almeno, il parere espresso nei nn. 2-3 del documento, attraverso una sommaria ricostruzione della critica "maggiorenne" e "sospettosa" nei riguardi della fede.

Quel che si può e che si deve condividere è il fatto che oggi la fede cristiana è messa in questione nella sua stessa radice, nella stessa possibilità di darsi a esistere. Con l'eclissi del concetto di verità nella cultura (occidentale, ma non solo) del nostro tempo è entrata in discussione la struttura essenziale della fede come adesione alla verità di Dio che si rivela in Gesù Cristo perché abbiamo vita in Lui (cfr. *Gv* 10,10). Forse è per questo che l'enciclica ricostruisce la storia della fede di Israele (nn. 8-18): per ridare fiato e consistenza a un concetto esausto e stressato, mentre invece occorre avere ben presente lo spessore che questa parola ha nella Bibbia. Essa appare dono gratuito di Dio e atto umano, adesione

dell'intelligenza non meno che fiducia in Lui, obbedienza e desiderio di camminare al suo cospetto, fino a costituirsi in quanto legame di alleanza che si esprime nel Decalogo (cfr. n. 61). Aderire alla verità di Dio significa non soltanto sapere qualcosa di più o di originale su di Lui, ma sposare la propria esistenza con Lui, determinando ed esperendo così la libertà e la vita morale a partire da una relazione di amore umano-divina (cfr. n. 45).

Elaborare un'idea di verità dalle radici autoevidenti, frutto di una ragione critica, illuminata e illuminante, autosufficiente, è stato il limite oscuro dell'Illuminismo e della ragione strumentale, quest'ultima condizionata da situazioni concrete e da interessi pratici molto più di quanto non sia stata capace di ammettere per via teorica.

"Oscuro" perché cieco del limite fondamentale sopra la quale si regge, e cioè l'esclusione *a priori* di un necessario fondamento all'uomo e alla vita, inevidente e tuttavia reale, al punto che la vita dell'uomo ne costituisce la prova. L'esistenza stessa dell'uomo, infatti, è un evento di rivelazione che si offre all'accoglienza e alla fede dei suoi simili: un progressivo venire alla luce di qualcosa che rimane comunque misterioso e ultimamente indisponibile. La libertà e la ragione umane non possono negare di dover relazionarsi a un fondamento indisponibile, sia che si tratti di spiegarsi un fenomeno come l'innamoramento, o di diventare amici di qualcuno, di rispettarne le idee e le convinzioni profonde (specialmente quando ci appaiano inspiegabilmente non riconducibili alle nostre), di indagare la natura dei fenomeni psichici, di scoprire la struttura originaria della materia o di credere a un certo svolgimento dei fatti (cfr. n. 38). Realtà tutte che sempre precedono, nel loro darsi, la conoscenza o il dominio a cui può giungere l'uomo, e rispetto alle quali è sempre interpellata e attivata una potenza fiduciale propria della ragione dell'uomo, credente in Dio o no.

Nel suo magistero Benedetto XVI ha proposto una così stretta alleanza tra fede e ragione che essa viene denominata esplicitamente come esigenza di un «nuovo illuminismo» (Gaspare Mura). È importante riprendere questo termine, il suo riferimento "luminoso" e il significato che Benedetto XVI gli attribuisce: esso non significa soltanto e kantianamente «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità» intesa come «incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»; indica ancor più un «*sapere aude*» capace di riconoscere tutte le dimensioni del *logos* dell'uomo, compresa la sua apertura alla dimensione etica e religiosa.

Questa apertura costituisce il carattere luminoso della fede, capace di dialogare e di integrare i limiti della ragione illuminista (cfr. n. 3).

b) prospettiva francescana

Tale carattere luminoso è compreso ma non esaurito dal contributo specifico che esso può offrire al dibattito sulla figura della ragione proprio della filosofia occidentale. Se questo soltanto fosse l'intento dell'enciclica, non saremmo di fronte a un contributo magisteriale di valore davvero universale.

Si tratta, piuttosto, di un carattere costitutivo – universale, appunto – dell'esperienza di fede.

Lo si verifica anche da una prospettiva "francescana" del tema, tracciabile a partire dall'etimo del termine "Dio" nelle lingue latine, connesso con una radice indoeuropea (*div/*dev/*diu/*dei) che ha il valore di "luminoso, splendente, brillante, accecante".

Si tratta di una designazione importante, che fa riferimento a un simbolo profondo e penetrante, indicante una realtà in sé inafferrabile e invisibile, che sta oltre le cose illuminate, ma che si rende visibile e percepibile appunto rendendo luminose le cose e raggiungendo l'occhio. Possiamo intendere così le espressioni del *Cantico delle creature* riferite al sole, che «porta significatione» dell'invisibile Altissimo:

«Laudato sie mi' Signore cun tucte le tue creature,
spetialmente messor lo frate sole,lo qual è iorno et allumini noi per lui,
et ellu è bellu e radiante cun grande splendore,
de te Altissimo porta significatione».

La luce della fede, agendo come agisce Dio nella vita del creato, ha bisogno della vita dell'uomo e delle creature per dimostrare la propria forza e verità. L'esperienza concreta istruisce mostrando e facendosi vedere in quanto costante rinvio a una realtà inevidente che è al di là di essa, della quale la fede può dare conto.

Questo, secondo noi, spiega l'inserimento di un intero capitolo – il quarto – dedicato alle implicazioni sociali della fede (nn. 50-57), specialmente quelle riguardanti la famiglia (cfr. nn. 52-53), la realtà oggi più violentata e meno riconosciuta nella sua consistenza creaturale/naturale.

Si tratta di un tema fondamentale e ripreso ininterrottamente dal Magistero degli ultimi Pontefici, che ha in papa Bergoglio un interprete apprezzato già da Arcivescovo di Buenos Aires (cfr. i suoi *Ponerse la patria al hombro; Nosotros como ciudadanos, nosotros como pueblo; Corrupción y pecado*).

Il che comporta che un'affermazione/proclamazione della fede dovrà accompagnarsi alla concreta testimonianza della possibilità di una vita nuova che ha trovato, conosciuto e scelto la verità e l'amore che sono in Cristo Gesù: deve farsi cultura (cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti al Congresso Nazionale del MEIC,* 16 gennaio 1982).

Per gli uomini del nostro tempo post-moderno, lacerati da un trapasso culturale dagli esiti incerti e imprevedibili, la realtà rischia di assumere un'apparenza buia e inconsistente (cfr. n. 55). È la grande *sfida posta dal nichilismo*, teorico e pratico Si tratta di una malattia dello spirito umano che intreccia più filoni di pensiero e diversi modelli di vita: in essa confluiscono la crisi dei valori, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, una finitudine disperata. In realtà, né il dubbio che tutto sia privo di senso né lo scetticismo che il reale abbia una qualche consistenza sulla quale l'uomo possa appoggiarsi corrispondono a qualcosa di reale. Vale piuttosto l'opposto: la vita umana, fin dal suo primo istante, consiste in un desiderio di vita che è la cifra stessa della sua consistenza/identità. Solo un'educazione ideologica può ferire o indebolire questa struttura originale e promuovere un'interpretazione del reale inteso come apparenza ingannevole, che dura per un istante, sospesa tra i due *nihil* che precedono e seguono l'esistenza.

L'affermazione della verità e della bontà della creazione, della redenzione e della santificazione del mondo operate dalla Trinità (cfr. nn. 40-44) e confessate nel Credo (cfr. nn. 39.45), oppongono una *critica radicale alla cultura della morte e del nichilismo*: valgono a fondare – all'opposto – una vera e propria cultura della vita, intesa non puramente come sistema di difesa della vita biologica dal suo concepimento alla sua fine naturale (anche questo, necessariamente), ma come visione organica complessiva, capace di riconoscere, affrontare e integrare tra loro tutte le dimensioni e tutti gli aspetti che fanno la vita di un essere umano e di una società umana (ivi compresa la sofferenza: cfr. nn.56-57), generando una prospettiva di positività/pienezza-di-significato, alimentando la coscienza che l'esserci-al-mondo dell'uomo è una vocazione: quindi una buona e mantenuta promessa da parte di Dio in Gesù Cristo. Tale visione afferma, ad esempio, la non casualità dell'esistenza (contro i determinismi ciechi, più o meno evoluzionistici), la positività fondamentale del reale (contro la sua riduzione ad apparenza inconsistente), il ruolo unico occupato dalla creatura umana nell'universo (fonte della sua dignità esclusiva), la sua somiglianza con Dio (matrice di diritti inalienabili), il suo riscatto dalla necessità del peccato e della morte (con la sua possibilità di libertà e di speranza reali).

Anche i cristiani oggi sono chiamati a vivere una testimonianza/responsabilità verso gli uomini che appaiono come investiti da una sorta di *accecamento* e di *sordità*. Occorre, proprio per questo, *far vedere e far udire* (cfr. nn. 29-31).

2. Concilio e enciclica

Vorremmo, infine, appena suggerire un'altra possibile chiave di lettura del documento, a partire da un filo che intreccia tutta l'enciclica, e cioè il carattere ecclesiale, comunitario, della fede (nn. 22. 36-39.43.45-49).
Di tale carattere sono espressione tanto l'Anno della fede – occasione prossima dell'enciclica – che la celebrazione del Concilio Vaticano II, nel cinquantesimo anniversario di convocazione del quale l'Anno della fede è stato voluto da papa Benedetto:
«Questa coincidenza ci consente di vedere che il Vaticano II è stato un Concilio sulla fede, in quanto ci ha invitato a rimettere al centro della nostra vita ecclesiale e personale il primato di Dio in Cristo. La Chiesa, infatti, non presuppone mai la fede come un fatto scontato, ma sa che questo dono di Dio deve essere nutrito e rafforzato, perché continui a guidare il suo cammino. Il Concilio Vaticano II ha fatto brillare la fede all'interno dell'esperienza umana, percorrendo così le vie dell'uomo contemporaneo. In questo modo è apparso come la fede arricchisce l'esistenza umana in tutte le sue dimensioni» (n. 6).

Non svolgeremo qui la tesi, ma si potrebbe verificare una felice corrispondenza di temi tra le quattro costituzioni conciliari e i quattro capitoli di *Lumen fidei*, secondo questo schema:

- capitolo primo ("Abbiamo creduto all'amore") e *Lumen gentium*;
- capitolo secondo ("Se non crederete, non comprenderete") e *Dei Verbum*;
- capitolo terzo ("Vi trasmetto quello che ho ricevuto") e *Sacrosanctum Concilium*;
- capitolo quarto ("Dio prepara per loro una città") e *Gaudium et spes*.

La storia della salvezza, il costituirsi del popolo di Dio, la sua indole escatologica, la vita dei suoi membri (temi tra i maggiori della costituzione ecclesiologica) ben si accordano con l'indole ecclesiale del primo capitolo del nostro testo, che infatti si conclude al paragrafo significativamente intitolato *La forma ecclesiale della fede*.
Così come i temi sviluppati da *Dei Verbum* possono arricchire la comprensione della seconda parte dell'enciclica, dedicata alla possibilità di conoscere la rivelazione (cfr. *Dei Verbum,* 6 e *Lumen fidei* nn.23-25.32), alla connessione tra fede e verità, alla fede *come ascolto e visione*: quest'ultimo punto, in articolare, grazie all'interpretazione che la costituzione offre dell'intera storia della salvezza.
È, altresì, piuttosto evidente il rinvio possibile tra terzo capitolo – che ha al suo centro il n. 40, *I Sacramenti e la trasmissione della fede* – e costituzione sulla Divina liturgia. Sotto questa luce si potrebbe allargare la comprensione della "natura sacramentale della fede" di cui tratta il n. 44 dell'enciclica e, più in generale, dell'indole prolettica, aperta sul futuro, del memoriale

liturgico. La fede, cioè, non fa memoria ripresentando fatti che giungono come relitti dal passato, ma attraverso azioni che aprono, indicano e anticipano il futuro.
Infine, i temi sociali e il rapporto Chiesa-mondo sono materia tanto della costituzione pastorale che dell'ultimo capitolo, ivi compreso i grandi temi della giustizia e della famiglia.

Tra l'altro, a ognuno di questi ambiti può essere attribuita una proprietà della luce: il *far vedere* (grazie a quel che la Chiesa offre, riflettendo sul suo volto la luce che è Cristo: cfr. l'*incipit* di *Lumen gentium*), il *far comprendere* (dono della Rivelazione) tirando fuori dall'oscurità e dal labirinto delle "piccole luci" (cfr. n.3), il *far vivere* (effetto del dono della vita di Dio attraverso la liturgia) e l'*illuminare* la presenza e l'opera di Cristo, presente in tutte le realtà create, che ne portano l'impronta essendo state in Lui create (cfr. *Gv* 1,1-3): dalla ragione umana, ai fenomeni fisici, al compito di edificare un ordine sociale rispettoso della dignità dell'uomo, immagine di Dio.

L'ermeneutica e la recezione dell'*Evangelii nuntiandi*

Il tempo che viviamo appare epoca di complessità manifesta e incerta. Una situazione inedita, un intreccio a prima vista paradossale, che potremmo definire – con un ossimoro – di a-teismo religioso. Paradosso solo apparente, tuttavia, se si considera che l'una e l'altra polarità (non credenza / religiosità diffusa) proliferano dal ceppo del pensiero debole, versione morbida e insidiosa di quella venatura nichilista che, inoculata dal grido folle e sinistramente profetico della morte di Dio, caratterizza come tratto saliente la cultura contemporanea.

L'incontestabile fallimento della 'profezia' della secolarizzazione non ristabilisce di per sé una situazione di omogeneità precedente di stampo cristiano, né apre da sé solo a una ripresa di adesione alla parola del Vangelo e alla comunità ecclesiale.

Si inserisce qui l'esigenza di un ripensamento in radice di tutte le forme e figure dell'azione pastorale; ancor prima e più radicalmente, della mentalità e dello stile che vi presiedono. *Evangelii Nuntiandi* va interpretata – nel suo contenuto e nella sua recezione – entro questo decisivo ripensamento, dal quale dipende il futuro dell'evangelizzazione e quindi della missione della Chiesa.

Esso, in verità, era già in qualche modo presagito da Giovanni XXIII con il suo programma di aggiornamento, culminato nella stagione feconda del concilio Vaticano II. Né deve essere dimenticato, sotto questo aspetto, il magistero di Pio XII, con le sue aperture (si pensi al riconoscimento dei generi letterari in esegesi, ai metodi naturali nella regolazione della procreazione, alla riforma della Settimana Santa…); o, ancora, più indietro nel tempo, i movimenti biblico, liturgico e catechistico sviluppatisi a partire dall'ultimo scorcio del secolo XIX; e i crescenti spazi aperti al ruolo dei laici, specialmente nell'ambito dell'Azione Cattolica e della JOC.

Nella medesima direzione vanno le preoccupazioni di Paolo VI all'indomani del concilio. Dobbiamo collocare qui sia l'anno della fede (proclamato nel 1968 e concluso con una "professione di fede" scritta per l'occasione e forse troppo rapidamente dimenticata), che la esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* a conclusione del Sinodo sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo (1974).

Il titolo completo dell'esortazione offre una chiave di interpretazione a tutto il documento e manifesta di per sé una precisa maniera di concepire l'azione della Chiesa: inserita e non separata dal mondo (*L'evangelizzazione nel mondo contemporaneo*). Prospettiva che

Contributo per Vita Pastorale *(7/2015) 41-43*

costituisce un episodio – non l'unico né l'ultimo – della relazione critica che intercorre tra cristianesimo e modernità. Si trattò quasi di una scommessa pastorale che appare presente anche in altri documenti-chiave del Magistero: dalla *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (essa stessa costituzione *pastorale* "*sulla Chiesa nel mondo contemporaneo"*), fino all'importante esortazione apostolica *Evangelii gaudium* di papa Francesco, "*sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale"*. Questi testi hanno contagiato di preoccupazione missionaria anche molti altri documenti relativi ad ambiti tra loro diversi della Chiesa. Andrebbero ricordati e citati innumerevoli interventi e documenti che raccolgono e manifestano questa urgenza pastorale. Non è esagerato affermare che si tratta di uno stile pastorale chiamato a colorare di sé la riflessione e l'azione ecclesiale nella Chiesa intera, nelle comunità parrocchiali, nelle diocesi con i loro organismi di comunione e di partecipazione, incluse le Conferenze episcopali e i Sinodi.
Si tratta, appunto, dello stile *missionario*, che è generato dall'annuncio del vangelo.
Possiamo fin d'ora anticipare come una recezione adeguata di questo filone magisteriale nel quale s'inscrive *Evangelii nuntiandi* non possa che compiersi con quella *conversione pastorale* da essi provocata e da essi messa chiaramente a tema.

La percezione della necessità di una tale conversione è netta – benché non sempre ben precisata nella terminologia usata dai documenti – già nell'ambito del Magistero episcopale italiano. Si pensi al 'piano' (allora si diceva - e qualcuno ancora dice - così) pastorale *Evangelizzazione e sacramenti* per gli anni '70, al *Rinnovamento della catechesi*. O al documento *Vivere la fede oggi* (4 aprile 1971), che precede di qualche anno *Evangelii nuntiandi* e che traccia una analisi lucida ed equilibrata, anche se non esaustiva, della situazione. O, un decennio più tardi a *La Chiesa italiana e le prospettive del paese*, dove la situazione è colta con nettezza come di "crisi profonda, che rivela da una parte l'inadeguatezza delle culture tradizionali e, dall'altra, il bisogno inquieto di nuovi progetti di esistenza" (n.28). Una valutazione che negli anni mostrerà tutta la sua fondatezza, e a cui segue con altrettanta chiarezza la domanda: "perché la proposta cristiana, per sua natura destinata a dare pieno senso all'esistenza, è stata inadeguata alla richiesta dei giovani e degli uomini del nostro tempo, e quali responsabilità ora ci attendono?" (n.29). Non senza una indicazione operativa: «un'organica pastorale della cultura che sappia si giudicare e discernere..., ma più ancora sappia puntare su tutto ciò che affina l'uomo ed esplica le sue molteplici capacità... in una parola di dare valore alla propria esistenza (GS 53)… chiare proposte di valori... nel terreno

della vita quotidiana, dove occorre capacità di dialogo, di confronto, di fondato giudizio, di fattiva promozione umana» (n.29).

Siamo di fronte a una situazione inedita, che non sopporta semplici aggiustamenti, ma esige lo slancio di una corrispondente novità. Registrare il cambiamento epocale cui la Chiesa, non meno di altre istituzioni storiche e secolari, è esposta, può apparire notazione largamente scontata. Non ci attarderemo qui sulle denominazioni diagnostiche invalse nell'uso (secolarizzazione, ateismo, indifferenza...), benché bisognose di valutazione più appropriata e di impiego più sorvegliato (volta, cioè, a superare l'utilizzazione di etichettature di maniera, per una vera riflessione teologico-pastorale). Questo nostro tempo si presenta con caratteri peculiari e non può essere assimilato, con facili schematismi, ad altre epoche del passato. Non è più la situazione di cristianità sociale omogenea; ma neppure quella di forte estraneità, che le prime generazioni cristiane conobbero nei confronti del paganesimo. Una situazione, piuttosto, con alle spalle un intrico di vicende secolari, che creano, a volte, presupposti positivi, altre, invece, pregiudizi negativi; più spesso, quella atmosfera di assuefazione annoiata che ottunde la capacità di incidenza del messaggio.

Potremmo concentrare e verificare la recezione del nostro documento proprio attorno alla categoria di "prima evangelizzazione": essa presuppone la consapevolezza che, nel mondo contemporaneo è necessario non solo aggiornare la pratica pastorale abituale, ma più profondamente ripensarla nella sua impostazione, nei suoi modelli, nel suo stile, nei suoi ambiti fondamentali. Non un capitolo che si aggiunge, ma un modo nuovo di fare pastorale. E' finita 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 indebolirsi (o a mancare del tutto) l'apporto della famiglia e del contesto sociale, la catechesi – sia pur rinnovata - si dibatte come nel vuoto e non raggiunge, nonostante lodevoli sforzi, il proprio obiettivo. Questo compito/ambito pastorale è così descritto da *Evangelii Nuntiandi*:

> «Rivelare Gesù Cristo e il suo Vangelo a quelli che non li conoscono, questo è, fin dal mattino della Pentecoste, il programma fondamentale che la chiesa ha assunto come ricevuto dal suo Fondatore. Tutto il Nuovo Testamento, e in modo speciale gli Atti degli apostoli, testimoniano un momento privilegiato e, in un certo senso, esemplare di questo sforzo missionario che si riscontrerà poi lungo tutta la storia della chiesa. Questo primo annuncio di Gesù Cristo, essa 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.
> Se questo primo annuncio si rivolge specialmente a coloro, che non hanno mai inteso la buona novella di Gesù, oppure ai fanciulli, esso si dimostra ugualmente sempre più necessario, 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» (*Evangelii Nuntiandi*, 51-52).

La citazione ribadisce l'urgenza e la complessità del tema. Parlare di primo annuncio (specialmente in terre di antica cristianità) significa ammettere non troppo velatamente la portata del cambiamento. Se dunque, da un punto di vista meramente teorico, il primo annunzio ha, nell'azione missionaria, un ruolo centrale e insostituibile, perché introduce al "mistero dell'amore di Dio, che chiama a stringere in Cristo una personale relazione con lui" (*Ad gentes*, n. 13) ed apre la via alla conversione, non si può non notare, in una considerazione specificamente pastorale, la sua dirompente portata.

Ma anche, va detto, la sua potenziale ambiguità. Da un lato, infatti, esso dovrebbe comportare la messa in questione di tutta l'impostazione pastorale. Si può mettere a tema il "primo annuncio" come azione pastorale ordinaria e prioritaria e non considerare il cortocircuito – che inevitabilmente ne deriva – con la prassi vigente (altrettanto ordinaria e ben più consolidata) della iniziazione cristiana: dove, di fatto, l'annuncio viene supposto, sia come proposta, sia come accoglienza, almeno iniziale.

In realtà, il primo annuncio non è questione che pacificamente si giustapponga all'esistente. È, piuttosto, capitolo saliente di quella conversione pastorale – metanoia personale e trasformazione operativa – di cui molto si parla, ma che fatica a imboccare cammini persuasivi e fattivi. Impone, cioè, se lo si mette davvero in opera, un cambiamento di impostazione complessiva, una ri-strutturazione di tutto l'impianto della pastorale.

Invece, come nota J. Gevaert: «in Italia, si usa frequentemente "primo annuncio", come equivalente di prima evangelizzazione. Il termine per sé esprime soltanto l'annuncio del Vangelo, del kerigma, mentre prima evangelizzazione indica tutto il processo tramite il quale il non cristiano può incontrare il cristianesimo, diventare simpatizzante, ascoltare la predicazione del Vangelo e finalmente, così si spera, decidersi in favore di Gesù Cristo»[63].

[63] J. GEVAERT, *La proposta del Vangelo a chi non conosce il Cristo – finalità, destinatari, contenuti, modalità di presenza…*, 17.

Non esiste annuncio separato dall'atto dell'annunciare e dalle concrete circostanze in cui esso avviene (*Evangelii Nuntiandi* 25-39); si può certo distinguere il contenuto dall'atto; ma si tratta quel tipo di distinzione che, con il linguaggio della scolastica, si definirebbe 'inadeguata', cioè possibile (e a volte utile) analiticamente, ma non riscontrabile direttamente nella realtà: l'annuncio é atto linguistico con carattere illocutorio e performativo; inoltre, dell'annuncio fa parte l'annunciatore, che in qualche modo diventa egli stesso messaggio; infine, dell'annuncio fa parte anche il destinatario, e non solo per dinamica comunicativa adeguata, ma per stringente ragione teologica (legge dell'incarnazione). Una realtà complessa, quindi, ben descritta da *Evangelii Nuntiandi,* che non può essere affrontata con forme di riduzionismo dogmatico, che magari attribuiscono virtù di magica efficacia alla parola detta, distorcendo il significato vero e profondo della Rivelazione.

L'annuncio non è mera ripetizione, ma attestazione viva, personale, comunitaria, storica (*Evangelii Nuntiandi* 17-24).

I processi di inculturazione della fede si manifestano soprattutto come capacità di innervare le realtà socio-culturali sul piano della persona (mentalità) e della società (strutture e costume). Dalla visione cristiana del mondo e della vita scaturiscono prospettive e progetti di valore per l'uomo e la società: nei campi della educazione, della coltivazione del sapere, delle espressioni artistiche, della edificazione della società, della strutturazione dell'economia e del lavoro. I cristiani, nutriti dalla parola della fede, si fanno promotori di vera umanità e di autentico progresso: non come tutori o censori che guardano dall'esterno, ma come protagonisti che si pongono nell'intreccio dei fenomeni socioculturali e li innervano con proposte ricche di spessore, capaci di attrarre e ottenere consenso per il loro livello qualitativo.

Tutto ciò non si declina fuori o a fianco dell'azione ecclesiale, ma appartiene alla tradizione autentica della evangelizzazione e si radica in una precisa prospettiva cristologica. Entrano in questo orizzonte molti capitoli della pastorale ordinaria, quali la famiglia, la scuola, il lavoro, la salute. Più complessivamente vi si riconduce l'impegno per la cultura.

Gaudium et Spes *e la teologia pastorale*

1. Cos'è il *mondo contemporaneo* di/a cui parla *Gaudium et Spes*?

Partiamo da una tesi: che, cioè, alle origini remote dell'esigenza del Concilio, ci sia un irrisolto rapporto tra fede e modernità [categoria della cui liquidità dobbiamo rimanere sempre avvertiti e perciò vigili], quindi tra Chiesa e mondo della modernità. In ultima analisi, tra mondo e Dio, che possiamo esprimere con una domanda piuttosto semplice: che centra Dio con il mondo?

È questa, notoriamente, la posizione che Ratzinger ha più volte manifestato[64], sostenendo che il Vaticano II volesse inserire e subordinare il discorso della Chiesa al discorso di Dio, elaborando un'ecclesiologia in senso propriamente teo-logico; mentre invece, secondo lui, la recezione del Concilio avrebbe trascurato questa caratteristica qualificante in favore di singole affermazioni ecclesiologiche.

> «Il Concilio Vaticano II non fu solo un concilio ecclesiologico, ma prima e soprattutto esso ha parlato di Dio e questo non solo all'interno della cristianità, ma rivolto al mondo, di quel Dio, che è il Dio di tutti, che tutti salva e a tutti è accessibile».[65]

In una prospettiva del genere, quindi, qual è il compito della Chiesa, lo spazio e il senso stesso della sua azione/missione nel mondo? Poiché la Chiesa non esiste per se stessa, ma in quanto sacramento e strumento dell'azione di Dio nel mondo.

Questa sarebbe, in fondo, la domanda – più o meno esplicita – che ha originato il Concilio.

Perché la questione di Dio – e quindi l'agire della Chiesa, oggetto di quella disciplina che è la Teologia pastorale – ha fatto problema nella modernità? La questione è remota – ma solo apparentemente lontana da una riflessione su *Gaudium et Spes* – in quanto riguarda ultimamente le conseguenze culturali della riforma luterana[66], tra le quali non ultimissima vi è anche la nascita della disciplina accademica che va sotto il nome di Teologia pastorale: Pannenberg parla di «conseguenze non volute della Riforma sul piano della storia mondiale

---

Relazione al Convegno del Pontificio Istituto Pastorale Redemptor Hominis *"Chiesa-mondo. Cinquant'anni di* Gaudium et Spes*" (20 aprile 2015).*

[64] Ad esempio in J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della costituzione "Lumen Gentium",* in COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 66-68.

[65] *Ivi*, p. 67.

[66] Cfr. E. TROELTSCH, *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La Nuova Italia, Firenze 1998.

che hanno creato la posizione di partenza per la nascita dell'universo secolare della modernità. La rottura dell'unità della Chiesa sfociò in un periodo di guerre per motivi confessionali e di guerre civili»[67].

Ora una delle conseguenze più importanti di queste guerre di religione fu la convinzione che l'unità della religione non poteva più essere la base efficace della pace sociale, e che questa base bisognasse cercarla altrove. Ugo Grozio, per esempio, cercò di individuare tale base dell'ordinamento sociale nel "diritto naturale" e, in connessione con ciò, in una religione naturale comune a tutti gli uomini. Nasceva così quello che W. Dilthey ha chiamato "il sistema naturale delle scienze dello spirito"[68]: i concetti fondamentali del diritto, della religione, della morale e della politica vennero riformulati sul terreno della domanda sull'*universalmente umano*, sulla *natura dell'uomo*. In luogo della religione, che era fondata su un'autorità "tramandata", doveva diventare la base dell'ordinamento pubblico e della pace sociale ciò che è comune a tutti gli uomini, e cioè la *natura* dell'uomo. Questa evoluzione nel modo di considerare la natura umana e la religione sarebbe diventata il punto di partenza dello sviluppo d'una cultura secolare in Europa[69].

Quali sono i caratteri di tale cultura? Quali cambiamenti profondi sono intervenuti a strutturare e a plasmare la vita e il pensiero dell'uomo moderno? Quale specifico orizzonte culturale ha prodotto e come l'azione ecclesiale può progettarsi entro tale contesto?

> «Sotto l'aspetto culturale è soggettivismo, autonomia della coscienza, primato della ragione, immanentismo, libertà assoluta, progresso indefinito; sotto il profilo politico è democrazia liberale, distinzione tra politica e religione, separazione tra Stato e Chiesa, privatizzazione della religione, primato della legge e uguaglianza dei diritti; sotto il profilo scientifico è l'assoluta fiducia nella *razionalità scientifica* e quindi nella capacità della scienza e della tecnica di portare l'umanità ad un livello sempre più alto di progresso e di benessere materiale; sotto il profilo sociale, è mobilità e cambiamento continuo, è incessante superamento e rinnovamento dei modelli anteriori, è cultura di massa mediante la diffusione capillare e gigantesca degli strumenti della comunicazione sociale; è dissoluzione della famiglia patriarcale e

[67] W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Morcelliana, Brescia 1990, pp. 25-26: «Dopo un preludio in Germania, la guerra di Smalcalda del 1546-1547, passando per le guerre degli ugonotti in Francia e la guerra, incominciata nel 1566, nei Paesi Bassi, durò fino alla fine della guerra dei Trent'anni in Germania. Durante la fase finale della guerra dei Trent'anni ebbe luogo in Inghilterra a partire dal 1640 la rivoluzione puritana, che condusse all'esecuzione capitale del re d'Inghilterra Carlo I e alla devastante campagna per la sottomissione dell'Irlanda negli anni 1649 e 1650».

[68] W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 99.

[69] Questa tesi di Pannenberg, in realtà, risale a Theodore K. Rabb (cfr. T.K. RABB, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Oxford University Press, New York 1975, pp. 81ss), che pone l'inizio della modernità non nel rinascimento ma a Seicento inoltrato, e segnatamente nella pace di Westfalia del 1648. Le ricerche più recenti sul Seicento confermerebbero questo secolo come quello della vera svolta avvenuta nella storia europea, pur affermando che è in realtà l'Ottocento il secolo in cui la modernità trionfa: cfr. G. KOSELLECK, *Gli inizi del mondo moderno*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

> riduzione della fecondità, è passaggio dalla civiltà contadina, rurale, alla civiltà industriale, urbana». [70]

Nelle società moderne politica e religione si separano; la sfera economica si dissocia da quella domestica; l'arte, la scienza, la morale, la cultura costituiscono altrettanti registri distinti, all'interno dei quali gli uomini esercitano le loro abilità professionali o creative.

Ognuna di queste sfere di attività funziona secondo regole che le sono proprie: la logica della politica non si confonde con quella dell'economia o con quella della scienza; la morale non si basa sulle stesse regole dell'arte. «In realtà, molteplici relazioni ed intrecci collegano le diverse sfere, che quindi in realtà godono di un'autonomia relativa»[71]. Tuttavia la differenziazione dei diversi settori di attività costituisce un principio basilare di funzionamento della società nel suo insieme, oltre che un dato di fatto dell'esistenza di ciascuno di loro. «Questo processo appare inseparabile dal processo attraverso il quale l'autonomia della cosiddetta sfera temporale si è progressivamente costruita emancipandosi dalla tutela della tradizione religiosa»[72].

Per indicare tale emancipazione si parla di "laicizzazione della società", e tale termine indica una condizione per cui la vita sociale non è più – o è sempre meno – sottoposta a regole dettate da un'istituzione religiosa. Così la religione cessa di fornire agli individui e ai gruppi l'insieme dei riferimenti, delle norme, dei valori e dei simboli che consentono di dare un senso alla loro vita e alle loro esperienze. La pretesa della religione di reggere l'intera società e di governare tutta la vita di ogni individuo è divenuta illegittima, anche agli occhi dei credenti più convinti e fedeli. Le questioni di fede sono questioni private e dipendono dalla coscienza individuale, che nessuna istituzione religiosa o politica può imporre ad alcuno. Viceversa, l'appartenenza religiosa di un individuo e le sue credenze non potrebbero in nessun caso costituire un valido motivo per escluderlo dalla vita sociale, professionale o politica, a condizione che non rimettano in discussione le regole di diritto che reggono l'esercizio di queste differenti attività. Tale distinzione si inserisce – e per certi versi consacra – nella separazione tra sfera pubblica e sfera privata che è la pietra angolare della moderna

[70] Così l'editoriale *La fede cristiana nel postmoderno*, a proposito della natura della modernità, in AA.VV., *L'uomo e il suo destino*, La Civiltà Cattolica, Roma, 1993 288. Cfr. L. NEGRI, *Ripensare la modernità*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 23-31.
[71] D. HERVIEU-LEGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 25.
[72] *Ibidem*.

concezione della politica[73]: da un lato c'è lo stato con l'insieme delle regole formali che gli corrispondono; dall'altro l'individuo e le sue libertà[74].

La destrutturazione della *christianitas* e il venir meno della coincidenza (o meglio: dell'omogeneità) chiesa-società comportò per la chiesa lo sforzo di definire se stessa e la propria presenza nella società: quindi a dover necessariamente rispondere alla domanda in che cosa consistesse l'azione pastorale.
Non che non ci fossero state – precedentemente alla celebrazione del Concilio – percezioni del problema o tentativi di affrontamento: il sorgere dei cosiddetti movimenti di riforma sul finire del secolo XIX (liturgico, catechistico, apostolato dei laici, Dottrina sociale della chiesa…) manifestò la consapevolezza che vi fossero dei problemi *nuovi* da risolvere, e tuttavia quegli stessi problemi vennero compresi entro un quadro pastorale di riferimento immutato, che li segnalava piuttosto come dimensioni da incentivare nell'ordinaria vita della chiesa. La stessa istanza di *aggiornamento*, promossa da papa Giovanni, tematizzò ugualmente la necessità di un cambiamento, ma rimanendo ancora entro gli stessi paradigmi/modelli di azione pastorale[75].
Non si trattava, tuttavia, di modificare o migliorare questo o quell'aspetto pastorale, ma di ri-comprendere la relazione Chiesa-mondo nel suo complesso.

2. *Il compito del Concilio*

[73] *Ivi*, pp. 26-27: «Nella sua *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Kant stabiliva un legame diretto tra questa separazione e il processo attraverso il quale l'uomo si afferma come soggetto ed esce dalla sua condizione di minorità. Inoltre, poneva la religione e l'insegnamento impartito dai preti nell'ambito della sfera privata».
[74] Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2.Matrimonio/famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 17-18.
[75] «L'originario e inscindibile legame della Chiesa con il mondo impedisce di identificarla con una *realtà precostituita*, senza rapporto con la storia, da trasferire, poi, nel mondo come in una regione straniera, quasi come un'opera che vi si sovrapponga dall'esterno. Ne deriverebbero, tra l'altro – come purtroppo è successo e succede -, la sua inesorabile inincidenza e, per finire, la sua inutilità. Invece la viva edificazione della Chiesa ha a che fare, costitutivamente, con la storia, con uomini toccati al cuore della propria libertà dal dono dell'evento di Gesù Cristo. Al punto trasformati, nel ritmo quotidiano degli affetti e del lavoro, dalla Sua presenza, da comunicarla gratuitamente, a quanti entrano naturalmente in rapporto con loro. L'essenza della Chiesa è intimamente missionaria perché il Regno cresce, quasi emergendo dal suolo del mondo e gli uomini ne sono – lo sappiano o meno – *co-agonisti*. Il *protagonista*, Gesù Cristo, mostra questa unità originaria di Chiesa-mondo nel disegno di Dio (cfr. *Gv* 17,21) perché in Lui e attraverso di Lui il Regno dei cieli è definitivamente in atto. Questo quadro ecclesiologico tende ad assicurare il dinamismo vitale che solo spiega la ragion d'essere della Chiesa: fa trasparire, in quanto "*sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano*" (LG 1), il volto stesso di Cristo, *Lumen gentium*» (A. SCOLA, *Per una Ecclesiologia "di missione",* in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, PUL-Mursia, Roma 2001, pp. 128-129.

L'analisi circa la missione della Chiesa alle prese con tutto ciò che sta sotto questa cifra della "modernità", viene così sintetizzata da Giovanni XXIII nella bolla di indizione del Concilio, la quale rivela in un certo senso l'indole pastorale[76] di quell'assise ecumenica:

> «La Chiesa oggi assiste ad una crisi in atto della società. Mentre l'umanità è alla svolta di un'era nuova, compiti di una gravità e ampiezza immensa attendono la Chiesa, come nelle epoche più tragiche della sua storia. Si tratta, infatti, di mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno: mondo che si esalta delle sue conquiste nel campo tecnico e scientifico, ma che porta anche le conseguenze di un ordine temporale, che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio. Per cui la società moderna si contraddistingue per un grande progresso materiale, a cui non corrisponde un uguale avanzamento in campo morale. Di qui, l'affievolito anelito verso i valori dello spirito. Di qui, la spinta verso la ricerca quasi esclusiva dei godimenti terreni, che il progresso tecnico mette con tanta facilità a portata di tutti. E di qui anche un fatto del tutto nuovo e sconcertante: l'esistenza di un ateismo militante, operante su piano mondiale»[77].

Dopo aver affermato la sua fiducia nell'azione del Salvatore «che non si è dipartito dal mondo da Lui redento», il papa fa sua la raccomandazione di Gesù di distinguere i «segni dei tempi» (*Mt* 16,3), tra i quali spicca l'accelerazione di «quel processo di più stretta collaborazione e vicendevole integrazione fra individui, classi, nazioni, al quale, pur fra mille incertezze, sembra già avviata la famiglia umana. Tutto ciò facilita senza dubbio l'apostolato della Chiesa, poiché molti che ieri non avvertivano l'importanza della sua missione, oggi, ammaestrati dall'esperienza, sono maggiormente disposti ad accoglierne gli avvertimenti»[78].

Gli elementi kairologicamente[79] esplicitati e posti in agenda al concilio, che spingono a ricomprendere teoricamente e praticamente il rapporto tra la chiesa e il mondo sono dunque questi:

- "una crisi in atto della società";

---

[76] Altri passi della bolla sembrano lasciar intendere un'ancora inadeguata concezione del rapporto chiesa-mondo, una sorta di ingenuità nel pensare e nel progettare propriamente pastorale, nel senso che i due orizzonti dell'azione pastorale non sono posti – nel bene e nel male, ciascuno secondo la propria natura - in termini di reciprocità, ma di univocità, quasi che solo la chiesa sia chiamata a offrire e a illuminare e che il mondo non possa che ricevere e farsi illuminare. Scrive infatti il papa: «Quest'ordine soprannaturale deve riflettere però tutta la sua efficacia anche sull'altro, quello temporale, che finisce tante volte per essere purtroppo il solo che occupa e preoccupa l'uomo. Anche in questo campo la Chiesa ha dimostrato di voler essere *Mater et Magistra*, secondo le espressioni del Nostro lontano e glorioso antecessore Innocenzo III, pronunciate in occasione del Concilio Lateranense IV. Pur non avendo finalità direttamente terrestri, essa tuttavia non può disinteressarsi nel suo cammino dei problemi e dei travagli di quaggiù. Sa quanto giovino al bene dell'anima quei mezzi che sono atti a rendere più umana la vita ai singoli uomini che devono essere salvati; sa che, vivificando l'ordine temporale con la luce di Cristo, rivela pure gli uomini a se stessi, li conduce cioè a scoprire in se stessi il proprio essere, la propria dignità, il proprio fine. […] In tal modo l'influsso benefico delle deliberazioni conciliari, come Noi vivamente speriamo, dovrà riuscire a tal punto da investire di luce cristiana e penetrare di fervorosa energia spirituale non solo l'intimo delle anime, ma ancora l'insieme delle umane attività» (*Enchiridion Vaticanum I*, EDB, Bologna 1981, [12-13]).

[77] *Enchiridion Vaticanum I*, cit., [3-5].

[78] *Ibidem.*

[79] S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 198-207.

- la separazione tra mondo moderno ed "energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo";

- "un ordine temporale, che da taluni si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio";

- "un grande progresso materiale, a cui non corrisponde un uguale avanzamento in campo morale";

- un "processo di più stretta collaborazione e vicendevole integrazione fra individui, classi, nazioni, al quale, pur fra mille incertezze, sembra già avviata la famiglia umana".

Nel discorso per l'apertura del concilio dell'11 ottobre 1962, Giovanni XXIII sintetizzò il compito dell'assise con queste parole:

> «La sollecitudine della Chiesa nel promuovere e difendere la verità, deriva dal fatto che, secondo il disegno di Dio, "che vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla cognizione della verità" (*1 Tm* 2,4), non possono gli uomini, senza l'aiuto dell'intera dottrina rivelata, raggiungere una completa e salda unità degli animi, cui è congiunta la vera pace e l'eterna salute. Purtroppo l'intera famiglia cristiana non ha ancora raggiunto in pieno questa visibile unità nella verità. La Chiesa Cattolica ritiene pertanto suo dovere adoperarsi attivamente perché si compia il gran mistero di quella unità, che Gesù Cristo ha invocato con ardente preghiera dal Padre celeste nell'imminenza del suo sacrificio. […] Questo si propone il Concilio Ecumenico Vaticano II, il quale, mentre aduna insieme le migliori energie della Chiesa e si sforza di far accogliere dagli uomini più favorevolmente l'annunzio della salvezza, quasi prepara e consolida la via verso quell'unità del genere umano, che si richiede quale necessario fondamento, perché la Città terrestre si componga a somiglianza di quella celeste "in cui regna la verità, è legge la carità, l'estensione è l'eternità»[80].

L'azione dell'*aggiornamento*[81] voluta e avviata da papa Roncalli sta dunque alla coincidenza di due emergenze convergenti: una viene dal dato di fede che assegna alla chiesa la missione di essere (per esprimerci con parole del concilio stesso) «segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»[82]; l'altra dallo stato di crisi in cui versa la società moderna che «ha smarrito le vie della sua unione con Dio e che non avanza in campo morale», anche a causa di un «ordine temporale che si è voluto riorganizzare prescindendo da Dio».
Tale aggiornamento si configurò sempre più nei termini di una vera e propria conversione pastorale che fosse la più adeguata al mutamento culturale che aveva messo in crisi l'azione pastorale tradizionale, e financo la possibilità stessa del credere. Un fondamentale mutamento culturale, infatti, ha riguardato l'approccio religioso complessivo nell'uomo della modernità declinante. A differenza della crisi modernista – che ebbe carattere sostanzialmente

[80] *Enchiridion Vaticanum I*, cit., [50-51].
[81] *Ivi*, 51-55.
[82] *Ivi*, 284.

intraecclesiale – la crisi nella quale si trovò a deliberare il Concilio (e nella quale ancora noi ci troviamo) comporta una sorta di invincibile difficoltà/impossibilità ad aprire l'orizzonte della trascendenza e a dare consistenza reale al rapporto con Dio, che non sia compreso in un vago teismo o in un ancor più vago ateismo.

Aggiornando la questione[83] a cinquant'anni da *Gaudium et Spes,* potremmo definirla una situazione di "ateismo religioso", diffuso e articolato, che per certi versi smentisce la profezia della secolarizzazione[84] (verificatasi con il cosiddetto *ritorno del sacro*) ma per altri non comporta la ripresa di ciò che la precedeva. Pensatori come Gogarten e Bonhoeffer avevano valutato il declino (la fine?) delle religioni-di-chiesa come esito positivo della razionalizzazione moderna: gli ambiti della vita del mondo e dell'esistenza umana possono essere spiegati e organizzati non più dalla paura o, appunto, dalla religione, ma dalla conoscenza dei fenomeni. Il mondo – uscito dal disincanto – non più come una foresta dove agiscono forze misteriose, ma come realtà che la ragione ordina, classifica e domina. La religione, interpretata da quel filone teologico come una mondanizzazione della fede, congedata a tutto vantaggio della fede pura di chi si appoggia solo su Dio, senza cercare altri appoggi "forti" o configurarsi a partire da manifestazioni di tipo istituzionale, culturale, sociale/popolare o addirittura politico.

Una tale svolta ha prodotto un correlativo smarrimento sul quale si innesta anche il disorientamento di fronte alla trascendenza e a Dio. In fondo, si potrebbe anche riassumere, l'ateismo religioso consiste in questo: una situazione in cui la religiosità e le sue manifestazioni non coincidono e non possono più coincidere né con la fede cristiana né con quella teista. La dimensione religiosa considerata un aspetto del tutto privato dell'esistenza, nella quale ognuno si confeziona il proprio universo religioso: non dev'essere istituzionale o culturale, non può avere rilievo pubblico. Quest'ultimo è concesso solo a ciò di cui si può dibattere, e comporta la capacità della ragione di giungere a degli asserti certi. La forma testimoniale della verità cristiana, la rubrica a fattore emozionale e privato.

Quanto modernità e Riforma protestante si sostengano a vicenda è dato di immediata rilevazione.

---

[83] Cfr. P. ASOLAN, *Cos'è dunque credere [ancora] in Dio e nel suo vangelo?*, in *I Laterani* 4 (2014)

[84] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 51-53.

3. Gaudium et Spes *e Teologia pastorale*: *un "arricchimento della fede"*[85]

Veniamo ora più specificamente al nostro tema. Come scrisse V. Schurr, il Vaticano II può dirsi *pastorale* sotto molteplici aspetti e per svariati motivi:

> «…ha voluto rinnovare la vita della Chiesa e non definire una dottrina; ha messo in valore la teologia pastorale e orientato tutta la teologia e la formazione sacerdotale in senso pastorale: ha raccomandato corsi di introduzione alla pastorale e tirocini pratici, domandato l'animazione di questa scienza mediante interconnessioni (tra lo studio, la vita spirituale, la celebrazione della liturgia; con la Chiesa e il mondo di oggi), preteso la riforma degli studi ecclesiastici in funzione dei loro obiettivi pastorali. Inoltre, esso reclama l'istituzione di corsi per completare la formazione pastorale, l'installazione di un consiglio pastorale, la redazione di un direttorio pastorale, la fondazione di istituti di pastorale»[86].

Tuttavia una tale comprensione della pastoralità del Concilio – apprezzata soltanto in riferimento ai cambiamenti da introdurre nella prassi ecclesiale, perlopiù dei pastori – non dà conto dell'arricchimento venuto alla vita della Chiesa dall'aver rimesso «in valore e in splendore la sostanza del pensiero e del vivere umano e cristiano di cui la Chiesa è depositaria e maestra nei secoli»[87].

Un tale arricchimento è riscontrabile laddove nei testi conciliari si tende a distinguere tra l'aspetto propriamente teoretico e l'esercizio pratico dell'arte pastorale, o nella indicazione dei settori in cui si articolano le varie discipline di quella che potrebbe chiamarsi "teologia pastorale speciale", o – ancora – nel riconoscimento dell'indubbia utilità delle cosiddette scienze umane (in particolare pedagogia, psicologia, sociologia o, per il campo missionario, l'etnologia) per la formazione pastorale[88].

Tuttavia, è la promulgazione di una Costituzione pastorale a costituire una novità di grande rilievo. Come ebbe a notare Chenu,

> «sarebbe un grave errore vedere in questo titolo soltanto l'enunciazione delle esigenze di un opportuno accomodamento della Chiesa alle congiunture in cui si trova nel XX secolo. Si tratta di una asserzione costituzionale, che tocca l'essenza stessa della Chiesa»[89].

---

[85] Cfr. K. WOJTYLA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 9-13.
[86] V. SCHURR, *Teologia pastorale*, in Aa. Vv., *Bilancio della Teologia del XX secolo. II*, Cittadella, Assisi 1982, 54.
[87] *Acta Synodalia* I/I, pp. 171 ss.
[88] Cfr. GS 44b. 62b.g; OT 14a.16
[89] M. D. CHENU, *La Chiesa popolo messianico*, Gribaudi, Torino 1967, p. 57.

La prospettiva pastorale, cioè, non indica un interesse strategico o un'impellenza pratica, spiegabile soltanto alla luce di inedite difficoltà presentatesi alla vita della Chiesa nel corso del secolo passato, quanto una sua dimensione costitutiva.

Basterebbe la vicenda della "nota" che accompagna il testo ufficiale[90] – il cui scopo rimane quello di precisare l'indole del documento in ordine alla sua corretta interpretazione – a documentare una chiara presa di posizione nell'affermare l'unitarietà del documento (di per sé distinto in una parte "dottrinale" e in un'altra "pastorale") e la compresenza, in ogni sua parte, dell'elemento dottrinale e di quello pastorale. La qualificazione teologica del documento si fece faticosamente strada nella riflessione circa la struttura da dare al documento che, nelle intenzioni iniziali, doveva riguardare *De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*[91].

Fu la Commissione di coordinamento dell'11 maggio 1965 a decidere la denominazione di *costituzione pastorale* con la seguente motivazione:

> «Lo scopo principale di questo schema, infatti, non è direttamente quello di esporre una dottrina, ma piuttosto mostrare e inculcare le sue applicazioni alle condizioni del nostro tempo e le conseguenze pastorali. D'altra parte, questo schema difficilmente può essere chiamato 'decreto', non contenendo quasi nessuna prescrizione pratica. Dunque l'importanza di questo schema sembra potersi ben esprimere con il termine 'costituzione'»[92].

Taluni termini ("applicazioni", "conseguenze", …) tradiscono alcune incertezze, tra le quali spicca un'ottica ancora deduttiva, per la quale, conosciuta la dottrina, sarebbe immediatamente consecutivo dedurre anche le applicazioni pratiche. O una riduzione dell'azione pastorale a delle "prescrizioni pratiche", magari di tipo principiale, assolute, e perciò indifferenti al contesto effettivo in cui l'azione è chiamata a innervarsi.

Perciò l'idea stessa di pastorale è in un certo senso corretta e integrata dalla 'nota' e dallo specifico carattere costituzionale del documento conciliare. È ancora Chenu a rilevare:

> «Costituzione pastorale: ecco la novità in fatto di categorie. Ed è la più significativa. Se la presenza al mondo, al mondo contemporaneo (*conditiones nostri temporis*), appartiene alla natura stessa della Chiesa; se la Parola di Dio di cui essa è testimone e

[90] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, op. cit., pp. 74-78.

[91] Cfr. A. FERRARI-TONIOLO, *Introduzione alla lettura della Costituzione pastorale* «*Gaudium et Spes*», in *Orientamenti sociali* 22 (febbraio-marzo 1966) 106: «Fu proprio in base ad una proposta emersa nella commissione dell'apostolato dei laici che nella seconda metà del gennaio 1963 apparve, nella lista degli schemi scelti per essere portati in discussione, il nuovo schema».

[92] Relazione generale premessa la fascicolo con il testo a stampa per la discussione in aula (Constitutio pastoralis *De Ecclesia in Mundo huius temporis*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1965, p. 89).

> garante, parla oggi, giorno dopo giorno, non è questione soltanto di conseguenze pratiche che il pastore deduce dalla decisione del dottore; *esistere oggi* (*Dasein*) appartiene all'essenza stessa della Chiesa. L'azione pastorale non è abbandonata a un pio opportunismo di circostanza: è la Chiesa in atto, luogo teologico della Parola di Dio, nella comunità gerarchica»[93].

Il che significa che la fede include in se stessa la prassi, non soltanto perché ha una radice storica e una manifestazione visibile nella vita dei credenti, ma anche perché il contesto e il dato antropo-storico non sono semplici luoghi di applicazione di quanto viene conosciuto già compiutamente grazie alla dottrina. La concreta vita della Chiesa in quanto vive e opera nel mondo costituisce «un luogo di rilettura del suo passato che consente di offrire nuove risposte a delle nuove istanze di interrogazione»[94].

Questa cosa è vera (e, per certi versi, anche necessaria) sia in riferimento alla ortodossia, che viene costantemente illuminata, approfondita e arricchita (senza la fede ecclesiale vissuta, la comprensione noetica della fede sarebbe priva di un adeguato 'luogo' concreto e pratico di riferimento, con il rischio di caduta in categorie concettuali puramente astratte e, in definitiva, inutili); che in riferimento alla ortoprassi, come capacità interpretativa, progettuale e attuativa della vita ecclesiale.

Lanza riteneva che l'affermazione della storicità del vivere della comunità cristiana in tutto il suo spessore teologico fosse «la grande parola – ancora non esplorata in tutte le sue implicazioni – del Vaticano II»[95].

4. *Il metodo pastorale di* Gaudium et Spes[96]

La metodologia deduttiva non risulta scomparsa dai testi conciliari, ma non è nemmeno assente anche una impostazione più pertinente, soprattutto nelle singole trattazioni di *Gaudium et Spes*.

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 pre-determinato, ma come l'altro correlato versante di un discorso

[93] M. D. CHENU, *La Chiesa popolo messianico*, op. cit., p. 63.
[94] M. BORDONI, *Tra ortodossia e ortoprassi*, in F. MARINELLI (ed.), *La Teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, p. 33.
[95] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, op. cit., p. 78.
[96] *Idem*, pp. 81-81.

teologico svolto in tutte le sue parti e orientato a illuminare e affrontare le diverse questioni, anche nella loro concretezza.

L'*oggetto* preso in considerazione non si limita ai territori pastorali tradizionali (quelli, per intenderci, ricavati dal *triplice munus* cristologico: evangelizzazione, liturgia, carità), chiaramente di interesse intraecclesiale, ma si allarga al fenomeno dell'ateismo, a quello dell'interdipendenza economica globale, alle questioni relative alla pace e allo sviluppo sociale e politico, e ai grandi interrogativi che inquietano l'uomo contemporaneo.

La ricostruzione/ricognizione che il Concilio fa di queste questioni – che la Chiesa intercetta nel vivo della sua prassi e della sua presenza nel mondo – non manca di caratura specificamente teologica (cfr. GS 44c), la quale mette al riparo da approssimazioni o qualunquismi, per valutare piuttosto non in base a criteri formulati in precedenza astrattamente, ma a partire dalla specificità/rilevanza della situazione rilevata in rapporto alla fede e alla missione della Chiesa nel mondo.

Le problematiche pastorali vengono lette e affrontate nella loro valenza teologica (cfr. GS 11a), cioè discernendo in esse la presenza e l'azione dello Spirito Santo. Tale presenza non esclude, e tale azione non si sovrappone né si giustappone a quella degli uomini, ma è riconoscibile sempre e soltanto *in* e *attraverso* la loro stessa azione – per il *principio dell'Incarnazione*[97].

Vorrei così giungere ad una prima conclusione della mia ricostruzione, e chiudere qui l'arco di riflessione aperto dall'ipotesi iniziale riguardante la questione della "moderna" separazione tra Dio e l'uomo, o tra Dio e il mondo. Dio e il mondo non sono realtà in se stesse separate e/o incomunicabili, per le quali occorra faticosamente trovare la strada di un incontro: Cristo già possiede la storia e si manifesta in essa. Il Verbo ha già assunto la natura umana, creata in Lui e in vista di Lui; Egli l'ha riscattata e redenta, rendendola partecipe della natura divina (cfr. *2 Pt* 1, 4).

Questa verità – che costituisce la rivelazione – non è una teoria che necessiti di un sistema compiuto e concluso per esprimersi, ma piuttosto eventi e persone. La storia e la storicità del mondo non rientrano soltanto tra i presupposti o i contesti, ma «appartengono allo stesso contenuto che dobbiamo analizzare per via teologica»[98]. Detto in altri termini: il mondo è già dentro la fede e la vita della Chiesa, e lo è costitutivamente. La rivelazione cristiana, infatti, si caratterizza per la sua dimensione costitutiva di storicità[99]. Il che non significa soltanto che

[97] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, op. cit., pp. 222- 235; cfr. anche P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 17-20.
[98] H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, p. 158.
[99] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, op. cit., pp. 230-231.

essa avviene *gestis verbisque* (cfr. *Dei Verbum,* 2), e nemmeno che si verifica sempre entro precise coordinate spazio-temporali ma, con questo e oltre questo, che essa si compie nel tessuto ordinario della storia umana. In questo, in fondo, sta la sua straordinarietà paradossale. I segni della presenza di Dio – operante e salvifica – non squarciano mai il velo della carne al punto da manifestarsi immediatamente come una folgorazione divina evidente: la parola di Dio esiste nella parola dell'uomo, così come il Verbo in Gesù. Come insegna Calcedonia: *inconfuse* e *indivise*.

La salvezza di Dio – la salvezza che è Gesù – è dentro la storia umana, è dentro il mondo – gli è distinta ma non separata, anche se l'uomo non la sa riconoscere. Da Cristo in poi, nella storia del mondo si è inserito un evento risolutivo, che la orienta verso un compimento definitivo – escatologico. Tale evento non è cacciato fuori dalla storia dalla moderna separazione Dio/mondo: continua la sua presenza e la sua azione. Ed è questo dinamismo escatologico a far sì che la connotazione storica della salvezza non sia soltanto di peso e di zavorra alla fede, un fastidio di cui faremmo volentieri a meno: la apre alla responsabilità di un operare che progetta e costruisce (e non solo faticosamente ripete) orientando l'umanità e il cosmo all'incontro con Cristo.

Si tratta, in fondo, di cercare e trovare Cristo in tutte le culture e in tutti i contesti, e di acconsentire a che accada l'incontro tra Cristo stesso e noi. In questo compito, il ruolo e l'azione della comunità cristiana (il suo carattere sacramentale) rimangono decisivi. Per questo è necessario tanto non ridurre la fede a una dottrina fatta di contenuti puramente esterni/estrinseci al soggetto, quanto non far dipendere l'avvenimento dell'incontro con Cristo soltanto dai limiti soggettivi, storici o ideologici di chi è invitato a quell'incontro. La totalità del reale, così come si dà, porta tracce consistenti della sua relatività al Mistero che l'ha originato; ma porta anche tracce delle culture che su quei dati originari sono intervenute per spiegare, comprendere e – nella moderna dialettica illuminista, già criticata da T. Adorno – far dominare all'uomo il reale medesimo, nell'ingenua pretesa di un'autosalvezza impossibile e senza costrutto, insensata.

La presenza di Cristo non consiste dunque in un reperto archeologico che ogni generazione passa a quella successiva, ma in una Realtà vivente e personale che si rapporta ad ogni contesto in maniera nuova eppure coerente a se stessa, con l'intenzione di far riaccadere sempre e di nuovo quell'evento che è la fede-che-salva.

La prospettiva inaugurata dal Concilio rimette così in valore la costitutiva dimensione storica della rivelazione e la ricchezza della prospettiva biblica, forse troppo spesso nascosta sotto al

dogmatismo e al fideismo. Si tratta di una prospettiva essenziale alla missione stessa della Chiesa, sia perché è iscritta nella fede cristiana fin dalla sua origine e in forza della sua stessa essenza (aspetto teologico-dogmatico), sia perché è a quest'uomo (cfr. *Redemptor Hominis*, 13[100]) in questa realtà culturale specifica che deve essere annunciato oggi il vangelo (aspetto teologico-pastorale).

Per questo Lanza poteva sostenere che, prima ancora che alla *Gaudium et Spes* o alla *Lumen Gentium*, il riferimento conciliare della Teologia pastorale va anzitutto alla *Dei Verbum*[101].

Dunque, *vedere tutto quel che accade con gli occhi della fede e discernere il compito e l'agire della comunità cristiana a partire da questo sguardo* potrebbe essere una cifra riassuntiva del metodo pastorale di *Gaudium et spes*[102].

> «Che cosa farebbe il Signore Gesù se vivesse ai nostri giorni? Che cosa avrebbe suggerito ai padri come linea di condotta verso gli uomini, se avesse presieduto visibilmente il Concilio? Forse la sua prima parola sarebbe stata: "*Misereor super turbam*: ho compassione di questa umanità… sembra un gregge di pecore senza pastore, sperdute e timorose, ed anelanti ad una luce di speranza e di salvezza". Tale è stato l'atteggiamento dei padri conciliari: tale è il significato e lo scopo di questa Costituzione»[103].

Questo sguardo di misericordia sugli uomini e sul mondo spiega il proemio e l'esposizione introduttiva della costituzione: la Chiesa, cosciente della propria identità umana, «si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia» (GS 1). Il *mondo* che la Chiesa coglie attraverso questo sguardo è quello «che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento» (GS 2).

---

[100] «Non si tratta dell'uomo «astratto», ma reale, dell'uomo «concreto», «storico». Si tratta di «ciascun» uomo, perché ognuno è stato compreso nel mistero della Redenzione, e con ognuno Cristo si è unito, per sempre, attraverso questo mistero. Ogni uomo viene al mondo concepito nel seno materno, nascendo dalla madre, ed è proprio a motivo del mistero della Redenzione che è affidato alla sollecitudine della Chiesa. Tale sollecitudine riguarda l'uomo intero ed è incentrata su di lui in modo del tutto particolare. L'oggetto di questa premura è l'uomo nella sua unica e irripetibile realtà umana, in cui permane intatta l'immagine e la somiglianza con Dio stesso. Il Concilio indica proprio questo, quando, parlando di tale somiglianza, ricorda che «l'uomo in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa». L'uomo così com'è «voluto» da Dio, così come è stato da Lui eternamente «scelto», chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio «ogni» uomo, l'uomo «il più concreto», «il più reale»; questo è l'uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre».

[101] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale*, op. cit., p. 151.

[102] Cfr. N. BUX, *Il senso cattolico della missione ecclesiale*, in AA.VV., *La chiesa del concilio. Studi e contributi*, Istra Edit, Milano 1985, pp. 133-152.

[103] C. COLOMBO, *Il dialogo della Chiesa con l'uomo d'oggi,* in *L'Osservatore della domenica* (numero speciale sul Concilio Ecumenico Vaticano II), gennaio 1966, p. 115.

L'azione pastorale della Chiesa è essenzialmente un'opera di liberazione, che tocca alla radice il mistero dell'essere creato e redento: «Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società. È l'uomo, dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e di coscienza, di intelletto e di volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione» (GS 3).

5. *Alcuni guadagni che attendono ulteriore sviluppo*

La prospettiva indicata dalla 'nota' – unità, distinzione e correlazione 'dottrinale' e 'pastorale' – comporta delle implicazioni importanti.

La prima è senza dubbio il superamento della contrapposizione tra "dogmatico" e "pastorale", che aveva prodotto la subalternità della seconda rispetto alla prima, con il conseguente scadimento della Teologia pastorale a una sorta di produzione di prontuari di ricette sul da farsi (perlopiù da parte di pastori), ovvero ad ancella delle scienze umane (alle quali affidare l'analisi/valutazione dei fenomeni, a prescindere da una ermeneutica di fede) o, ancora, a insegnamento delle tecniche pastorali.

Laddove la contrapposizione persista e la lezione di *Gaudium et Spes* non venga recepita, la pastorale rischia ancora di essere intesa come tutt'altra cosa dalla teologia (che poi sarebbe la sola teologia speculativo-dogmatica), così come la concreta realtà della vita lo è rispetto all'astrazione di una dottrina teorica. In tale figura della pastorale il metodo generatore dell'azione rimane decisamente applicativo, e concede molto all'adattamento più che al discernimento e alla riforma.

La seconda implicazione è la necessità che la scienza dell'azione ecclesiale – la Teologia pastorale – deve vedersi riconosciuto il proprio statuto appunto come disciplina pratica dell'azione ecclesiale, evitando una configurazione che la releghi a indagare scientificamente la prassi mediata religiosamente nella chiesa e nella società, rimanendo così nell'ambito socio-religioso senza connotazione teologica specificamente cristiana e senza sbocco nel compito di edificazione della Chiesa:

> «La prassi ecclesiale deve restare l'oggetto specifico della teologia pratica, a meno che essa poi voglia ampliarsi in un'etica generale cristiana, nel cui quadro la struttura sociale dell'agire cristiano in quanto azione ecclesiale ed ecclesiastico-formativa rappresenterebbe una particolare sezione di temi. Ma anche se la prassi ecclesiale rimane il suo oggetto specifico, non per questo la teologia pratica è necessariamente

> una mera teologia pastorale, [intesa riduttivamente come] introduttiva al campo delle tradizionali attività dei parroci come si è voluto rilevare nella suddivisione della teologia pratica in omiletica, catechetica, ministero e liturgia»[104].

La terza implicazione riguarda, in un certo senso, il fondamento di quella correlazione, data dalla mutua interiorità esistente tra *fides quae* e *fides qua*. Il tema meriterebbe di essere diversamente sviluppato, ma – per quel che qui interessa – ci basta dire che 'fede creduta' e 'fede vissuta' sono possibili a partire dalla manifestazione di Dio *humanis gestis verbisque* (di nuovo: *Dei Verbum*, 2), la quale stabilisce una struttura costitutiva del fatto cristiano e, di riflesso, una condizione noetica imprescindibile della sua pensabilità, sotto il profilo sia speculativo che pratico. In questo senso l'Incarnazione «rimane il punto di partenza, il punto centrale di ogni fede cristiana»[105]. Basterà qui richiamare il celebre numero 22 della costituzione: la fede non è solo pensiero, ma tocca tutto il nostro essere, poiché Dio si è fatto uomo in carne e ossa, è entrato nel mondo sensibile; noi, in tutte le dimensioni del nostro essere, possiamo/dobbiamo cercare e incontrare Dio. Così la realtà di Dio, mediante la fede, penetra nel nostro essere e lo trasforma.

Come pensare, allora, la pur necessaria mediazione tra cristianesimo e storia, tra storia umana e storia della salvezza? Una via possibile sembra essere costituita proprio dallo sviluppo della logica dell'Incarnazione intesa come logica salvifico-sacramentale[106], entro la quale l'azione ecclesiale non è semplicemente umana ma umano-divina. Per questo la pastorale e i problemi che essa incontra nel suo rapporto con il mondo non si risolvono esclusivamente nell'intramondano, perché hanno valenza salvifica.

Nella azione pastorale e grazie ad essa la salvezza avviene *qui e ora*. Solo la dimenticanza di questa logica ha potuto collocare l'azione salvifica come auspicabile effetto successivo all'azione ecclesiale e non dentro di essa.

Va compresa entro questa logica anche la specificità della mediazione cristiana, che mantiene nel Verbo incarnato la sua figura di riferimento originaria e, propriamente parlando, la sua realizzazione unica e irripetibile. Ogni altra mediazione ha carattere sacramentale: non ripete, raddoppia o intermedia la mediazione di Cristo, ma è la stessa unica mediazione resa sacramentalmente presente ed efficace.

---

[104] W. PANNENBERG, *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1999, p. 411.

[105] H. U. VON BALTHASAR, *Verità di Dio. Teologica* – 2, Jaca Book, Milano 1987, p. 245.

[106] Seguiamo qui, replicandolo, A. SCOLA, «*Gaudium et Spes*»*: dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 11-113.

Dunque, l'attenzione e l'assunzione dei luoghi antropo-storici – come avviene in *Gaudium et Spes* – da parte della pastorale non si deve a una qualche forma di adattamento o di compiacenza nei confronti del mondo ma per quell'intima condiscendenza che al contrario qualifica la Rivelazione e che trova la sua fondamentale giustificazione nella realtà della creazione e nella forma stessa dell'alleanza. Cosicché creazione e alleanza stabiliscono non solo l'opportunità ma anche la necessità intrinseca dell'inculturazione della fede nelle sue formulazioni dottrinali come nelle sue espressioni di vissuto ecclesiale (di nuovo: reciprocità dottrinale/pastorale).

La pastorale è a servizio di questa logica e la manifesta.

6. *Comunità cristiana e discernimento pastorale*

Un ultimo appunto: va respinta come tentazione quella di limitare il discernimento a un metodo di Teologia pastorale, e non anche un preciso compito connesso con la vita e la missione della comunità cristiana. Così afferma la costituzione:

> «E' dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l'aiuto dello Spirito Santo, di ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari modi di parlare del nostro tempo, e di saperli giudicare alla luce della parola di Dio»[107].

In ambito pastorale, il discernimento ha per soggetto primo e originario la comunità.

Il Nuovo Testamento non ci fornisce una dottrina in merito, ma presenta situazioni in cui l'esercizio del discernimento appare chiaramente opera comune. Conclude opportunamente U. Vanni:

> «Il discernimento, cioè, non sarà riducibile né all'attività decisionale riservata ai dirigenti né a una votazione assembleare. Sarà una responsabilità comune, da esercitarsi insieme, secondo quel rapporto di reciprocità emerso e affermatosi nell'ambito della comunità. Non è privilegio di nessuno e nessuno può ritenersene estraneo»[108].

---

[107] GS 44; cfr. COMMISSIONE EPISCOPALE PER L'APOSTOLATO DEI LAICI, Nota pastorale *Criteri di ecclesialità dei gruppi,movimenti, associazioni*, 22 maggio 1981, 3 (ECEI13, 589): «Tutti questi fermenti portatori di grazia e di doni sono da armonizzare e far convergere al bene della vita e della missione della Chiesa: 'Non spegnete lo Spirito, non disprezzato le profezie, esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono' (*1 Ts* 5,19-21). E questo è compito di tutti, è compito dei fedeli e dei pastori».

[108] U. VANNI, *Discernimento e comunità negli scritti giovannei*, in *Servizio della Parola* 114 (dicembre 1979), 33.

Fondamento specifico di questa comune responsabilità è quel senso della fede di cui ogni credente è dotato, in forza dell'unzione dello Spirito, cioè «suscitato e sorretto dallo Spirito di verità» (LG 12). Non si tratta infatti di dotazione meccanica, perché «il senso della fede è frutto di una fede viva»[109]. La comunità cristiana è soggetto del discernimento non come massa informe, ma secondo la ricchezza dei doni personali dei suoi membri e condotta dalla responsabilità del ministero apostolico[110].

L'Apostolo attiva sempre la comunità nelle decisioni importanti, senza per questo mai abdicare alla specificità del suo ministero e della sua autorità. Vi sono dunque competenze a diversi livelli, non separazioni di ambiti in base a classificazioni aprioristiche. Tocca nativamente ai presbiteri riconoscere e promuovere i carismi; ma ciò non avviene senza «ascoltare il parere dei laici... in modo da poter riconoscere assieme a loro i segni dei tempi».

Il discernimento sviluppa la dimensione partecipativa: nella Chiesa non esistono membri meramente passivi e recettivi. E' responsabilità ecclesiale, da esercitarsi insieme, secondo quel rapporto di reciprocità che emerge e si afferma nell'ambito della comunità: non è privilegio di nessuno e nessuno può ritenersene estraneo.

7. *Conclusione*

Le istanze del Concilio e di *Gaudium et Spes* esigono investimento pastorale in termini di intelligenza e dibattito di tutte le questioni che siamo andati compendiando, sottraendo la fede e il credere alla sfiducia sulla possibilità di accesso alle cause ultime e sulla possibilità della ragione umana di raggiungere la verità di Cristo Dio. Perciò è necessario agire in maniera efficace per ridare profilo culturalmente convincente alle comunità cristiane, a partire dalle parrocchie. Nell'ordinario tessuto della pastorale deve poter trovare posto una qualificazione dell'agire ecclesiale in quanto originato dalla ricerca di Dio, sia dal punto di vista della ragion pura che da quello della ragion pratica. O, detto con le parole con le quali Benedetto XVI inaugurò il sinodo sulla Nuova evangelizzazione, tenendo unite la *confessio fidei* e la *caritas*[111].

Nel vivo dell'esistenza gli uomini non cessano di interrogarsi sul senso delle cose, sul proprio rapporto con il mondo, sul loro destino: ma spesso non trovano comunità e prassi pastorali

[109] SINODO DEI VESCOVI, *Proposizioni*, su «I compiti della famiglia cristiana», 24 ottobre 1980, *Proposizione* 4.
[110] A. VANHOYE, *Il problema biblico dei 'carismi' dopo il Vaticano II*, in R. LATOURELLE (ed.), *Bilancio del Concilio Vaticano II*, vol. 1, 389-413.
[111] Cfr. BENEDETTO XVI, *Meditazione in apertura ai lavori del Sinodo* (8 ottobre 2012)

che offrano a tale ricerca degli spazi reali. Così, drammaticamente, molta attività pastorale cade nell'insignificanza, propria di chi offre un prodotto non richiesto; e si perpetua quella scissione tra Dio e il mondo che il Concilio aveva inteso curare.

Tocca anche al buon servizio della Teologia pastorale sottrarla a quell'insignificanza, contribuendo a riconciliare il mondo a Cristo.

La missione "cattolica" della Chiesa. Una comunione e una novità di vita offerta a tutti

Relazione al Colloquio annuale di Dottrina sociale della Chiesa della Pontificia Università Lateranense "Poveri e ricchi. La sfida: istituzionalizzare l'inclusione sociale" (26 novembre 2014).

1. *"La matrice teologica della società" (P. Donati)*

Il titolo, in un certo senso, già dichiara anche la tesi soggiacente. Proprio la denominazione "cattolica" della chiesa fissa l'estensione della sua missione (*kath'olon*), cioè della sua ragion d'essere. La fissa in un certo senso geograficamente – secondo il mandato di Gesù agli apostoli, per il quale ogni nazione, lingua e popolo sono invitati a partecipare a questa comunione e novità di vita inaugurate e offerte da Cristo stesso (cfr. *Mt* 28, 19-20) – e lo fissa a fronte di un compito che appare sempre più urgente, e cioè la «composizione di quella scissione profonda e dilacerante, avvenuta con l'epoca moderna, fra il senso ultimo dell'esistenza umana e la cultura della vita quotidiana»[112]. Una tale ricucitura è essa stessa richiesta dalla fede cristiana, la quale coinvolge e abbraccia ogni dimensione dell'umano, innervando la novità di vita del vangelo entro un processo mai definitivamente compiuto di inculturazione, che è quanto dire: di rinnovamento e di conversione alla fiducia, alla speranza e all'amore del Vangelo (cfr. *Mc* 12, 28-31).

È riguardo a questo compito che la missione della Chiesa intercetta una convinzione che va diffondendosi, anche tra alcuni studiosi di scienze sociali[113], e cioè che la vita quotidiana dell'essere umano costituisca lo spazio e il tempo che mette in relazione tra loro la realtà umana e quella trascendente nei termini di un'esperienza portatrice di significato[114]. Affermando questo non intendiamo certo negare altre prospettive, o ignorare la possibilità di interpretare la vita quotidiana secondo altre categorie[115]: le culture di derivazione marxista, ad esempio, considereranno la vita quotidiana come l'ambito della riproduzione sociale.

Tuttavia si va facendo strada[116] la convinzione che il problema del senso della vita (o della "significatività del vivere", come preferiscono dire i sociologi), proprio nella sua connessione

---

[112] Cfr. P. DONATI, *Pensiero sociale e società post-moderna*, Ave, Roma 1997, 13.

[113] Cfr. P. DONATI, *sociale e società Senso e valore della vita quotidiana*, in AAVV, *La grandezza della vita quotidiana*, Edusc, Roma 2002, 221-263.

[114] Cfr. W. C. ROOF – R. B. PERKINS, *On Conceptualizing Salience in Religious Commitment*, in "Journal for Scientific Study of Religion" (14/1975) 111-128.

[115] Cfr. P. TERENZI, *Introduzione*, in P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, VII-XXV.

[116] Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003. Lo studio della ricercatrice francese rinviene le radici del processo secolarizzante in un paradosso immanente alla modernità: la cultura moderna dominata dalla razionalità scientifica e tecnica, che sviluppa una forte aspirazione utopica nella valorizzazione dell'innovazione e acuisce l'ambizione del controllo perfetto della natura e delle incertezze della vita umana, fa cadere in uno stato permanente di inappagamento, favorendo l'emergenza di una spazio immaginario che la razionalità stessa scompone permanentemente. «La contrapposizione tra le contraddizioni del presente e l'orizzonte di un compimento futuro, crea, al centro della modernità, uno spazio di attese nel quale si sviluppano, secondo le circostanze, nuove forme di religiosità che permettono di superare questa tensione: nuove rappresentazioni del sacro o appropriazioni rinnovate delle tradizioni delle religioni storiche» (p. 31). La modernità produce un universo di incertezza: suscita la propria crisi, effetto del vuoto sociale e culturale prodotto dal cambiamento, accompagnata da squilibri economici, sociali, politici. In questi periodi di crisi, i sistemi religiosi tradizionali – riserve di protesta simbolica contro il non-senso – ritrovano in forme nuove un grande potere di attrazione sugli individui e sulla società.

con il problema religioso, sia un problema ineludibile, che coinvolge tutte le diverse dimensioni della vita dell'essere umano. L'ipotesi della possibile sensatezza della vita e del mondo sta accanto all'altra posizione che è costituita dalla resa al nichilismo, e si esprime – tra l'altro – nella domanda: "dove può essere individuato questo senso? Quale è la sua radice, la sua matrice generativa"? Per certi versi, si tratta della domanda di sempre: dov'è Dio? Che rapporto c'è tra il mistero trascendente di Dio e quello altrettanto misterioso della nostra immanenza?

Il professor Donati, rileva come la domanda religiosa oggi non sia più solamente una domanda sull'esistenza del significato, cioè sul suo contenuto cognitivo, ma anche sul luogo dove questo significato è collocato; e questo luogo, egli risponde, è "nella relazione".

La distinzione tra immanenza e trascendenza può essere interpretata non già come una separazione (con gli esiti contrapposti del laicismo e del misticismo disincarnato) ma come una relazione, che in un certo senso ne costituisce il punto di intersezione. Entro una relazione così intesa, la stessa trascendenza non consisterà soltanto in un "andare oltre", ma anche come uno "scendere tra"[117].

Proprio animando questa relazione, significandola, e animando così la vita ordinaria e quotidiana delle persone e delle comunità, la religione si trova a esercitare una capacità singolare di incidere anche nella vita sociale.

Sarebbe interessante richiamare qui le implicazioni di questa impostazione che, del resto, sono già state documentate, analizzate ed esposte appunto dal professor Donati sopracitato, e che presentano, tra l'altro, alcuni punti di contatto interessanti con il magistero di papa Benedetto. Allorché, ad esempio, trattando della "sfera pubblica religiosamente qualificata" egli spiega la laicità come

> «una fede temperata dalla ragione, una ragione temperata dalla fede. Questo nuovo modo di intendere la laicità è costruito sul presupposto che sia possibile un incontro tra fede e ragione non solo all'interno di ogni religione, ma anche – e per riflesso – nel dialogo tra religioni»[118].

2. *Dal "nuovo pensiero" di F. Rosenzweig*

[117] Cfr. Cfr. P. TERENZI, *Introduzione*, op. cit., XXII.

[118] Allorché, ad esempio, trattando della "sfera pubblica religiosamente qualificata" egli spiega la laicità come «una fede temperata dalla ragione, una ragione temperata dalla fede. Questo nuovo modo di intendere la laicità è costruito sul presupposto che sia possibile un incontro tra fede e ragione non solo all'interno di ogni religione, ma anche – e per riflesso – nel dialogo tra religioni»: P. DONATI, *La religione e le nuove frontiere dell'etica,* in S. BURGALASSI *ET AL.* , *Immagini della religiosità in Italia*, Franco angeli, Milano 1993, 115.

Sarebbe altresì interessante – lo segnalo come ulteriore sviluppo del tema, ovvero come diversa introduzione al tema dell'*inclusione* – approfondire quanto sul rapporto tra religioni e sul loro contributo alla vita sociale (o politica, come nel caso del suo testo dal titolo *Hegel e lo Stato*) ha scritto Franz Rosenzweig. O, meglio, quel si potrebbe ricavare quanto a *criteriologia del rapporto tra istanze culturali o religiose diverse* dall'esperienza (per certi versi pionieristica) che si produsse, nei primi decenni del Novecento, all'interno del circolo degli amici di Rosenzweig a proposito del dialogo interreligioso ebraico-cristiano. Non possiamo qui ricostruire tutta la vicenda: il professor Ciglia ne ha trattato ampiamente in un suo lavoro, dal titolo *Fra Atene e Gerusalemme. Il "nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig*[119]. L'idea-guida di questa criteriologia, fu messa a punto fin dalle prime battute di quel confronto, e successivamente condensata in una parola-chiave: *Anerkennung*, "riconoscimento".

Ai suoi amici, che si attendevano da lui il passo del battesimo, il filosofo tedesco si trovò invece a reclamare il riconoscimento della sua scelta di ritornare definitivamente alla religione ebraica – per loro inattesa e rivelatasi poi senza ripensamenti – non soltanto in quanto suoi amici, ma *in quanto cristiani*. Tale riconoscimento consisteva, in definitiva, nella richiesta di impegnarsi in una vera e propria teologia cristiana dell'ebraismo. A sua volta, Rosenzweig si sarebbe impegnato nell'elaborazione di una rilettura del Nuovo testamento da una chiave di lettura rigorosamente ebraica: una sorta di riconoscimento richiesto e di riconoscimento offerto. Non ci interessa qui ricostruire tutta la vicenda e quanto si potrebbe ricavare in ordine al tema dell'inclusione sociale (in questo caso tra soggetti di matrici culturali diverse e tra loro irriducibili), quanto piuttosto registrare come

> «lo scarto irriducibile tra l'autocomprensione di chi chiede il riconoscimento e la comprensione dell'identità di quest'ultimo da parte di colui che viene interpellato, costituisce la motivazione che spinge lo stesso interpellato a correggere, integrare e rielaborare, più o meno in profondità, l'immagine ermeneutica che di lui ha fornito il richiedente: il prodotto del travaglio, della correzione, dell'integrazione e della rielaborazione del lavoro compiuto dal richiedente culmina, infine, in una vera e propria *controfferta ermeneutica.* […] Essa contiene in sé, in qualche modo, in primo luogo l'intero universo valoriale del richiedente, […] ma l'universo valoriale del richiedente, impresso nelle profondità della sua offerta di riconoscimento all'interpellato, nella controfferta ermeneutica formulata da quest'ultimo, appare radicalmente rielaborato, metabolizzato ed assimilato all'interno del quadro dei valori propri dello stesso interpellato. […] Ciascun universo valoriale accetta di mettersi radicalmente in gioco, prendendo estremamente sul serio la pretesa di assolutezza contenuta nell'universo valoriale altrui, e misurandola sul metro della propria simmetrica, peculiare e mai dismessa pretesa di assolutezza»[120].

[119] F. P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme. Il "nuovo pensiero" di Franz Rosenzweig,* Marietti, Genova-Milano 2009.
[120] F. P. CIGLIA, *Fra Atene e Gerusalemme*, op. cit., 238.

Spero di aver così, almeno un po', chiarito in che senso le questioni legate alla fede rivestano un peculiare interesse circa il tema dell'inclusione sociale, e come rappresentino un contributo effettivamente imprescindibile per il costituirsi di quella "significatività del vivere" necessaria perché vi sia vita umana. Si tratta di un contributo che si colloca alla base stessa della possibilità che vi siano vita, comunicazione e interazione sociali.

Ma il breve itinerario che abbiamo ora percorso ci consegna anche delle domande, con le quali lo possiamo in un certo senso riassumere: può essere pensata nei termini di un riconoscimento la relazione tra immanenza e trascendenza[121]?

Se, come abbiamo detto, la stessa trascendenza non consiste soltanto in un "andare oltre", ma anche in uno "scendere tra", che tipo di riconoscimento viene a stabilirsi tra Dio che si rivela in Gesù Cristo e nella sua incarnazione – istituendo per questa via un rapporto singolare e unico tra trascendenza e immanenza ?

Come Gesù Cristo si offre al nostro libero riconoscimento *qui e ora*? E finalmente: poiché egli ha detto di identificarsi nel povero e nel bisognoso (cfr. *Mt* 25,35ss), che cosa il riconoscimento del povero e del bisognoso compiuto in nome di Cristo può offrire alla vita della società in cui viviamo?

3. *La "communio" cristiana*

Per rispondere ad alcune di queste domande potremmo inoltrarci in certi filoni del pensiero teologico tedesco contemporaneo che fanno capo alle teologie dell'agire comunicativo e a quelle dell'agire anamnetico-solidale. Rinviamo a un vecchio libro di Thomas Pröpper[122] dove queste prospettive vengono raccolte e ricomprese alla luce di un'analitica della libertà, e dove il tema del riconoscimento viene spesso evocato e anche ri-significato in ordine all'amore e alla redenzione[123].

Prendiamo invece una via più discorsiva, che esponga da una parte un particolare tipo di riconoscimento che viene a stabilirsi tra Dio che si rivela in Gesù Cristo e noi uomini; dall'altra la via storico-concreta per la quale Gesù Cristo si offre al nostro libero riconoscimento *qui e ora*. Si tratta di quella *comunione* che è la Chiesa.

---

[121] «Trascendenza non è solo né prima di tutto un andare al di là di ciò che è immanente, ma un andare alla profondità di ciò che è immanente e, solo in questo modo, trascenderlo»: P. TERENZI, *Introduzione,* op. cit., XXV. Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia Entis*, Vita e Pensiero, Milano 1995, 57: «la verità, in quanto *sopra* la storia, si annunzia solo *dentro* la storia, ma *dentro* la storia si annunzia in quanto *sopra* la storia: *verità dentro-sopra la storia*».

[122] Cfr. T. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà*. *Abbozzo di soteriologia* (Giornale di Teologia, 198), Queriniana, Brescia 1990.

[123] *Ibidem*, 159-162.

Come insegna il sinodo celebrato a vent'anni dalla conclusione del concilio, la chiesa consiste in una comunione e in una novità di vita da parte di Dio, e che comportano dinamiche che potremmo definire onni-inclusive.

> Il sinodo straordinario dei vescovi celebrato nel 1985, infatti, a vent'anni dalla conclusione del concilio, ha indicato nell'ecclesiologia di comunione "l'idea centrale e fondamentale"[124] del magistero dell'assise ecumenica.
> Non rientra qui, tra i nostri compiti, trattare esaustivamente la portata di questa affermazione sinodale (documentata tra l'altro da autorevoli maestri, tra i quali vanno ricordati almeno J. Ratzinger[125] e W. Kasper[126]), tuttavia non possiamo non rilevarne almeno il carattere trinitario. La chiesa, infatti, è «popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»[127]; «il supremo modello e il principio di questo mistero [l'unità della/nella chiesa] è l'unità nella Trinità delle persone di un solo Dio Padre e Figlio nello Spirito Santo»[128].
> Dunque «la chiesa non porta impressa in sé l'unità dell'uno e del buono divino pensato neoplatonicamente come realtà che supera tutte le differenziazioni, ma l'unità della *comunione* di Dio, cioè della struttura di relazione dell'amore di Dio differenziato in sé trinitariamente»[129].
> Il concilio ha voluto richiamare tale carattere trinitario esponendo (nei primi quattro numeri della costituzione *Lumen Gentium*) in modo esplicito la relazione della chiesa con il Dio trino. In questa relazione il concilio vede il "mistero" della chiesa, cioè il suo senso teologico più profondo: attraverso la partecipazione all'amore trinitario di Dio che ha il suo fondamento in Cristo e che lo Spirito apre a tutta l'umanità, la chiesa è chiamata e abilitata, in quanto "sacramento" di questa *communio* divina, ad essere essa stessa *communio* tra gli uomini, sia nella sua forma di vita "sociale", sia nel servizio alla riconciliazione universale dell'umanità e della creazione[130].
> Dire che la chiesa esiste in quanto *communio* è dunque fare un'affermazione che va ben compresa[131]. Come rilevano proprio gli autori ricordati, c'è il rischio che anche per il termine *communio* (com'è avvenuto per *Popolo di Dio*[132]) si ingeneri una

[124] SINODO DEI VESCOVI 1985, *"Exeunte Coetu Secundo". La Chiesa nella parola di Dio, celebra i misteri di Cristo per la salvezza del mondo*, II, C, 1: "L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio". Cfr. COMITATO CENTRALE DEL GRANDE GIUBILEO DELL'ANNO 2000, *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. FISICHELLA, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communionis notio*, ai vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, in AAS 85 (1993) 838-850; W. KASPER, *Communio: idea guida ecclesiologica ed ecumenica*, in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, cit., 117.

[125] Cfr. J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 59-92 e specialmente le pp. 129-161 ("*L'ecclesiologia della costituzione* Lumen Gentium").

[126] Cfr. W. KASPER, *La Chiesa come comunione. Riflessione sull'idea ecclesiologica di fondo del Concilio Vaticano II,* in *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989. Id, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986.

[127] EV/ I, 288.

[128] EV/I 502.

[129] M. KHEL, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Milano 1995, 59.

[130] Cfr. *Ibidem.*

[131] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Edizioni Carmelo, Roma 2005, 46-50.

[132] Precisa invece Werner Berg: «Malgrado l'esiguo numero di passi, che contengono l'espressione "popolo di Dio" – da questo punto di vista "popolo di Dio" è un concetto piuttosto raro nella Bibbia – può nondimeno rilevarsi qualcosa di comune: l'espressione "popolo di Dio" esprime la "parentela" con Dio, la relazione con Dio, il legame fra Dio e quello che è designato come "popolo di Dio", quindi una "direzione verticale". L'espressione si presta meno a descrivere la struttura gerarchica di questa comunità, soprattutto se il "popolo di Dio" viene descritto come "controparte" dei

> comprensione puramente sociologica; mentre nel Nuovo Testamento essa non significa principalmente la comunione orizzontale tra i cristiani, bensì la comunione verticale con Dio. Il significato profondo di *communio* è *participatio*. In senso proprio perciò significa: aver parte all'unico Vangelo, all'unica e medesima fede, allo stesso Spirito, alla stessa vita di Dio, ma anche al medesimo servizio ai poveri[133]. Così *communio* sta a significare che noi nello Spirito Santo abbiamo accesso al Padre per mezzo di Gesù e abbiamo la partecipazione alla vita divina; perciò significa il venire accolti all'interno della *communio* trinitaria del Padre, del Figlio e dello Spirito, e il loro inabitare in noi.

Ciò non nega il carattere pubblico e anche istituzionale della Chiesa, ma piuttosto afferma la dimensione orizzontale della *communio* in quanto non semplice conseguenza e applicazione di quella verticale, ma in quanto luogo in cui essa effettivamente si realizza ed esiste. Sinteticamente, la *communionis notio* comporta inseparabilmente sia la dimensione verticale (che è la nostra comunione con la Trinità: il nostro riconoscimento da parte di Dio) che quella orizzontale (che è la comunione con e tra gli uomini: il nostro riconoscimento reciproco); sia la dimensione invisibile (la vita di Dio negli uomini e la comunione dei santi) che quella visibile (la convergenza nella dottrina degli apostoli, nella disciplina sacramentale e nell'ordine gerarchico).

Dunque la *communio* si esprime *nella vita e nella struttura* della Chiesa.

> «*Nella struttura*, anzitutto, organicamente articolata nella ricca molteplicità di carismi e ministeri, animati e guidati dall'ordine apostolico; compaginata, ancora, nella "mutua interiorità" tra Chiesa universale e Chiese particolari.
> *Nella vita*, poi, attraverso le forme di partecipazione che attivano la corresponsabilità e, soprattutto, mediante lo spirito di comunione che costruisce la comunità. Esso si nutre della carità e della preghiera, e si concretizza in un'autentica *cultura di comunione*, i cui tratti distintivi sono l'accettazione della molteplicità delle esperienze e l'accoglienza della diversità delle persone; l'attitudine e lo sforzo del pensare insieme, della corretta formulazione delle valutazioni, la elaborazione partecipata dei progetti pastorali»[134].

Sempre, poi, la cura di una tale *cultura di comunione* implica il compito – come, tra l'altro, affermò Giovanni Paolo II in un celebre discorso alla chiesa italiana – di «comprendere più profondamente che il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio, nel quale soltanto trova il suo fondamento incrollabile un ordine

---

ministri…»: W. BERG, „*Volk Gottes" – ein biblischer Begriff*? in: W. GEERLINGS – M. SECKLER (a cura di), *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. Für H. Pottmeyer*, Herder, Freiburg 1994, 13-20.

[133] Cfr. *Rm* 15,26; *1Cor* 1,9; *2 Cor* 6,10; 8,4; 13,13; *Fil* 1,5; 2,1; 3,10.

[134] S. LANZA, *La nube e il fuoco*, Edizioni Dehoniane, Roma 1998, 49-50.

sociale incentrato sulla dignità e responsabilità personale. È a partire da qui che si deve costruire una nuova cultura»[135].

Tale nucleo generatore, cristianamente parlando, è costituito dalla persona stessa di Gesù Cristo, Verbo fatto carne. Nell'enciclica *Caritas in veritate*, papa Benedetto cita un passo famoso della *Populorum Progressio*:

> «Pubblicando nel 1967 l'Enciclica *Populorum progressio*, il mio venerato predecessore Paolo VI ha illuminato il grande tema dello sviluppo dei popoli con lo splendore della verità e con la luce soave della carità di Cristo. Egli ha affermato che *l'annuncio di Cristo è il primo e principale fattore di sviluppo* e ci ha lasciato la consegna di camminare sulla strada dello sviluppo con tutto il nostro cuore e con tutta la nostra intelligenza, vale a dire con l'ardore della carità e la sapienza della verità. È la verità originaria dell'amore di Dio, grazia a noi donata, che apre la nostra vita al dono e rende possibile sperare in uno «sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini», in un passaggio «da condizioni meno umane a condizioni più umane», ottenuto vincendo le difficoltà che inevitabilmente si incontrano lungo il cammino (n. 8) ».

Cristo cioè può essere rivelato come il vero principio dell'uomo, essendone l'origine e il principio, in vista del quale tutti gli uomini sono stati creati (cfr. *Ef* 1,3-14; *Col* 1,15-20); e in questo senso egli è colui che svela pienamente l'uomo all'uomo[136].

Ma è nell'Incarnazione e nel mistero della unione ipostatica che si manifesta pienamente il rapporto singolare tra Dio e l'uomo. È in questo evento che Dio si rivela desideroso di stabilire un rapporto di comunione con il suo popolo, intenso ed intimamente coinvolgente come quello che esiste tra due coniugi (cfr. *Ef* 5, 21-32).

L'unità degli uomini in Cristo si compie nel dono del suo corpo, affinché siano "uno" in lui (cfr. *Gv* 17,20-21; *1 Cor* 10,16-17; *2 Cor* 5,17ss).

La solidarietà in Gesù Cristo rende così ragione dell'unità e della solidarietà di tutto il genere umano. La fondazione di tale solidarietà, guadagnata all'interno del dato salvifico, porta in sé le ragioni per le quali l'uomo in Cristo non può non sentire come parte integrante della propria esperienza una fattiva responsabilità nei confronti della società e della storia.

4. *Una novità di vita*

[135] GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione al Convegno di Palermo*, in S. GAETA - S. LANZA, *Cultura e pastorale del terzo millennio*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1994, 368.

[136] È la teologia di GS 22 /*EV 1*, 1385-1390.

Potremmo chiederci – sazi come siamo un po' tutti di discorsi sulla chiesa e sul cristianesimo – dove stia il fattore di novità in questa realtà della comunione, ad un tempo dono e compito perenne per la Chiesa. È proprio necessario questo riconoscimento di Dio – e, in Dio, tra di noi – questo scambio della vita di Cristo tra noi? È effettivamente un fattore di sviluppo, anche sociale?

Rispondiamo a queste domande per contrasto, rileggendo una pagina da *Il disagio della civiltà* di Freud, dove egli commenta il precetto evangelico "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (*Mt* 22, 39):

> «Proponiamoci di adottare [verso questo precetto] un atteggiamento ingenuo, come se ne sentissimo parlare per la prima volta. Impossibile in tal caso reprimere un senso di sorpresa e di disappunto. Perché dovremmo fare ciò? Che vantaggio ce ne deriva? Ma soprattutto, come arrivarci? Come ne saremo capaci? Il mio amore è una cosa preziosa, che non ho diritto di gettar via sconsideratamente. Mi impone degli obblighi e devo essere pronto a fare dei sacrifici per adempierli. Se amo qualcuno, in qualche modo egli se lo deve meritare […] Egli lo merita se mi assomiglia in certi aspetti importanti, tanto che io possa amare in lui me stesso; lo merita se è tanto più perfetto di me da poter amare io in lui l'ideale di me stesso; devo amarlo se è figlio del mio amico, poiché il dolore del mio amico se gli accadesse qualcosa sarebbe anche il mio dolore, un dolore che dovrei condividere. Ma se per me è un estraneo e non può attrarmi per alcun suo merito personale o per alcun significato da lui già acquisito nella mia vita emotiva, mi sarà difficile amarlo. E se ci riuscissi, sarei ingiusto, perché il mio amore è stimato da tutti i miei un segno di preferenza; sarebbe un'ingiustizia verso di loro mettere un estraneo alla pari di loro. Ma se debbo amarlo, con quell'amore universale, semplicemente perché anche lui è un abitante di questa terra…, allora temo che gli toccherà una porzione d'amore ben piccola e mi sarà impossibile dargli tanto, quanto, secondo il giudizio della ragione, sono autorizzato a serbare per me stesso. a che pro un precetto enunciato tanto solennemente, se il suo adempimento non si raccomanda da se stesso come razionale? […]
> C'è un secondo comandamento che mi sembra ancora più incomprensibile e che risvegli in me un'opposizione ancora più violenta. È: ' Ama i tuoi nemici'. Riflettendoci, ho torto a considerarlo una pretesa ancora più assurda. In fondo è la medesima cosa»[137].

Amare se stessi, qui, significa arrivare a ignorare il dolore o le necessità altrui. E non dobbiamo pensare a un giudizio ideologico/patologico: Freud esprime quanto un essere umano non visitato dalla grazia di Cristo – dall'evento della Croce, nella quale siamo stati amati "mentre eravamo nemici", mentre non lo meritavamo (cfr. *Rm* 5,5-11) – ragionevolmente può pensare e comprendere del suo rapporto col prossimo. In questa prospettiva appare indiscutibile l'affermazione di Horkheimer: «Non esiste nessun fondamento logico inconfutabile secondo il quale io non debba odiare, quando da questo fatto

[137] S. FREUD, *Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino 1975, 244-245.

non mi derivi alcun pregiudizio nella vita sociale»[138].

Proprio da queste parole trova conferma quanto il Nuovo testamento insegna (cfr. *1 Gv* 4, 7-21), e cioè che l'amore incondizionato – la libertà che si apre a un riconoscimento e a un amore incondizionato – non nascono dalle sole forze della ragione, mossa da un qualche imperativo categorico: è frutto dell'invito all'amore da parte di Dio che ci ha amati per primo, e ci ha chiamati alla comunione con Sé, da un'azione che lo Spirito di Dio va compiendo nel mondo: promessa nelle Scritture e resa possibile dalla morte e dalla risurrezione del Signore.

In questa sua azione Dio è gratuito, ma non superfluo.

5. *I poveri, infine*

Infine: che cosa aggiunge, a tutto questo, di proprio e di specifico, il tema dei poveri?

Bisognerebbe innanzitutto chiedersi se i poveri siano effettivamente un elemento di inclusione nella chiesa, o se non siano piuttosto i destinatari di un servizio che appare consecutivo, secondo ed esterno, al costituirsi della chiesa stessa. In quest'ultima prospettiva, più che di inclusione si tratterebbe di una relazione asimmetrica dove i poveri non sarebbero costitutivi dell'identità della comunità cristiana, quanto l'occasione per una manifestazione delle sue opere buone.

La tripartizione dell'azione pastorale – largamente affermatasi – nei tre settori dell'evangelizzazione, della liturgia e della carità in un certo senso rivela una logica tutt'altro che inclusiva, sia della chiesa rispetto alla società, sia dei poveri rispetto alla chiesa.

Proprio in forza di una differenziazione rispetto alla società civile dell'*etsi Deus non daretur* l'agire ecclesiale si trovò di fronte all'esigenza di ricomporre in maniera più persuasiva un intero pastorale. Questo intento, di per sé lodevole e anche corretto, venne (e viene) realizzato in chiave remissiva, cedendo a quella spinta socio-culturale che delimita il campo della religione al privato e il senso pubblico della Chiesa a ruoli di supplenza socio assistenziale. Di fatto operando una ritirata pratica della cosiddetta pastorale ordinaria dai luoghi della vita quotidiana della gente, ritenuta profana, laica, secolare e dunque non appartenente al *proprium* dell'azione pastorale.

Secondo l'interpretazione restrittiva di quel trinomio trova auto-copertura e, i qualche modo, anche auto-giustificazione il ritrarsi circoscritto e intraecclesiale dell'azione messa in campo dalla chiesa.

Mentre i poveri edificano la Chiesa e le rendono manifesto il mistero di Cristo e la sua grazia.

[138] In C. DIAZ, *Contro Prometo*, Jaca Book, Milano 1984, 61.

Insegna *Evangelii gaudium*, a proposito del quarto principio sociale esposto dal Papa e denominato "*il tutto é superiore alla parte":*

> «Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno. Lì sono inseriti i poveri, con la loro cultura, i loro progetti e le proprie potenzialità. Persino le persone che possono essere criticate per i loro errori, hanno qualcosa da apportare che non deve andare perduto. É l'unione dei popoli, che, nell'ordine universale, conservano la loro peculiarità; é la totalità delle persone in una società che cerca un bene comune che veramente incorpora tutti.
> A noi cristiani questo principio parla anche della totalità o integrità del Vangelo che la chiesa ci trasmette e ci invita a predicare. La sua ricchezza piena incorpora gli accademici e gli operai, gli imprenditori e gli artisti, tutti» (nn. 236-237, *passim).*

Dunque, riconoscere i poveri e vivere in comunione con loro – pur con tutte le ulteriori implicazioni che verranno indagate nel corso di questo Colloquio di studio – relazionarci nei termini di una ri-comprensione di noi stessi alla luce della nostra comunione con loro, significherà innanzitutto *lasciarci evangelizzare da loro*. Lasciare che operino in noi quella ri-comprensione di noi stessi che la loro richiesta di riconoscimento opererà in noi e nella nostra "contro-offerta ermeneutica", per stare al vocabolario di Rosenzweig.

È proprio nelle persone povere, deboli, umiliate, che possiamo riconoscere più chiaramente questa forza di novità e di carità che viene dal Signore. Lui che si è fatto piccolo e debole continua oggi a farsi incontrare nelle persone piccole e deboli: dunque negli affamati, nei disabili, in quanti per svariati motivi vivono ai margini.

Questi piccoli sono i custodi della forza misteriosa di Cristo che abita nei deboli e li rende immagine sua (cfr. *Mt* 25,40: «ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me»).

Per ritrovare una comunione con Dio e una novità di vita, occorre che ci poniamo accanto a loro, che ci lasciamo interpellare dal riconoscimento che essi avanzano nei nostri confronti, dentro al quale possiamo discernere la presenza e le chiamate di Cristo stesso.

I poveri non sono, perciò, unicamente il terminale della carità della Chiesa, o il punto di arrivo del nostro cammino di fede, quasi il luogo nel quale mettiamo in pratica tutto ciò che in precedenza abbiamo ascoltato, capito e celebrato del vangelo. Non si diventa prima cristiani per poi arrivare, per interna coerenza e senso del dovere, a mettersi a servizio dei poveri. Piuttosto è grazie a loro che si diventa cristiani: che si rielabora la nostra identità, grazie al volto di Cristo che essi manifestano e che non potremo conoscere altrimenti.

Parlando di Raphael e Philippe, le prime due persone con un handicap mentale con le quali aveva vissuto, il fondatore dell'Arca – Jean Vanier – scrive:

> «Certo, essi desideravano che io facessi determinate cose per loro, ma più

> profondamente essi desideravano essere amati in verità d'un amore che riconosce la loro bellezza e la luce che brilla in loro, un amore che gli rivela il loro valore e la loro importanza dentro l'universo. Il loro grido per la comunione ha suscitato e fatto sgorgare nel mio cuore il mio grido per la comunione. M'hanno fatto scoprire dentro di me un pozzo, una fontana di vita, una sorgente d'acqua viva»[139].

I poveri, le persone lacerate da domande di fronte alle quali restiamo muti e spaventati, ci chiedono l'essenziale: trovare un amore che sia senso a quello che stanno vivendo, che li restituisca alla vita. Comprendiamo subito che un amore così non è nelle nostre disponibilità, anche noi lo stiamo cercando. Proprio chi è povero ci costringe a non accontentarci, a non rimuovere la sua presenza e le sue domande (teoriche e pratiche), e a volgerci con lui a cercare il volto di Dio, il solo capace di risponderci, il solo che illumina la nostra vita.
Non fuggire, stare, condividere questa povertà e questa debolezza che a poco a poco ci fanno entrare sempre più in profondità nel mistero di Dio, che fa sgorgare la vita anche attraverso le nostre ferite.

Una pastorale della gioia?

Scrivere di una prassi/pastorale della gioia è possibile/sensato?
Sì, se non la si intende alla stregua di una delle cosiddette pastorali del genitivo (magari impropriamente connessa all'ambito dell'interpretazione cristiana del tempo libero o a quello,

[139] J. VANIER, *La Communauté, lieu du pardon et de la fête*, Fleurus/Bellarmin, Paris-Montréal 1988, 99.

più "laico", dello sviluppo della personalità), ma piuttosto come un carattere complessivo dell'azione ecclesiale:

> «Tale è la vita della comunità cristiana, illuminata e dinamizzata nella sua azione dallo Spirito Santo e *dai suoi carismi.*
> La razionalità pastorale, infatti, esige l'uso ponderato e responsabile dell'intelligenza ma si apre sempre ad apporti che vanno oltre il mero ragionamento: è l'eccedenza [e non tanto la negazione/rimozione] della razionalità che esprime la presenza e l'opera dello Spirito; dunque, l'aspetto carismatico va insediato nella normalità dell'azione ecclesiale (cfr. le vite dei santi, che si sono aperti in modo non reticente all'azione dello Spirito Santo). La presenza viva dello Spirito preserva perciò l'azione ecclesiale dal ripiegamento della rassegnazione, così insidioso specialmente in tempi di gratificazioni grame. Lo Spirito che innerva l'azione ecclesiale è lo stesso che aleggia sulle acque e dà vita al fango della terra, che rende fecondo il grembo verginale di Maria, che irrompe nel cenacolo e spazza via ogni paura.
> L'azione pastorale è da Lui resa *creativa e dinamica*, operosa e non inutilmente noiosa: "Questa eccedenza sopra ciò che può essere appreso in concetti, definizioni e supervisioni critiche, questo eterno 'più' che è proprio di ogni essere, è la premessa fondamentale del fatto che la rivelazione delle cose e la loro conoscenza non ha sùbito il carattere della noia invincibile"».[140]

1. due fenomeni pastorali

L'impressione che la gioia sia uno stato dell'anima indefinibile[141], incommensurabile, improducibile tecnologicamente o, comunque, una realtà di tipo immateriale, ultimamente soggettiva, potrebbe perciò confinarla nell'ambito delle realtà non oggetto di studio da parte della Teologia pastorale.

Questa vorrebbe essere, invece, la prospettiva specifica del nostro contributo.

A ben guardare, esistono delle realtà ecclesiali per le quali l'impegno specifico a manifestare la gioia del vangelo è costitutivo della loro stessa identità, e dunque della loro azione pastorale.

Esistono movimenti di tipo carismatico che esprimono nelle loro sinassi di preghiera atteggiamenti ed emozioni dalle esibite espressioni di gioia e/o di consolazione nello Spirito

---

[140] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 72-73.

[141] Cfr. C. M. MARTINI, *Le virtù del cristiano che vigila*, In Dialogo, Milano 1993, p. 63: «è un sentimento talmente primordiale la gioia, che è persino difficile *definirlo*; è più facile sperimentarlo che dire che cosa è». Così prova a definirlo C. S. LEWIS (in *Una gioia insolita. Lettere tra un prete cattolico e un laico anglicano*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 122-123): «Nuper enim (quamquam externa meae vitae conditio in melius non mutata est) placuit Domino tranquillitatem magna, imo hilaritatem, in meum animum infundere». In altri suoi scritti Lewis precisa meglio in che cosa consista questa «tranquillitatem magnam, imo hilaritatem»; nel romanzo *Le due vie del pellegrino*, ad esempio: «Vi voglio confessar ciò che avevo sperato di mantenere segreto. Per me è stato quasi un desiderio fisico. Ci sono state delle volte […] che ho sentito la dolcezza traboccare dal mio animo dentro il mio corpo […] scorrermi attraverso il corpo dalla testa ai piedi» (C. S. LEWIS, *Le due vie del pellegrino*, Jaca Book, Milano 1981, p. 213). Cfr. la stessa autobiografia: C. S. LEWIS, *Sorpreso dalla gioia*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 265ss.

Santo[142]. Tra queste espressioni troviamo anche gestualità e canti emotivamente molto coinvolgenti, lacrimazioni, glossolalia, riposo nello Spirito: una sorta di stato di quiete, nel quale la persona coinvolta sperimenta unite tra loro la gioia e la pace. L'obiettivo ultimo di questi movimenti – ma sarebbe più giusto dire: la fonte e il culmine della vita di questi movimenti – è dato proprio da una vita di preghiera e di comunione nello Spirito Santo.

Questo legame tra gioia e Spirito è un primo dato da trattenere.

Esistono anche realtà ecclesiali prioritariamente impegnate nell'evangelizzazione, che rimproverano alla catechesi tradizionale e alla predicazione ordinaria un ordinario carattere di serietà, di cupezza, che essi intendono superare con uno stile di approccio alle persone e di contegno della loro stessa persona che si esprime con il sorriso pronto e abituale, manifestazioni fisiche quali l'abbraccio e il contatto fisico, un *merchandising* (*T-shirt*, *gadget*, pubblicazioni a stampa) allegro e colorato, una trasmissione della fede che utilizza volentieri il gioco (la cosiddetta *ludocatechesi*) e le tecniche di animazione[143].

Da ultimo, un linguaggio niente affatto paludato o preoccupato principalmente di essere dottrinalmente preciso, ma immediato e colorito esso stesso, di forte presa immediata, talora volutamente anticonformista.

Tale anticonformismo sembra sottintendere, a sua volta, la libertà di/del sé quale fondamento della gioia: una libertà che è offerta dalla fede e che ha rigenerato la vita di persone precedentemente vissute nel conformismo, nella schiavitù delle mode e delle dipendenze, nella solitudine dell'individualismo e nella disperazione circa il futuro.

Ora, che dall'annuncio del vangelo e dalla sua accoglienza nascano una qualità di vita e una sua comprensione arricchita e diversa, visibile anche esternamente, è un dato che va esso pure trattenuto:

> «L'impulso originario e insopprimibile per cui la fede cristiana proietta i propri valori al di fuori di sé, nel vissuto storico dell'uomo, ponendosi non solo come riferimento significativo, ma come energia viva e sorgiva, deve essere affermato al di là di ogni ambiguità e tentennamento, nella sua cristallina positiva valenza:
>
> > «Generatrice qual è di cultura, la fede in Gesù Cristo reca in sé, al tempo stesso, l'esigenza di estendersi a tutti gli ambiti dell'umano ed ai vari settori della conoscenza, per manifestarvi quella *luce intellettiva* che illumina le singole realtà e le diverse situazioni nelle quali è in questione l'uomo, come pure quell'energia morale necessaria per avanzare nella via della verità e del bene in ogni circostanza e frangente del vivere umano».
>
> […] Possiamo affermare che l'antico sedimento della evangelizzazione missionaria –

[142] Cfr. A. BITTLINGER, *Il rinnovamento carismatico delle chiese: ripresa dell'esperienza protocristiana dello Spirito,* in C. HEITMANN – H. MÜHLEN (a cura di), *La riscoperta dello Spirito*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 27-45.

[143] Cfr. C. AMIRANTE, *E gioia sia. Il segreto per la felicità*, Piemme, Milano 2014.

> lasciato ai margini della pastorale quotidiana in tempi di cristianità omogenea (o creduta tale) - è chiamato a nuova vitalità dalle condizioni concrete che oggi presenta il vissuto ecclesiale in Occidente. Ma sarebbe un errore ritenere questa attenzione un espediente strategico o una necessità del tempo presente e non invece una struttura fondamentale della vita e dell'azione della chiesa animata dallo Spirito Santo (cfr. *Ad Gentes* 2: *«La chiesa peregrinante per sua natura è missionaria*»), in ogni tempo e in ogni luogo».[144]

Tra questi due campi – la preghiera e l'evangelizzazione (in un certo senso l'*ad intra* e l'*ad extra*) – corre e si dispiega una sensibilità ormai diffusa che sembra imputare la scarsa incidenza del vangelo nel contesto occidentale contemporaneo proprio ai cristiani (ritenuti) tristi e (nietzschianamente) schiavi, incapaci di produrre ed esprimere benessere e gioia di vivere, impelagati in un'appartenenza religiosa che coarta la sensibilità personale e mortifica la libera iniziativa spirituale (a vantaggio del dogmatismo e/o moralismo cattolico) e la felice espressione di sé (limitata dalle regolamentazioni della comunione gerarchica). Un'obiezione nipote se non figlia della modernità, nietzschiana appunto, praticamente raccolta dall'alveo della cosiddetta *religiosità dispersa*[145] ma non assente nemmeno nelle verifiche pastorali. A suo modo, ammissione di una vita cristiana incompiuta.

2. una comprensione adeguata, cioè teologica

A questa "moderna" obiezione, va innanzitutto opposta una cristiana obiezione alla categoria tutta moderna di ottimismo – talora confuso, anche nell'analisi, nella progettazione e nella valutazione pastorali, con la gioia. Esiste certamente (e non va pastoralmente incoraggiato) un ottimismo figlio della fede liberale nel progresso perenne, una sorta di surrogato della speranza, perduta insieme alla fede[146]. Basterebbe ripercorrere la logica interna dell'enciclica *Spe Salvi* per cogliervi più di una critica al *principio speranza*[147] posto da Ernst Bloch quale fondamento della sua filosofia, che annovera tra i suoi compiti, appunto, quello di preparare ciò che ancora non è. Questa filosofia si era assunta il compito di fungere da laboratorio della speranza, cioè di anticipare nel pensiero il mondo di domani, sensato e umano, prodotto e realizzato dalla ragione umana. Per Bloch l'ottimismo è la forma e l'espressione della fede

[144] P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, cit., p. 87.
[145] Cfr. S. LANZA, *L'enigma della religiosità dispersa come problema pastorale emergente*, in S. LANZA, *La nube e il fuoco. Un percorso di teologia pastorale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, pp. 367-384.
[146] Cfr. per questo aspetto J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 36-39.
[147] Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005[2] .

nella storia, ed è doveroso per chiunque voglia servire alla causa della liberazione dell'uomo, al miglioramento della sua vita. Il dubbio o il sospetto cristianamente ispirato verso *le magnifiche sorti e progressive* è contestazione dell'insufficiente fondamento posto in questa prospettiva proprio alla speranza, che non è un prodotto della storia o dell'evoluzione del pensiero umano, e non ha come oggetto l'utopia del mondo definitivamente libero e felice, garantita dal successo del nostro poter/saper fare[148].

È pur vero che la vita umana non sarebbe possibile senza una tensione – anche progettuale – verso il futuro, quindi senza la fiducia che questo futuro sia possibile. Ma la speranza cristiana è virtù *teologale*, cioè viene da Dio e ha un'origine che non è terrena: non si sviluppa per coerenza interna a partire da una ragion pratica ordinatrice, o da un ottimismo della volontà, ma da un dono del Signore, possibile per la sua fedeltà. Il suo oggetto, dunque, è un mistero ineffabile e indicibile:

> «Ciò che si spera, se visto, non è più speranza; infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (*Rm* 8,24).
> «Mai cuore umano ha potuto gustare ciò che Dio ha preparato a coloro che lo amano» (*1 Cor* 2,9).

È qui posta la difficoltà a dare *forma pratica ed ecclesiale* a questo intreccio di gioia e di speranza, che è la gioia cristiana: neppure il nostro cuore può comprendere appieno quale sia il bene che Dio prepara per noi e che è l'oggetto della nostra speranza; lo dobbiamo continuamente discernere e vi dobbiamo continuamente acconsentire.

Tale oggetto viene indagato dalla Teologia pastorale a partire dalla sua costitutiva *dimensione kairologica*[149], per la quale l'azione ecclesiale si rapporta alla situazione cogliendola nella sua valenza antropologica di fede. Secondo Lanza, la progettualità pastorale deve insediarsi entro questa dimensione in termini di *adventus* e non di *futurum*[150], laddove quest'ultimo dice prolungamento lineare del presente (ciò che, dunque, è consegnato alla capacità previsionale e creativa dell'uomo), mentre il primo sta a indicare un *ad-venire* (che sfugge al dominio dell'uomo e che non si può prefigurare a partire dal presente). È ciò che viene agli uomini malgrado tutte le prognosi e le pianificazioni, e non si lascia restringere in una interpretazione di tipo tecnologico o evolutivo.

---

[148] Limite, peraltro, già riconosciuto dal mondo pre-cristiano: «Credo mal si affidi a un domani/Chi vuol esser lieto./Giusto forse è quietarsi/In ciò che un dio vorrà, se inverni /A noi dia o questo sia l'ultimo/Tra le spiagge che il Tirreno affatica./Vini gustare, filtrarli. Non so/Vivere altrove, Lidia./Non far sperare la speranza tua/Che un termine non ha in nessuna pace» (ORAZIO, *Odi I, XI* [trad. Pietro Tripodo]).

[149] Cfr. P. ASOLAN, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, pp. 27-29.

[150] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 204-205.

> «L'uomo fa esperienza di questa realtà che lo trascende anche nell'orizzonte della considerazione razionale e terrena. Ed è su questa esperienza che si innesta la possibilità di comprendere e valorizzare l'*adventus*, secondo la fede: una realtà che totalmente lo supera e, contemporaneamente, è iscritta nel suo quotidiano. Collocato tra il primo e il secondo avvento, messo in situazione di esodo, il cristiano cerca faticosamente le tracce di un cammino nel deserto, certo della terra promessa e della presenza misteriosa del Dio liberatore e guida, ma mai esonerato dal mettere in atto tutte le sue capacità per avanzare nel deserto verso la terra»[151].

Questa struttura biblica segna di sé la prassi cristiana e la riflessione teologica chiamata a orientarla profeticamente. La Teologia pastorale non è una scienza del futuro o dell'umanamente praticabile – ottimisticamente prefigurato – ma ricerca del disegno buono di Dio nel futuro, nella consapevolezza che tale disegno, compiuto e segnalato dalla gioia, le rimane sempre tuttavia radicalmente indisponibile.

È tale indisponibilità a rendere necessario l'annuncio del vangelo – del disegno buono del Padre, che ha al suo centro il mistero di Gesù e il dono dello Spirito – e l'attenta considerazione delle implicazioni dovute alla libertà di Dio e dell'uomo, che spiegano tanto il disorientamento e/o la disperazione umana (che non trova e non conosce per forza propria la Presenza del Signore), che la fatica ad acconsentire alle modalità con le quali il Signore sceglie di rivelarsi.

3. discernere la gioia cristiana in quanto effetto di una Presenza e di una relazione

Dobbiamo dunque distinguere, senza separare del tutto, la soddisfazione possibile quando si possieda un bene conosciuto e amato[152] – e che possiamo chiamare *felicità* – dalla *gioia*, effetto non tanto di un possesso materiale (o, meglio, temporale), quanto di una comunione spirituale, la quale, agendo a partire dall'anima e sull'anima, rende partecipi l'uno dell'altro soggetti spirituali diversi, che liberamente vengono reciprocamente a riconoscersi, accogliersi, amarsi, perciò ad arricchirsi gli uni della vita degli altri.

Gesù stesso ha rivelato il rapporto esistente tra azioni umane e gioia di Dio:

> «Così vi dico, vi sarà più gioia in cielo per un solo peccatore che si converte che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione» (*Lc* 17,7).

> Il profeta Sofonia (3,17) «mostra lo stesso Dio come un centro luminoso di festa e di gioia che vuole comunicare al suo popolo questo grido salvifico. Mi riempie di vita rileggere questo testo: «Il Signore, tuo Dio, in mezzo a te è un salvatore potente.

[151] *Ibid.*, 204-205.
[152] *Summa Theologiae*, I-IIæ, q. 31, a. La prospettiva di Tommaso, si noterà, è in realtà più larga di quella che noi indichiamo, e che privilegiamo per l'oggetto pratico della nostra riflessione.

> Gioirà per te, ti rinnoverà con il suo amore, esulterà per te con grida di gioia» (*Evangelii gaudium*, 4).

Vale anche il movimento inverso, da Dio verso l'uomo:

> «Il Vangelo, dove risplende gloriosa la Croce di Cristo, invita con insistenza alla gioia. Bastano alcuni esempi: «Rallegrati» è il saluto dell'angelo a Maria (*Lc* 1,28). La visita di Maria a Elisabetta fa sì che Giovanni salti di gioia nel grembo di sua madre (cfr *Lc* 1,41). Nel suo canto Maria proclama: «Il mio spirito esulta in Dio, mio salvatore» (*Lc* 1,47). Quando Gesù inizia il suo ministero, Giovanni esclama: «Ora questa mia gioia è piena» (*Gv* 3,29). Gesù stesso «esultò di gioia nello Spirito Santo» (*Lc* 10,21). Il suo messaggio è fonte di gioia: «Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (*Gv* 15,11). La nostra gioia cristiana scaturisce dalla fonte del suo cuore traboccante. Egli promette ai discepoli: «Voi sarete nella tristezza, ma la vostra tristezza si cambierà in gioia» (*Gv* 16,20). E insiste: «Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia» (*Gv* 16,22) » (*Evangelii gaudium*, 5).

San Tommaso ha, giustamente, potuto fissare nel possesso di Dio – conosciuto e amato come il bene supremo e immutabile – la pienezza della gioia[153].

La gioia cristiana suppone un uomo capace di felicità naturali, ma ha anche a che fare con la sua vocazione e il suo destino, che rimangono trascendenti, dipendenti dalla comunione con Dio – o comunque non riducibili a spiegazioni puramente empiriche. La natura razionale e spirituale dell'uomo, la sua indole sociale e la sua strutturale povertà biologica, possono causargli tanto dolore e incertezza, che speranza e gioia. Desacralizzando l'universo e se stesso, l'uomo occidentale ha reciso il legame che lo univa a Dio, e ristretto l'orizzonte della gioia a quello della felicità (quando non a quello del piacere: cfr. *Evangelii gaudium,* 2), facendosi incapace tanto di progettare veramente il futuro che di giungere a una adeguata e realistica conoscenza di sé – chiaramente descritta da Agostino: «Tu ci hai creati per Te, Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te»[154].

Il che significa che sarà col diventare maggiormente presente a Dio e con lo staccarsi dal peccato che l'uomo potrà veramente entrare nella gioia; lungi dall'essere accondiscendenza a quanto spontaneamente vive, la gioia ha a che fare con un cambiamento, cioè una conversione.

Proprio la predicazione del vangelo rivela all'essere umano un allargamento di orizzonte fino alle dimensioni stesse di Dio, e opera un rovesciamento di prospettiva altrimenti impensabile. Il contenuto di questa rivelazione evangelica potrebbe essere sintetizzato così: "La tua vita è desiderata e preziosa, Dio sta dalla tua parte, il tuo destino è custodito dalla sua promessa, tu

[153] *Ibid*. II-IIæ, q. 28, aa. 1, 4
[154] *Confessioni*, I, 1

puoi vivere una vita nuova"[155]; ovvero: "Gesù Cristo ti ama, ha dato la sua vita per salvarti, e adesso è vivo al tuo fianco ogni giorno, per illuminarti, per rafforzarti, per liberarti" (*Evangelii gaudium,* 164).

Presenza del Signore nell'azione del suo Spirito e relazione con la Chiesa – che di quella Presenza è segno e strumento (cfr. *Lumen gentium,* 1) – sono dunque elementi necessari alla pienezza della gioia. Si comprende così il compito teorico-pratico della Teologia pastorale in ordine alla gioia: in quanto disciplina che si occupa dell'agire ecclesiale, essa deve poter aiutare a far sperimentare la gioia del vangelo nella vita della comunità cristiana, caratterizzando quell'agire nel senso di una apertura alla manifestazione di quella Presenza.

Il primo compito pratico che spetta alla Chiesa, consiste dunque nella *conoscenza di Cristo* (*Fil* 3, 4-8), intesa non come informazione su di personaggio del passato, o come magistero valoriale interessante per il presente, ma come perenne avvenimento. Così si esprime papa Francesco:

> «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» (*Evangelii gaudium* , 7).

Tale avvenimento e tale conoscenza (cfr. *Gv* 16, 12-15) sono comunicati dallo Spirito al Popolo della nuova Alleanza e a ogni anima disponibile alla sua azione intima. Egli fa di noi la sua abitazione (cfr. *Gv* 14, 16-17): grazie a lui, il cuore dell'uomo viene abitato dal Padre e dal Figlio (cfr. *Gv* 14, 23-29) e può gustare la gioia che è frutto dello Spirito Santo (cfr. *Gal* 5, 22), e che consiste nel fatto che lo spirito umano trova riposo e compimento nel possesso di Dio Trinità, conosciuto mediante la fede e amato con la carità che viene da lui.

Le felicità umane, che sono nella nostra vita come i semi di una realtà più grande, vengono così evangelizzate e perciò trasfigurate. Una tale gioia includerà sempre il passaggio dal seme al frutto (cfr. *Gv* 12, 20-33), ovvero il travaglio della donna nel parto (cfr. *Gv* 16,21), e un certo apparente abbandono, simile a quello dell'orfano (cfr. *Gv* 14,18): pianti e lamenti, mentre il mondo ostenterà una soddisfazione maligna (cfr. *Gv* 16,20). Ma la tristezza dei discepoli, che è secondo Dio e non secondo il mondo, sarà certamente mutata in una gioia, che nessuno potrà loro togliere:

> «Così anche voi ora siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia. in quel giorno non mi domanderete più nulla. in verità, in verità vi dico: Se chiederete qualche cosa al Padre

[155] PARROCCHIA B. V. IMMACOLATA, *Cartolina precetto*, Montebelluna 1999.

> nel mio nome, egli ve la darà. Finora non avete chiesto nulla nel mio nome. Chiedete e otterrete, perché la vostra gioia sia piena» (*Gv* 16,22-24)

Sempre dobbiamo ricordare[156] che l'azione dello Spirito Santo in noi non soffoca né violenta la nostra normale attività psicologica. Questo dinamismo della gioia che è frutto dello Spirito deve passare attraverso la coscientizzazione di una mente che pensa, di una coscienza che discerne e decide, di una volontà che a poco a poco sedimenta un tipo di sapienza che sono tipiche di Cristo.

Non si tratta di un'esplicitazione magica o meccanica: occorre un lavoro lungo di assimilazione e di capacità creativa, cioè libera e responsabile, storicamente situata.

Lo Spirito della gioia esercita perciò una duplice funzione sull'uomo:

una *funzione illuminatrice*: egli insegna a incarnare i tratti tipici di Gesù, fa emergere in ogni situazione la vita e il pensiero di Cristo, insegna a trovare la via creativa per esprimere Cristo;

una *funzione partecipativa*: l'azione dello Spirito non si limita a segnalare, ma dona la capacità realizzatrice, l'efficacia propria del Risorto e della sua forza.

Lo Spirito esercita come una pressione, uno stimolo efficace che ci abilita a praticare, non come una costrizione, ma come un bisogno del nostro essere, la vita di Cristo fino a rendere leggibili in noi i tratti del suo volto: la sua Presenza, causa della nostra gioia.

4. accogliere una Presenza, nella comunione della Chiesa

Non si dà gioia umanamente sperimentata se non nella paradossale "concretezza fisica" di un rapporto tra "anime". Sarebbe praticamente irrilevante e inconsistente l'annuncio di una gioia desiderata o auspicata, fatto soltanto a livello teorico o verbale, al pari di una bella fiaba: essa piuttosto nasce e si allarga in quanto esperienza di una reciprocità amorosa e arricchente, che incide e trasforma effettivamente l'esistenza.

Essendo la gioia una realtà relazionale, ed essendo la Chiesa un organismo dove è possibile vivere la relazione con Colui che ne è la fonte (presente in essa quasi come in un sacramento), il ruolo e il compito della comunità cristiana in ordine all'offerta della gioia risulta decisivo e va affrontato assumendo la sfida della creazione di relazioni comunitarie, a loro volta capaci di modificare le relazioni sociali che contrastano l'affermarsi della gioia e della fiducia/conoscenza in Gesù Cristo.

[156] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, cit., pp. 77. 72

Come affermato più sopra, Presenza del Signore nell'azione del suo Spirito (a) e relazione con la Chiesa (b) – che di quella Presenza è segno e strumento – sono elementi necessari alla pienezza della gioia.

(a) Presenza del Signore nell'azione del suo Spirito

Occorre ribadire come la gioia sia innanzitutto un'azione dello Spirito di Dio in noi, che vuole farci partecipi della vita stessa della Trinità, un dono che lo Spirito Santo fa crescere nel cuore dei credenti all'interno di una viva relazione con lui. È per questa relazione con lo Spirito che essa è resa possibile, perché è lui a stabilire esplicitamente una relazione tra vita di Dio e vita della Chiesa, secondo le parole di sant'Agostino:

> «Per mezzo di ciò che è comune al Padre e al Figlio, hanno voluto che noi fossimo uniti tra di noi e con loro, e mediante questo dono raccoglierci nell'unità, mediante l'unico dono che essi hanno in comune, per mezzo cioè dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio. Per mezzo di lui infatti noi siamo riconciliati con Dio e godiamo di lui»[157].

È lo Spirito che toglie la separazione tra noi e la Trinità, riconciliandoci al Padre, e ci fa gustare qualcosa della sua vita. Ora, la relazione con lo Spirito non può che sostanziarsi di preghiera e non può che esprimersi in una vita *spirituale*, cioè "secondo lo Spirito" (*Rm* 8,4), nel senso preciso di un'esistenza tutta guidata dallo Spirito Santo, lo stesso che ha guidato Gesù.

C'è perciò un aspetto importante per vivere della gioia del vangelo, ed è la *cura dell'interiorità*: un tema che fu caro già a un pastore come Gregorio Magno[158]. Lo Spirito di Dio "abita" (*Rm* 8,9) nell'intimo dell'anima e agisce (cfr. *Gal* 4,6) a partire da quella che chiamiamo appunto interiorità, dove maturano gli orientamenti e le scelte che poi diventano azioni e comportamenti concreti, esteriori. Gesù chiama questa interiorità *cuore* (cfr. *Mt* 15,17-20), il luogo più importante di tutta la persona, il luogo che ogni essere umano deve saper conoscere e abitare perché lì decide la qualità della sua vita.

Per gustare la gioia del/nel cuore, una condizione necessaria è saper aver cura della propria interiorità e saper educare quella degli altri: educare perciò alla preghiera, al silenzio, alla sete di Dio, all'ascolto dello Spirito, al dialogo col Maestro interiore. Solo nell'interiorità s'incontra lo Spirito Santo, si riconosce ciò che è opera sua e si può collaborare con lui nel cammino della salvezza.

Il frutto di tale collaborazione sarà il *culto spirituale,* di cui Paolo scrive: «Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e

[157] AGOSTINO, *Sermone 71,18* (PL 38, 454).
[158] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, cit., pp. 109-111.

gradito a Dio» (*Rm* 12,1). Nella visione dell'apostolo la comunità cristiana succede al tempio di Gerusalemme e lo Spirito che l'abita conferisce un'intensità nuova alla presenza di Dio in mezzo al popolo santo (cfr. *1 Cor* 3,16-17; *2 Cor* 6,16; *Ef* 2,20-22). Egli esorta a un nuovo culto secondo lo Spirito (*Rm* 1,9) perché i credenti sono membra del Cristo (*1 Cor* 6,15-20) che, nel suo corpo crocifisso e risorto, è divenuto il luogo di una presenza nuova di Dio e del culto nuovo (cfr. *Mt* 12,6-7; 26,21; *Gv* 2,19-22; 4,20-21; *At* 6, 13-14).

Ogni esistenza animata dalla carità dello Spirito (cfr. *Fil* 2,17; 3,13; 4,18; *2 Tm* 1,3; 4,6) costituisce il *vero culto*, espressione della profonda corrispondenza che esiste tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio che lo suscita e lo dirige (*Rm* 5,5; *At* 1,8). Tale profonda corrispondenza è la radice della gioia: l'accordo profondo tra ciò che si è e ciò che si fa, ciò che siamo in Dio e ciò che già sperimentiamo di Lui in noi.

(b) comunità creatrice di relazioni (anche) gioiose

Lanza[159] aveva ben messo in luce come la modernità (e i processi da essa innescati) avessero prodotto da un lato un movimento simultaneo di rarefazione della presenza ecclesiale istituzionale nel vissuto della gente, e dall'altro un'accentuazione degli apparati organizzativi ecclesiali

> «con una incrementata presenza di quei fattori che già M. Weber acutamente ascriveva al potere burocratico: prestazioni fornite da personale specializzato; organizzazione gerarchizzata; rigida divisione delle competenze e formalizzazione dei ruoli; assegnazione dei mezzi necessari con procedure gestite dall'alto»[160].

Se una comunità accentuasse la propria burocratizzazione, dal punto di vista della dispensa di servizi pastorali continuerebbe a ottenere un qualche funzionamento, ma dal punto di vista dell'instaurazione dei rapporti finirebbe col girare a vuoto, e comunque avrebbe riflessi negativi sui processi di socializzazione e di appartenenza. L'esito ultimo di un processo di specializzazione di servizi, offerti da personale altrettanto specializzato, non potrebbe essere che una Chiesa di funzionari e di utenti: cioè un'elefantiasi della dimensione pastorale (ridotta a un continuo affaccendarsi) a scapito di quella umana, spirituale e intellettuale (cfr. *Pastore dabo vobis,* 43-59), le quali *insieme* creano quella rete di condivisioni e di rapporti personali che tesse familiarità con il mondo vitale dei cristiani e dei non cristiani.

[159] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia. Situazioni e prospettive*, Edizioni OCD, Morena 2003, pp. 28-29.
[160] *Idem*, p. 29.

Perché una comunità cristiana crei relazioni gioiose, la condivisione della vita e dell'anima delle persone da coinvolgere non sono fattori secondari. Conoscere gli ambienti, accompagnare le persone nelle loro situazioni quotidiane, visitarli nelle loro case, avere tempo per ascoltarli, seguirli dove rischiano di "disperdersi", risvegliare in loro la passione per il regno, educarli a un servizio vastamente ecclesiale e non soltanto all'esecuzione di alcuni compiti pratici… tutto questo declina la preoccupazione pastorale di Cristo che la nostra gioia "sia piena". Proprio in questo tempo, in una situazione in cui la coesione di una comunità si mantiene sempre più attraverso contatti personali e sempre meno attraverso dati istituzionalmente pacifici, è necessario questo radicamento relazionale dell'azione ecclesiale.

Ciò comporta affrontare la questione – non solo ecclesiale, ma più vastamente sociale – della necessità di una significativa esperienza di socialità e di relazioni non solo funzionali da parte della comunità cristiana, entro le quali la gente possa apprezzare cioè che costituisce la novità di vita e la gioia del Vangelo.

Per questo

> «urge la partecipazione vitale in piccole comunità, dato che è insito un grande pericolo nella chiesa massificata. Il futuro è nella parrocchia che diventa comunità di 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»[161].

In fin dei conti, si tratta di contribuire a ricomporre l'avvenuto «distanziamento tra l'umano e il sociale»[162], riscontrabile ormai sia a livello dei rapporti sociali immediati che a livello di analisi e interpretazione sociologica specialistica. Così viene descritto:

> «Il sociale non è più concepito come il luogo dove abiti l'umano. L'umano è sempre più visto come carattere, impulso, sollecitazione, disturbo, "rumore" esterno rispetto al sistema dei comportamenti, meccanismi e regole che "fanno" la società.
> Si dice: il mercato ha le sue regole, la politica ha i suoi giochi, i mass media hanno la loro logica, e così via. L'umano viene identificato con i bisogni, i desideri, i sogni – belli o brutti – di un "soggetto" che è percepito e rappresentato come esterno e indeterminato rispetto alle relazioni sociali organizzate (identificate come il sistema sociale) »[163].

I principali paradigmi sociologici che oggi si contendono il campo (neo-marxista, funzionalista, ermeneutico, post-moderno) sembrano da soli insufficienti a stabilizzare il problema dell'umano nel sociale.

---

[161] S. LANZA, *La nube e il fuoco*, cit., p. 408.
[162] P. DONATI, *Sulla distinzione umano/non umano. Per una sociologia del duemila*, in *Il mondo 3* 2 (1994) 158.
[163] *Ibidem.*

Esiste un interessante *paradigma relazionale* proposto da Pierpaolo Donati[164], che invece va in quella direzione, differenziandosi sia dal paradigma sistemico di Luhmann (per il quale tutto il sociale è sistema), sia dal paradigma individualista (per il quale solo l'umano esprime il sociale), sia dalla distinzione habermasiana tra mondo dei sistemi e mondo della vita.

Per Donati "umano" e "sociale" si distinguono, ma nessuno dei due esaurisce l'altro; entrambi sono destinati a stare l'uno dentro l'altro:

> «la società è fatta di relazioni per le quali l'esigenza della distinzione umano/non umano non può mai essere annullata e che si differenziano di conseguenza, secondo processi contingenti; la società sta lì, nel fatto che anche i meccanismi funzionali richiamano e richiedono relazioni, e non solo comportamenti per i quali gli orientamenti soggettivi degli attori siano irrilevanti o addirittura fattori da eliminare; parlare di "società dell'umano" significa prendere atto che la società umana non è più un dato in-mediato, ma deve essere prodotta riflessivamente, attraverso nuovi conferimenti di senso ai nessi in cui l'umano viene distinto dal non umano»[165].

Ma quando una società è umana? «Possiamo dire che una forma sociale è umana in quanto le relazioni sociali di cui consiste sono prodotte da soggetti che si orientano reciprocamente in base ad un senso sovrafunzionale»[166]. Questo senso sovrafunzionale che fa umana la società ha bisogno di relazioni per esistere e per esprimersi: lo sviluppo di tali relazioni costituisce il presupposto pratico perché si creino relazioni capaci di accogliere e vivere la gioia. Tale sfida riguarda la comunione nella/della Chiesa.

5. affermare la gioia di una vita piena

In definitiva, la rivelazione della gioia del vangelo coincide con il fine del desiderio costitutivo dell'essere umano: *vivere una vita buona, e viverla per sempre*:

> «La via è Cristo, e perciò dice: «Io sono la via» (*Gv* 14, 6). Il che è pienamente giustificato, infatti «per mezzo di lui possiamo presentarci al Padre» (*Ef* 2, 18).
> E siccome questa via conduce alla meta, aggiunge: «Sono la verità e la vita»; e così egli è al tempo stesso via e meta. Via secondo l'umanità, meta secondo la divinità. Dunque, in quanto uomo, dice: «Io sono la via»; in quanto Dio aggiunge: «la verità e la vita». Con queste due parole è indicato molto bene il traguardo di questa via.
> Il punto d'arrivo di questa via infatti è la fine del desiderio umano. Ora l'uomo desidera due cose principalmente: in primo luogo quella conoscenza della verità che è propria della sua natura. In secondo luogo la permanenza nell'essere, proprietà questa comune a tutte le cose. In Cristo si trova l'una e l'altra. […] Dice infatti: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto al mondo, per rendere testimonianza alla verità» (*Gv* 18,

[164] Cfr. P. DONATI, *Introduzione alla sociologia relazionale*, Franco Angeli, Milano 1986.
[165] P. DONATI, *Sulla distinzione umano/non umano*, cit., p. 170.
[166] *Ivi*, p. 171.

> 37). Infine non può esservi confusione, perché egli è la vita e dà la vita. Dice infatti: «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10, 10)»[167].

L'annuncio di Gesù Cristo – venuto perché abbiamo la vita – deve avvenire attualmente entro un contesto che, almeno nell'Occidente post-cristiano, si presenta con i caratteri di una vera e propria *cultura di tristezza e di morte,* già efficacemente/profeticamente descritta dal libro della Sapienza:

> «Gli empi invocano su di sé la morte con gesti e con parole, ritenendola amica si consumano per essa e con essa concludono alleanza, perché son degni di appartenerle (1,16). Dicono fra loro sragionando: «La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi. Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati. È un fumo il soffio delle nostre narici, il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore. Una volta spentasi questa, il corpo diventerà cenere e lo spirito si dissiperà come aria leggera. Il nostro nome sarà dimenticato con il tempo e nessuno si ricorderà delle nostre opere. La nostra vita passerà come le tracce di una nube, si disperderà come nebbia scacciata dai raggi del sole e disciolta dal calore. La nostra esistenza è il passare di un'ombra e non c'è ritorno alla nostra morte, poiché il sigillo è posto e nessuno torna indietro (2,1-5)».

Per gli uomini post-moderni[168], lacerati da un trapasso culturale dagli esiti incerti e imprevedibili, la realtà sembra aver acquistato il carattere di un'apparenza spaventosa e inconsistente come "il passare di un'ombra". È la grande *sfida posta dal nichilismo*, teorico e pratico Si tratta di una malattia dello spirito umano che intreccia più filoni di pensiero e diversi modelli di vita: in essa confluiscono la crisi dei valori, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, una finitudine disperata[169]. Le conseguenze del nichilismo sono perciò un pluralismo esasperato nel campo della conoscenza, perché il sentimento incerto e incostante ha sostituito ogni stabile struttura razionale; un disarmante relativismo etico e morale, perché è stato abbattuto ogni confine universalmente riconosciuto tra bene e male; una sfiducia scettica nei confronti del futuro, perché non è possibile raggiungere una convergenza (ancorché culturale) sulla determinazione di ciò che è diritto e di ciò che è pretesa; una rimozione del passato e della memoria storica, perché non esiste più una identità sociale e culturale che tenga, a fronte di tanti agglomerati sociali, di tante società provvisorie.

L'affermazione della verità e della bontà della creazione, della redenzione e della santificazione del mondo operate dalla Trinità, annunciate dal vangelo e vissute nelle

---

[167] TOMMASO D'AQUINO, *Esposizione su Giovanni*, cap. 14, lect. 2.

[168] Cfr. la ricostruzione della così chiamata post-modernità ad opera di I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001.

[169] Cfr. P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale*, San Liberale, Treviso 2005, pp. 241-245.

comunità cristiane, oppongono una *critica radicale alla cultura della morte e del nichilismo*: valgono a fondare – all'opposto – una vera e propria cultura della vita, e perciò della gioia, intese come visione organica complessiva, capace di riconoscere, affrontare e integrare tra loro tutte le dimensioni e tutti gli aspetti che fanno la vita di un essere umano e di una società umana, generando una prospettiva di positività/pienezza-di-significato, alimentando la coscienza che l'esserci-al-mondo dell'uomo è una vocazione: quindi una buona e mantenuta promessa da parte di Dio in Gesù Cristo.

Tale visione afferma, ad esempio, la non casualità dell'esistenza (contro i determinismi ciechi, più o meno evoluzionistici), la positività fondamentale del reale (contro la sua riduzione ad apparenza inconsistente), il ruolo unico occupato dalla creatura umana nell'universo (fonte della sua dignità esclusiva), la sua somiglianza con Dio (matrice di diritti inalienabili), il suo riscatto dalla necessità del peccato e della morte (con la sua possibilità di libertà e di speranza reali).

Questi sono elementi in parte presenti e determinanti la cultura e il mondo in rapporto ai quali la fede che genera la gioia del vangelo va ri-compresa e proclamata.

La gioia del vangelo, che scaturisce dall'unità profonda e dal trascendente significato che la fede trasmette alla vita degli uomini – legandola, come fa, alla vita stessa di Dio – è un dono che la Chiesa può offrire agli uomini post-moderni.

In particolare, questa "unificazione di significato" che genera pace e gioia – e che avviene per la relazione che si stabilisce tra la nostra esistenza (personale e comunitaria) e Dio, grazie alla fede – è questione di grande urgenza, perché

> «viviamo [così] frammentati e dispersi tra miriadi di informazioni, conoscenze e saperi che quando affrontiamo un aspetto della nostra vita è come se di tutti gli altri non avessimo più memoria, quasi non esistessero. Facciamo riferimento a logiche (esperienze) autonome fra loro, praticamente non comunicanti, perché non integrate in un sistema di valori onnicomprensivo. Ci comportiamo come se non avessimo un'ipotesi esistenziale che ci renda capaci di interpretare unitariamente il reale»[170].

Ora, l' "ipotesi esistenziale" offerta dalla fede proclamata dalla Chiesa *è Gesù Cristo stesso*, Dio venuto a vivere con noi e in noi (cfr. *Gaudium et spes,* n. 22).

Durante il cammino della loro esistenza, gli uomini (battezzati o non battezzati che siano) sperimentano sempre più confusamente questa Presenza, a cui spesso non sanno dare un nome. Hanno bisogno della Chiesa per darLe un nome: *Gesù Cristo, che è il principio e il*

[170] A. SCOLA, *Desiderare Dio. Chiesa e post-modernità*, in E. BELLONI E A. SAVORANA (a cura di), *Il cuore desidera cose grandi*, Bur, Milano 2010, pp. 42-43.

compimento della gioia e dell'unità che cerchiamo con noi stessi, in noi stessi, col nostro popolo e con tutti i popoli, col nostro passato e il nostro futuro.

Nel suo «*Breve racconto sull'Anticristo*», Solov'ev fa vedere in modo narrativo e convincente quanto è facile allontanarsi da Cristo scegliendo nientemeno che il bene, ma non Cristo. E, tuttavia, il bene (come il bello e il vero) può ingannare se non ci rende conformi a Cristo, se non generano la gioia del vangelo: può anche nascondere un suo tradimento.

La salvezza attuata dall'Anticristo è una parodia, essendo una salvezza intesa come annullamento solo esteriore dei conflitti e quindi falsificazione del vangelo, che invece si rivolge al cuore dell'uomo e da qui compie le sue rivoluzioni.

Secondo Solov'ev «l'unità si realizza quando il centro dell'essere umano si unisce con l'essere vero, quando passa nel mondo trascendente assoluto»[171].

Questo è il dono che i cristiani testimoniano di aver ricevuto, al tempo stesso radice e compimento della gioia del vangelo: *l'unità del loro essere con il mondo trascendente assoluto*. In quel mondo si entra per mezzo della fede; quella fede che nel racconto di Solov'ev è espressa dalla domanda che il patriarca rivolge all'Anticristo, alla quale quest'ultimo si rifiuterà di rispondere:

> «la cosa più preziosa nel cristianesimo per noi è Cristo stesso, Egli stesso, e tutto resta in Lui, perché noi sappiamo che tutta la pienezza della Divinità abita tutta in Lui corporalmente. […] Ed eccoti ora la nostra diretta risposta alla tua questione: Cosa possiamo fare per voi? Confessa, ora, di fronte a noi, che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, che venne nella carne, risorse dai morti e ritornerà nuovamente; confessa Lui, e noi ti riceveremo con amore quale precursore della sua Seconda gloriosa venuta»[172].

[171] M. TENACE, *L'Anticristo: il racconto del falso bene*, in G. PIOVESANA - M. TENACE, *L'Anticristo*, con la traduzione del saggio di Solov'ev, Lipa, Roma 1995, p. 76.
[172] *Ivi*, p. 61.

Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli al *munus regendi Christi*

1. prospettiva comunionale, necessaria allo svolgimento del tema

L'indole secolare esprime la modalità con cui la costitutiva dimensione secolare della Chiesa si realizza nella vita di quei fedeli che sono i laici: "cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio" (*Lumen gentium* 31). Tale indole ha significato teologico perché dice la modalità specifica con cui il cristiano laico partecipa alla crescita del Regno tanto edificando la sua comunità che operando nel mondo: non definisce una qualsiasi relazione del laico battezzato alla secolarità, ma la sua "qualità specificamente teologica". Non nel senso, quindi, di meramente definire il campo di azione del cristiano laico, ma la sua fisionomia e soggettività ecclesiale. Anche quando opera per la edificazione della Chiesa, il cristiano laico si esprime come colui la cui vocazione e missione si esercita nell'instaurazione del Regno negli ambiti vari e complessi del vissuto concreto. "Il servizio dei laici nel mondo

Relazione alla Giornata di studio "Partecipazione dei fedeli al governo della Chiesa in materia di beni temporali" presso la Pontificia Università della Santa Croce – gruppo CASE (30 ottobre 2013).

non è un servizio secolare. È un servizio salvifico, che, per questo, è ecclesiale. […] è così che il servizio secolare dei laici partecipa del carattere sacramentale della Chiesa che, come sacramento universale della salvezza, è il popolo messianico"[173].

In questa prospettiva, non esiste una duplice missione della Chiesa (una *ad intra* affidata esclusivamente ai ministri ordinati, l'altra *ad extra* delegata esclusivamente ai laici), ma un'unica missione che si dispiega in un duplice ambito: "certamente tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse" (*Christifideles laici,* 15). Tale considerazione - dell'ambito secolare come ambito imprescindibile della missione della Chiesa - qualifica ecclesialmente il laico senza forzatamente clericalizzarlo.

Va segnalata l'urgenza di uscire da una azione ecclesiale centrata esclusivamente sui pastori e dunque fortemente clericocentrica. Una tale concentrazione presenta due difetti: mortifica le possibilità di espansione e di penetrazione della stessa pastorale nel mondo di oggi, per le quali necessitano competenze plurime e articolate, non tutte "esercitabili dai/attribuibili ai" pastori; e non incarna l'ecclesiologia della *communio* propria del Concilio[174].

Tale ecclesiologia presuppone la "corresponsabilità" di tutti nella Chiesa, in quanto radicata nella consacrazione battesimale. Ma essa non consiste principalmente in un'opera di aiuto o di sostegno al ministero dei pastori, quanto nell'espressione della vita cristiana "in sé", trovando luogo e forma principalmente non nella cooperazione a compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di lavoro. In tali ambiti la corresponsabilità va vissuta nella testimonianza attiva, senza necessitare di mandati speciali.

È molto importante partire da questo riferimento fondamentale, perché esso chiarisce che i laici sono abilitati e riconosciuti nella loro responsabilità ecclesiale anzitutto e propriamente come laici, cioè non in forza di eventuali incarichi intraecclesiali (magari sostitutivi di quelli finora riservati ai ministri ordinati, come avverrebbe nell'ipotetico caso della guida pastorale di una comunità affidato a un laico), ma in forza piuttosto della loro concreta vita cristiana, secondo la vocazione e lo stato di ognuno.

Nell'ecclesiologia della *communio* vale un importante criterio di contenuto e di metodo: le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le

[173] W. KASPER, *L'heure des laïcs,* « Christus » 145 (1990) 32
[174] Cfr. P. ASOLAN, *Il pastore in una chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, San Liberale, Treviso 2005, 432-435.

costituisce e le definisce. Ciò significa che esiste una costitutiva correlazione che va mantenuta tra ministeri ordinati e servizi laicali, senza che gli uni escludano la necessità o la presenza degli altri: "comunionalmente" gli uni rinviano agli altri.

Invece, nella letteratura che tratta della "partecipazione laicale" è spesso possibile riconoscere, sullo sfondo, non questa ecclesiologia della *communio* ma un'ecclesiologia "oppositiva", sbilanciata carismaticamente[175], dove la libertà dello Spirito sembra doversi contrapporre necessariamente – secondo la nota tesi weberiana – al ruolo istituzionale: come se non venissero entrambe dal medesimo Spirito e non fossero comunionalmente le une in costitutiva relazione alle altre. In un'ecclesiologia di questo tipo, il valore della partecipazione laicale finirebbe col consistere nell'erosione delle posizioni ministeriali occupate dal clero, o nella loro ridistribuzione creativa.

2. alcune precisazioni

L'ecclesiologia della *communio* entro la quale affrontiamo il nostro tema, deve perciò poter distinguere all'interno della comunità diversificati compiti e uffici: sia nella forma (costitutiva e strutturale) del ministero ordinato, sia nella forma di incarichi (compiti e uffici) ordinari di "partecipazione" pastorale, sia nella forma di "cooperazione" pastorale di carattere straordinario (eccezionale e suppletivo).

Più precisamente, va distinta la "corresponsabilità" dalla "partecipazione*".* Mentre la prima – in quanto si dà in forza del battesimo, fonda la soggettività ecclesiale del laico (nonché dei consacrati/ordinati!) ed è risposta alla vocazione battesimale – non consiste nell'incarico di qualcosa da parte di qualcuno, la seconda consiste nell'assunzione di un servizio ecclesiale specifico. Ciò avviene per due vie: quella che possiamo propriamente chiamare "partecipazione", incardinata nella soggettività laicale (non nell'attribuzione di un incarico che di per sé spetta al pastore), grazie alla quale si assume un incarico di per sé già comunque presente nella comunità (per es. la catechesi) e possibile per la grazia del battesimo; e quella che – più appropriatamente – possiamo chiamare "cooperazione".

[175] Cfr. ad esempio K. HOLL, *Der Kirchenbegriff nach Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, 144-178.

Quest'ultima si dà sia quando un laico assume un compito di aiuto all'esercizio del ministero del pastore (ricevendo da lui esplicito mandato: per es., la distribuzione straordinaria dell'Eucaristia: ministero di per sé non originato dalla grazia battesimale), sia quando coopera – in via eccezionale e in sé non auspicabile – all'esercizio del ministero pastorale, assumendo funzioni delegate di guida della comunità in forma suppletiva.

Tale articolazione va coordinata efficacemente da parte del pastore, al quale spetta il compito di promuovere sapientemente le persone che vi saranno coinvolte, attivando una rete di relazioni che sostanziano una "cultura della comunione" senza la quale tutto potrebbe risolversi in un protagonismo patologico (del pastore o dei laici collaboratori/cooperatori) e dove l'attività si paga con l'inaridimento della fede.

Senza questa rete comunionale di rapporti c'è il rischio che la missione dei vari soggetti imploda, perché non genera né reciprocità, né condivisione, né carità: non genera nemmeno quella *diakonia* che dovrebbe caratterizzare chi serve nella comunità cristiana (Mc 10, 41-45). "La distinzione tra corresponsabilità di tutti e collaborazione di alcuni è capitale…la corresponsabilità si impone, la collaborazione si concede"[176].

3. collaborazione e cooperazione dei laici

All'interno di questa distinzione, possiamo ulteriormente precisare come la collaborazione sia "ordinaria" e la cooperazione "straordinaria".

Alla prima appartengono i ministeri istituiti e gli incarichi pastorali dei laici.

Tale collaborazione è caratteristica della reciprocità e correlazione che le diverse identità e i diversi ruoli ecclesiali intrattengono tra loro. Essa manifesta sia la differenza che la correlazione tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale: in forza di tale rapporto, l'attribuzione di incarichi pastorali ai laici non può avere solo carattere suppletivo, ma originario e proprio della comunità cristiana (come, tra l'altro, dimostra la presenza del tutto tradizionale di ministeri conferiti in forma ordinaria a laici).

[176] A. BORRAS, *Les ministères laïcs. Fondements théologiques et figures canoniques*, in ID (ed.), *Des Laïcs en responsabilité pastorale ? Accueillir de nouveaux ministères. Ouvrage publié à l'initiative du groupe de travail des canonistes francophones de Belgique*, Cerf, Paris 1996, 95-120 (p. 104).

La cooperazione, invece, è sempre straordinaria, cioè eccezionale e suppletiva.

Così è usato il verbo "cooperare" in *Lumen gentium*, 30:

> "I sacri pastori, infatti, sanno benissimo quanto contribuiscano i laici al bene di tutta la Chiesa. Sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro magnifico incarico è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro servizi e carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune".

Precisa quindi *Christifideles laici*, 23:

> "Quando poi la necessità o l'utilità della Chiesa lo esige, i pastori possono affidare ai fedeli laici, secondo le norme stabilite dal diritto universale, alcuni compiti che sono connessi con il loro proprio ministero di pastori ma che non esigono il carattere dell'ordine […] L'esercizio però di questi compiti non fa del fedele laico un pastore: in realtà non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale[…] Il compito esercitato in veste di supplente deriva la sua legittimazione immediatamente e formalmente dalla deputazione ufficiale data dai pastori, e nella sua concreta attuazione è diretto dall'autorità ecclesiastica".

Già il CJC (can. 230 § 3) aveva stabilito:

> "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".

Si prospetta una situazione in cui grazie all'approfondimento teologico – e in forza di necessità pratiche, pastorali – si riscoprono ambiti di responsabilità laicale (ministeriale e non) più ampi che in passato: sia dal punto di vista dei soggetti, sia dal punto di vista dei campi di azione (cfr. *Christifideles laici* 37-39; 40-44; 49-52). In forza della necessità pastorale si delinea la possibilità di conferire ai laici alcuni incarichi di ambito ministeriale ordinato "in forma eccezionale e suppletiva".

Ma il riconoscimento della peculiarità di incarichi e di [eventuali] ministeri non ordinati non introduce il concetto di "partenariato egualitario" tra ministero ordinato e altre forme di incarico pastorale.

Su questo tema, l'Istruzione interdicasteriale *Ecclesiae de mysterio* "su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici" (15 agosto1997), ha fatto chiarezza sia da un punto di vista dottrinale sia da quello disciplinare. Mentre stigmatizza abusi e deviazioni di certe prassi correnti (che paiono interessare particolarmente il Centro-Nord d'Europa e in diversa misura anche zone nel Nord America e nell'Australia), l'Istruzione offre alcuni criteri pastorali interessanti e decisivi per una piena valorizzazione della vocazione e della missione dei fedeli laici nella Chiesa (cfr. J. RATZINGER in *L'Osservatore Romano*,11 Marzo 1998, pp. 5-6).

Nella linea di quanto già affermato dalla stessa *Christifideles laici*, l'Istruzione intende criticare e correggere "la tendenza alla clericalizzazione dei fedeli laici e il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine" (*Christifideles laici* 23). Alla base di tale correzione vi è una duplice ri-affermazione: l'unità di missione della Chiesa (alla quale partecipano corresponsabilmente tutti i battezzati) da una parte, e dall'altra l'essenziale diversità di ministero dei pastori (radicato nel Sacramento dell'Ordine) rispetto agli altri ministeri, uffici e incarichi ecclesiali, che sono invece incardinati nel Battesimo e nella Confermazione.

Per questo l'Istruzione distingue chiaramente e fissa tre diversi tipi di compiti/incarichi tramite i quali i fedeli laici partecipano all'unica missione della Chiesa:

a) compiti/servizi riguardanti l'apostolato dei laici, cioè il loro peculiare modo di rendere presente Cristo nelle strutture proprie dell'ordine temporale e civile, proprio dell'indole secolare;

b) compiti/servizi all'interno delle varie strutture *ad intra* della Chiesa, che vengono affidate ai laici dalla competente autorità ecclesiastica, tramite uffici e incarichi ufficiali (radicati nel Battesimo e nella Confermazione);

c) compiti/ servizi, che sono propri dei sacri ministri, ma che tuttavia per speciali e gravi circostanze, e concretamente per mancanza di presbiteri e diaconi (*auspicabilmente transitoria*), vengono temporaneamente esercitati da laici, previa facoltà giuridica o mandato dell'autorità ecclesiastica competente. Si tratta in questo caso dei già accennati compiti suppletivi, che non derivano intrinsecamente dal carattere dell'Ordine sacro.

Tale triplice distinzione, in campo teologico-pastorale, assume preciso valore criteriologico.

4. La guida pastorale: elementi contestuali (e) critici

La contrazione numerica dei presbiteri[177] ha determinato la ricerca e la sperimentazione di nuove tipologie di organizzazione della presenza dei ministri sul territorio e dunque anche del loro servizio di guida delle Comunità, pensato in termini di ridistribuzione razionalizzata dei ministri ordinati sul territorio (quindi con accorpamenti, smembramenti, sovraccarico di parrocchie assegnate, gestione comunitaria di più preti per più parrocchie: le cosiddette *unità pastorali*) e di collaborazione da parte di nuove figure laicali di responsabilità pastorale.

La prospettiva futura più realistica che si va profilando per i pastori è quella di un servizio da specialisti del coordinamento e dell'organizzazione, il cui compito principale rischia molto prevedibilmente di essere il coordinamento dei diversi organismi e delle commissioni di servizio in cui si articoleranno le comunità, con il loro corollario di collaboratori a tempo pieno o parziale, i volontari, i gruppi e le attività correlate.

Tutto ciò appare sempre più come indice di una questione mal impostata, sia per ciò che attiene alla riconfigurazione delle parrocchie (nei termini, per esempio, delle cosiddette *unità pastorali* di cui sopra), sia per ciò che attiene al ministero della guida.

Infatti, se si affronta il problema soltanto a partire dalla questione della mancanza di preti, si mantiene con ciò stesso una visione clericale e clericocentrica della vita pastorale. Invece la parrocchia e la diocesi sono comunità organiche: occorre pensare la chiesa sempre nella sua interezza e organicità, viceversa anche la corresponsabilità di tutti i battezzati rischia di essere interpretata come collaborazione subalterna ad un soggetto principale che rimane il pastore.

Saremmo così di fronte al persistere di una mentalità dualistica (quella dei *duo genera christianorum*), che produce nel nostro caso l'esclusiva preoccupazione che nelle comunità ci sia un pastore capace di fornire alcuni servizi.

Il problema del ripensamento del ministero della guida e della forma della comunità cristiana su di un territorio va impostato nei termini dell'edificazione di una comunità organica a forte valenza missionaria, e va affrontato assumendo la sfida della creazione di relazioni comunitarie.

[177] La gravità delle statistiche riguardanti le chiese occidentali è documentata da J. KERHOFS (a cura di), *Des prêtres pour demain. Situations européennes*, Editions du Cerf, Paris 1998.

Se si accentua all'opposto la burocratizzazione, dal punto di vista della dispensa di servizi si arriverà ad ottenere probabilmente qualche miglioramento, ma dal punto di vista dell'edificazione della comunità si girerà a vuoto. Ne verrà a soffrire in maniera intollerabile la stessa figura della guida pastorale, che non potrà che strutturarsi come figura di un funzionario. Esito ultimo del processo così governato sarà una Chiesa di funzionari e di utenti.

Bisogna invece considerare i diversi organismi e commissioni in cui si articolano le comunità, con il loro corollario di collaboratori a tempo pieno o parziale, come un frutto dell'ecclesiologia della *communio*: spesso si tratta di realtà nate dalla spinta propulsiva venuta dalla riscoperta del ruolo dei laici, dalla loro corresponsabilità, dall'impegno su fronti pastorali differenziati e non limitati promosso nella prospettiva dell'incarnazione e della presenza della chiesa nel mondo contemporaneo, altrettanto differenziato e complesso.

Il problema, dunque, non è la presenza di tale ricchezza, che rimane un dato positivo: la sua scomparsa non potrebbe che essere giudicata una perdita o un ritorno ad uno stato di semplificazione compatibile con altri contesti. Il problema è affrontare la configurazione del servizio di guida pastorale in questo contesto, ricco quanto ad impegno e tendenzialmente sempre più povero quanto a presenza di pastori.

La soluzione che si sta imponendo *de facto*, così, va nella direzione di un'attivazione del modello "pastore manager". Ma anche in questo caso, solo chi sarà dotato di molto talento per l'organizzazione, per la delega e il coordinamento riuscirà a venire a capo di questa situazione, almeno dal punto di vista pratico dello svolgimento delle attività. Per altri pastori, tutto ciò potrebbe portare ad un'elefantiasi della dimensione pastorale (ridotta ad un continuo affaccendarsi) a scapito di quella umana, spirituale ed intellettuale, con uno spreco di energie che alla lunga risulterà improduttivo, perché ciò che è l'elemento caratterizzante del ministero della guida andrà perduto: la creazione di reti di rapporti personali che coltivino la familiarità con il mondo vitale dei fedeli. Familiarità necessaria perché vi sia una *communio* effettiva, non solo teorica.

La condivisione della vita e dell'anima delle persone da coinvolgere non sono fattori secondari: conoscere gli ambienti, accompagnare le persone nelle loro situazioni quotidiane, visitarli nelle loro case, avere tempo per ascoltarli, seguirli dove rischiano di "disperdersi", risvegliare in loro la passione per il regno, educarli ad un servizio vastamente ecclesiale e non

soltanto all'esecuzione di alcuni compiti pratici… tutto questo declina permanentemente (anche in questo nostro contesto) il sacerdozio pastorale di Cristo e rende il pastore qualcosa di diverso da un *manager* che vive della preoccupazione del suo piano di lavoro.

Proprio in questo tempo, in una situazione in cui la coesione di una comunità si mantiene sempre più attraverso contatti personali e sempre meno attraverso dati istituzionalmente pacifici, è necessario questo radicamento umano-spirituale del presbitero tra gli uomini.

Ciò comporta l'attivazione e la cura di uno stile di vita ecclesiale che sia di per se stesso educativo della comunione, e perciò ispirato e mirato alla stima e alla valorizzazione delle persone, alla loro conoscenza, al loro servizio, al loro coinvolgimento corresponsabile nella vita della comunità a cui appartengono, al loro rispetto, all'apprezzamento per il loro lavoro e la loro vita concreta (individuale, familiare, lavorativa, di malattia), alla gratuità delle relazioni e alla loro risignificazione in Cristo. Tutti questi elementi possono essere considerati espressione di una "cultura di comunione", la cui educazione è tanto compito teorico-pratico del pastore che espressione della corresponsabilità laicale .

Si tratta di una sfida fondamentale in ordine ad una retta ricezione dell'istanza della sinodalità, perché essa si nutre dell'*intreccio inscindibile* tra cultura di comunione e strutture di partecipazione, che tra loro interagiscono in un processo che parte e ritorna alla prassi concreta delle comunità.

Un documento dei vescovi italiani (1996) individua e riafferma – in prospettiva che è già progettuale e operativa – anche alcuni altri "segni e strumenti efficaci per la crescita della comunione e per la promozione di una concorde azione missionaria [che] sono *gli organismi di partecipazione*: Consiglio Presbiterale, Consiglio Pastorale, Consiglio per gli affari economici. È necessario che siano rilanciati, in diocesi e in parrocchia, con convinzione, perseveranza e crescita"[178].

In realtà, lo stesso concilio si era preoccupato precedentemente di indicare alla *communio* delle vie di espressione concreta[179]. Il Codice di Diritto Canonico ha recepito le indicazioni conciliari e le ha tradotte nella normativa dei canoni 460-468 (riguardanti il Sinodo diocesano), 495-501 (il Consiglio presbiterale), 511-514 (il Consiglio pastorale diocesano), 469-494 (la Curia diocesana, entro la quale sta il Consiglio diocesano per gli affari

[178] CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*, 77.
[179] CD 27 (*EV/1* 643-647), LG 37 (*EV/1* 382-385), AA 26 (*EV/1* 1011-1013), AG 30 (*EV/1* 1200), PO 7 (*EV/1* 1264-1266).

economici), 536 (il Consiglio pastorale parrocchiale), 537 (il Consiglio parrocchiale per gli affari economici).
Mancando tale espressioni concrete, canonicamente configurate, l'ecclesiologia di comunione sarebbe destinata a rimanere un obiettivo mai realmente raggiungibile o meglio un volto e una vita di chiesa in realtà impraticabili, declinandosi magari in forme che non sempre e non necessariamente concorrono ad edificarla come *communio* nel senso inteso dal concilio stesso.

L'incoraggiamento dato dal Vaticano II ai sinodi, ai concili, alle conferenze episcopali, ai vari consigli[180] è la risposta che esso ha dato alla domanda su come rendere concreto l'esercizio della *communio*, cioè quel modo di essere e di condividere, di comunicare e di scambiare, di dare e di ricevere che è caratteristico della sinodalità ed è lo specifico del vivere insieme dei cristiani[181].

La sinodalità è infatti l'aspetto visibile della comunione, che non è un vago affetto, né la semplice reciprocità delle coscienze, ma una realtà ontologica (la *communio* trinitaria a cui noi partecipiamo) chiamata ad esprimersi in modo corrispondente nella vita ecclesiale e nelle relazioni di coloro che compongono la Chiesa. Dunque la sinodalità è in un certo senso come *un compimento della comunione* ed è realmente la *forma di governo o di guida pastorale* che più può corrispondere alle indicazioni del concilio e ai segni dei tempi.

Essa non significa né assunzione *tout court* del principio democratico[182], né contrapposizione tra elemento gerarchico ed elemento comunitario nella Chiesa, quanto

[180] Cfr. CD 27 (*EV/1* 643-647), 36 – 37 (*EV/1* 679-681).
[181] A. MONTAN: «La dimensione sinodale, mai negata negli ultimi secoli, era, di fatto, passata in secondo piano, a causa di complesse vicende anche civili. La rivalutazione del principio sinodale è oggi riscontrabile a tutti i livelli delle strutture ecclesiali: diocesane, regionali, nazionali, parrocchiali. È una ripresa che in parte risente del contesto sociale contemporaneo (richiesta di "democratizzazione", necessità di razionalizzazione delle decisioni, bisogno di governo efficace e funzionale), ma deriva in particolare dalla comprensione che la Chiesa ha maturato di sé come comunione generata dallo Spirito e strutturata dai sacramenti, il battesimo anzitutto. L'incoraggiamento dato dal Vaticano II ai sinodi, ai concili, alle Conferenze episcopali (già costituite o da costituire), ai consigli (da insediare o da creare) [cfr. CD 36,37,27], è la prova che il Concilio ha voluto rimettere in onore la collegialità del corpo episcopale, la giusta autonomia delle Chiese particolari nella comunione con la Chiesa universale, il posto dei laici nella Chiesa, in breve quel "modo di essere e di condividere, di comunicare e di scambiare, di dare e di ricevere che è caratteristico della sinodalità ed è lo specifico del vivere insieme da cristiani» (*La sinodalità e la rilevanza della Chiesa particolare*, in AA.VV., *Tempi nuovi per la pastorale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, 187). Cfr. COMITE DE THEOLOGIE DE L'ASSEMBLEE DES ÉVEQUES DU QUEBEC, *Vers l'exercice de la synodalité dans nos Eglises*, Editions Fides, Quebec 2000.
[182] COMITE DE THEOLOGIE DE L'ASSEMBLEE DES ÉVEQUES DU QUEBEC, *Vers l'exercice de la synodalité dans nos Eglises*, cit., 9-11.18-19 : «La règle première de la démocratie contemporaine énonce que les membres d'une communauté humaine sont les premières dépositaires du pouvoir […] L'église n'est pas plus une monarchie qu'une démocratie. Elle est une communion de personnes au sein du peuple de Dieu. Cette réalité de peuple en communion humaine et spirituelle implique une communauté de rapports entre des membres multiples qui, dans leur diversité, sont relies les uns aux autres pour une mission commune, celle de l'édification du Règne de Dieu. Cette réalité théologique

armonizzazione di tutti gli elementi costitutivi del mistero della communio. In questo senso, la sinodalità è sempre esistita (come testimonia tra l'altro *ab antiquo* la prassi delle Chiese orientali) anche se le forme storiche del suo esercizio possono mutare, come di fatto sono mutate[183], senza tuttavia mancare del tutto.

Dobbiamo dunque al concilio che la guida della comunità cristiana da parte di un pastore preveda la *presidenza di svariati consigli*, a più livelli e in ambiti diversi: Conferenze episcopali nazionali, sinodo dei vescovi, sinodo diocesano, consiglio presbiterale, consiglio pastorale diocesano e parrocchiale, curia diocesana, costituiscono vie concrete di realizzazione della sinodalità. Testi conciliari come CD 27, LG 37, AA 26, AG 30, PO 7 sono all'origine della nascita degli organismi di partecipazione istituzionalizzata dell'intera comunità, diocesana e parrocchiale, al servizio di guida dei suoi pastori. Si tratta di un guadagno essenziale dell'insegnamento del Concilio sulla corresponsabilità dell'intero popolo di Dio alla missione della Chiesa, secondo il ruolo che a ciascuno è proprio.[184].

Vi è dunque un doppio ordine di problemi:

a) quello che consiste nell'affrontare la questione della necessità di una significativa esperienza di socialità e di relazioni non solo funzionali da parte dei pastori, che debbono saper crere legami di tipo comunionale, entro i quali i fedeli possano apprezzare cioè che costituisce la novità di vita del Vangelo*;*

b) quello che consiste nell'elaborazione di una forma di guida o governo pastorale di tipo sinodale. "I modelli binari del passato [comando/esecuzione] non possono più portare frutti e neppure riprodursi nella nuova cultura"[185]. Si tratta di mettere in opera la sinodalità

---

de « communion » ne consacre pas pou autant un seul modèle sociologique de socialisation, car plusieurs formes de communautés instituées peuvent réaliser la communion d'interrelation et de solidarité ».

[183] Non va dimenticato, infatti, che anche prima del Vaticano II esistevano organismi di partecipazione alla vita pastorale delle comunità, sia di quella diocesana (i capitoli cattedrali e collegiali, i parroci consultori, gli esaminatori sinodali, i consigli di amministrazione dei beni temporali o delle Opere Pie) sia di quella parrocchiale (le fabbricerie, le Confraternite, il consiglio parrocchiale di Azione Cattolica). Ma dobbiamo anche rilevare la loro diversità rispetto ai consigli prospettati dal concilio, giacché si trattava di organismi che limitavano la loro attività al settore economico-amministrativo o all'apostolato dei laici, e che non rappresentavano perciò l'intera comunità diocesana o parrocchiale.

[184] «Quantunque alcuni per volontà di Cristo sono costituiti dottori e dispensatori dei misteri e pastori per gli altri, tuttavia vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo […] all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il Corpo di Cristo» (LG 32): *EV/1* 366. Cfr. anche LG 30 (*EV/1* 361).

[185] H. LEGRAND, *Nuovi modelli di animazione pastorale in Francia. Analisi, soluzioni pratiche e questioni ecclesiologiche*, in A. TONIOLO (a cura di), *unità pastorali. Quali modelli in un tempo di transizione?*, Edizioni Messaggero, Padova 2003, 168.

fondamentale della chiesa e questo suppone un deciso orientamento in direzione dell'ecclesiologia della *communio*. È necessaria una diversità di ministeri e imparare insieme ad articolare la responsabilità di "tutti" e di "alcuni"[186].

5. Abbozzo di proposta: *munus regendi* partecipato ai laici?

Per mettere in opera la sinodalità fondamentale della chiesa anche nel governo pastorale della comunità cristiana, *non sarà sufficiente integrare delle forze nuove (laicali*[187]*) in un modello di guida sostanzialmente ispirato al modello di un "pastore manager".* Quel paradigma non potrà ancora reggere per molto e neppure si può pensare di modificarlo con qualche ritocco. Ha bisogno di essere ri-elaborato:

- innanzitutto per l'ecclesiologia della *communio,* che presuppone la corresponsabilità battesimale di "tutti"[188]. Tale corresponsabilità di tutti i componenti della comunità cristiana è radicata nella consacrazione battesimale e richiesta dalla missione evangelizzatrice implicita in quella stessa consacrazione. Come abbiamo già affermato, la corresponsabilità non è prima di tutto un aiuto ai pastori, ma un'espressione della vita cristiana, che trova luogo e forma principalmente non nella cooperazione ai compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di lavoro. C'è necessità, quindi, di pastori che orientino i battezzati all'assunzione di questa corresponsabilità e siano in grado di motivarne l'impegno: la capacità riflessiva, valutativa e critica richiesta oggi dalla missione del laicato ha bisogno di essere ispirata e sostenuta da pastori in grado di offrire interpretazioni, intenti e

[186] *Ibidem.*

[187] «Ai nostri giorni, il ruolo dei laici e la loro responsabilità sono meno apprezzati e meno sostenuti […] poiché la promozione dei laici sta per prendere la forma di una loro più grande partecipazione nell'attività che spettava tradizionalmente ai preti e alle suore. Ma durante lo stesso lasso di tempo, il servizio specifico che spettava ai laici, uomini e donne, che si svolgeva essenzialmente nell'ambito della professione e del lavoro è stato trascurato, come pure le sue responsabilità per trasformare il mondo della politica, dell'economia, delle istituzioni sociali. Il risultato è preoccupante. Si constata il declino delle organizzazioni dell'apostolato laico, il disdegno per i laici nelle loro occupazioni quotidiane e molto probabilmente la scomparsa di una generazione di militanti. Non vi sarebbe un'ironia della storia in rapporto al Vaticano II? Questo concilio, come era necessario, aveva aperto le finestre della chiesa sul mondo, ma ecco che sta per uscire una chiesa che rischia di rinchiudersi in se stessa» (H. LEGRAND, *Nuovi modelli*, op. cit.,184).

[188] «La corresponsabilità di tutte le componenti della comunità è radicata nel battesimo e richiesta dalla missione di evangelizzazione. Non è un "aiuto ai sacerdoti", ma una espressione di vita cristiana: anzitutto la partecipazione di tutti all'unico e perfetto sacerdozio di Cristo. Ciò non esclude, anzi pretende, la partecipazione dei laici alla vita della comunità cristiana, in tutti i suoi aspetti, secondo la propria specificità» (S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia*, Edizioni OCD, Roma 2003, 83).

progetti (capaci di orientare al senso) e che perciò elaborano modelli di vita che siano nutrimento ed espressione della cura con cui si pasce il gregge. È all'interno di questo orizzonte che si giustifica quella responsabilità condivisa per il vangelo che può implicare anche il coinvolgimento attivo nella vita della comunità: dal diritto di parola alla presenza negli organismi ecclesiali.

- perché vi sono nella chiesa diversificati compiti e uffici: sia nella forma (costitutiva e strutturale) del ministero ordinato, sia nella forma di incarichi (compiti e uffici) ordinari di partecipazione pastorale, sia nella forma di cooperazioni pastorali di carattere straordinario (eccezionale e suppletivo). Tale articolazione invoca un ministero della guida intelligentemente consapevole del *proprium* di ciascuna delle tre forme appena ricordate[189].

Per mettere in opera la sinodalità fondamentale della chiesa anche nel governo pastorale (*munus regendi*) della comunità cristiana, *non bisogna relativizzare il ruolo specifico del pastore, che ha la sua radice nella successione apostolica ed è dotato di una* potestas sacra *che consiste nella facoltà e nella responsabilità di agire in persona di Cristo Capo e Pastore.*

L'azione di guida e di governo non ha altro scopo che servire al ministero della Parola e al ministero della santificazione, così come in Gesù la dimensione *regale* non fu a sé rispetto a quella *sacerdotale e profetica*. L'*exousia* del pastore è data da Gesù agli apostoli per insegnare, liberare, guarire, santificare, sostenere la comunione: per tutto il primo millennio nella chiesa si considerò tale potere in modo unitario, come unitario potere di governo, insegnamento e santificazione.

Chi lo esercitava si sentiva depositario dell'unica *exousia* di Cristo[190], poiché il modello di guida e di "governo" da lui incarnato si esprime senza separazione netta di ambiti tanto nel raduno e nella cura del popolo di Dio, che nella predicazione della Parola del regno e nel culto e condividono la medesima destinazione "*propter homines"*.

Ciò comporta

che il pastore non può delegare *sua sponte* tale *exousia* (perché essa si trasmette attraverso un sacramento specifico di origine e radice apostolica e non attraverso un incarico

[189] *Ivi*, 58.
[190] Cfr. A. MONTAN, *Il diritto nella vita e nella missione della Chiesa – 1. Introduzione. Norme generali. Il popolo di Dio. (Libri I e II del Codice)*, EDB, Bologna 2000, 166.

di natura più organizzativa che sacramentale) e neppure la cura esclusiva di questi ambiti, che gli appartengono e ne motivano il ministero, pena lo svuotarlo;

che il pastore non può occuparsi soltanto della predicazione o soltanto della celebrazione delle Messe o dei sacramenti, e non anche della guida e del governo pastorale delle comunità a cui è stato posto a capo, delegando tale guida ad altri laici che magari possono essere più presenti di lui in quella comunità;

che chi viene associato dai pastori al ministero di annuncio della Parola, alla cura degli organismi di una comunità cristiana o a qualche ministero istituito, partecipa sì ad un servizio connesso alla guida pastorale, ma non lo esercita nel grado della responsabilità prima e immediata. Vale sempre, come già affermato, che «l'esercizio di questi compiti non fa del fedele laico un pastore: in realtà non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale. Soltanto il sacramento dell'Ordine attribuisce al ministero ordinato dei vescovi e dei presbiteri una peculiare partecipazione all'ufficio di Cristo Capo e Pastore e al suo sacerdozio eterno. Il compito esercitato in veste di supplenza, invece, deriva la sua legittimazione, immediatamente e formalmente, dalla deputazione ufficiale data dai pastori, e nella sua concreta attuazione è diretto dall'autorità ecclesiastica» (*Christifideles Laici,* 56).

6. criteri teologico-pastorali

a.

L'ecclesiologia del concilio Vaticano II costituisce un punto di non-ritorno, non solo per l'impossibilità pratica da parte del pastore di svolgere tutti i compiti necessari alla vita di una comunità cristiana in un territorio, ma per la fedeltà ad elementi costitutivi della chiesa (*communio,* corresponsabilità tra i battezzati, sacerdozio comune) e dello stesso ministero della guida, che è «al servizio del sacerdozio comune, è relativo allo sviluppo della grazia battesimale di tutti i cristiani»[191]. Tale ecclesiologia impegna tutti all'espressione concreta della corresponsabilità battesimale, sostiene quella della collaborazione di alcuni in forza della loro soggettività laicale, e autorizza forme di cooperazione al ministero della guida pastorale.

b.

[191] CCC 1547.

Il ministero della guida della comunità cristiana non è delegabile.

Fatte salve le distinzioni tra *corresponsabilità, collaborazione, partecipazione e cooperazione* dei fedeli laici, occorre tenere fermo il fatto che i fedeli non ordinati qualora esercitino compiti o funzioni «che si collocano sulla linea di diretto servizio al sacro ministero dei fedeli ordinati»[192] non si sovrappongono né si sostituiscono ad esso. «Soltanto per alcune funzioni del *munus docendi, sanctificandi et regendi*, e in certa misura, possono cooperare con i pastori altri fedeli non ordinati, se sono chiamati a svolgere detta collaborazione dalla legittima autorità e nei debiti modi»[193].

Quindi si possono prevedere delle *èquipes di governo pastorale,* dove per "alcune funzioni" e "in certa misura" vengono chiamati a cooperare dei fedeli laici[194].

Sarà sostanziale il fatto che sia il pastore a strutturare la forma della loro collaborazione nei tempi e nei modi della sua durata. Essa non verrà a costituire un diritto acquisito di governo, ma sempre e soltanto un servizio svolto sotto l'autorità del pastore.

Lo stesso canone 129 del CJC riconosce l'esercizio della *potestas regiminis* a coloro che non hanno la *potestas sacra*. Tale partecipazione laicale al *munus regendi* se da una parte «non appare come l'esercizio di un'abilitazione originaria e propria, conferita al laico dal battesimo, bensì come cooperazione estrinseca all'esercizio della *potestas* posseduta da altri, cioè dalla gerarchia»[195], dall'altra è resa possibile per la correlazione esistente nella *communio* (nella quale «le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le costituisce e le definisce»[196]), per cui l'esercizio della *potestas* di guida della comunità non può essere compreso come svincolato da ogni coinvolgimento ecclesiale, anche se non da esso trae la propria autorità[197].

In forza di tale correlazione e di tale vincolo, il voto consultivo previsto per i Consigli pastorali e da prevedere anche per l'*equipe* non risulta un mero accessorio, ma «parte integrante e costitutiva del processo dal quale nasce il giudizio dell'autorità. È il Papa stesso a rilevare, a

---

[192] CIC can. 230 §§ 2-3 (ambito liturgico); can. 228 § 1 (altri campi ministeriali).

[193] Cfr. *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, 12.

[194] Cfr. L. TONELLO, *Il* «Gruppo ministeriale» parrocchiale, Edizioni Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008; L. SORAVITO – L. BRESSAN (a cura di), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Edizioni Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, 117-152; A. SANTAGIULIANA, *Parrocchia territorio unità pastorali* EDB, Bologna 2003, 184-191.

[195] E. CORECCO, *Aspetti della recezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico,* in G. ALBERIGO – J. P. JOSSUA, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 362.

[196] S. LANZA, *Il cristiano laico soggetto della edificazione e missione*, in CONFERENZA EPISCOPALE DEL LAZIO – COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Cristiani laici missionari di Cristo in un mondo che cambia – Atti del primo convegno regionale*,Roma 2003, 22.

[197] *Ivi*, 107.

proposito del Sinodo dei vescovi, che, in caso di unanimità le sue decisioni assumono "un peso qualitativo che supera l'aspetto semplicemente formale del voto consultivo"»[198].

Il voto consultivo, infatti, anima e orienta la progettualità stessa dell'azione ecclesiale, che non può darsi senza di esso se non a prezzo di una ferita della *communio*: «la teologia e la spiritualità della comunione, infatti, ispirano un reciproco ed efficace ascolto tra Pastori e fedeli, tenendoli, da un lato uniti *a priori* in tutto ciò che è essenziale, e spingendoli, dall'altro, a convergere normalmente anche nell'opinabile verso scelte ponderate e condivise» (*Novo Millennio Ineunte,* 45).

c.

Tali *équipes* dovrebbero marcatamente differenziarsi dai Consigli pastorali e assomigliare piuttosto a ciò che in un ordinamento civile è il governo. Infatti «i consigli non hanno funzione primariamente organizzativa, ma progettuale (visione, orientamenti, obiettivi: tendono cioè a promuovere la conformità della vita e dell'azione del popolo di Dio); è un consiglio, non una giunta esecutiva o un comitato tecnico; è come la coscienza di cui si dota la comunità per verificare la fedeltà alla propria natura e alla propria missione, e per orientare o dinamizzare verso una fedeltà sempre più perfetta»[199].

Mentre, cioè, il Consiglio pastorale è luogo della corresponsabilità ecclesiale (non si tratta di un organo con funzione meramente organizzativa, né di una struttura delineata secondo i criteri della democrazia rappresentativa, ma di una «realtà espressiva della responsabilità testimoniale dei credenti di fronte a Dio in favore e a servizio della comunità […] che tocca a tutti, sia pure in modo diverso e articolato»[200]), l'*équipe* è luogo della cooperazione di alcuni alla dimensione esecutiva implicita nella *potestas iurisdictionis* del pastore: ha compiti che attengono alla concreta cura del gregge e non compiti puramente consultivi o di discernimento.

Può agire da contrappeso "anti-parlamentarista".

I membri di tale organismo, perciò, dovrebbero essere scelti ultimamente dal pastore (o per cooptazione, o per scelta su una rosa di candidati individuati dal Consiglio, o su suggerimento dell'Autorità superiore).

[198] *Ivi*, 70.
[199] S. LANZA, *Il cristiano laico*, op. cit., 65.
[200] S. LANZA, *La parrocchia*, op. cit., 89.

Non basta da sola la designazione da parte del Consiglio (anche se l'indicazione sarà vincolante nel senso suinteso, punto b.), occorre insieme il discernimento del pastore, che dovrà valutare anche l'effettiva capacità pratica, "esecutiva", dei membri.
Una volta scelti, i membri dell'*equipe* entrano di diritto – se già non ne fanno parte – nel Consiglio pastorale.

d.
Di tale organismo dovrebbero far parte tutti i presbiteri presenti in quella comunità, che condividono con il pastore lo stesso sacramento dell'ordine.
La presidenza dell'*équipe* è compito del *pastor proprius* (can. 519), così come la sua convocazione.

e.
La fisionomia dell'*équipe di governo pastorale* dipenderà dalla connotazione delle comunità cristiane nel territorio della diocesi. Ad un certo modello di presenza corrisponderà anche un modello di governo.
Se, per esempio, le comunità si definiscono *territorialmente* allora nell'*équipe* sarà prudente prevedere dei referenti territoriali. Se invece le comunità si definiscono per *ambiente di vita* (sanità, scuola, mondo del lavoro …) allora i criteri di coinvolgimento di alcuni nell'*équipe* terranno conto di questo.

f.
L'ultimo punto pone il contestuale problema del ripensamento dei modelli di presenza delle comunità cristiane su di un territorio, come anche quello della strutturazione complessiva dell'agire pastorale.
L'imprescindibile conoscenza e familiarità col gregge da parte del pastore (di cui sono a servizio tanto l'*équipe* che il ripensamento di tali modelli di presenza della comunità[201]),

[201] Per questo va respinta l'affermazione di F. G. Brambilla per il quale «l'attuale situazione decreta la fine della figura del parroco (e del prete) tridentino, caratterizzato da un rapporto verticale/individuale con la *cura animarum*, con una relazione stabile e duratura con la comunità dei credenti, al limite univoca» (F. G. BRAMBILLA, *La prospettiva del futuro. I problemi del presente*, in DIOCESI DI MILANO, *Quale immagine di Chiesa? Verso le unità pastorali*, Centro ambrosiano, Milano 1998, 24). Tale affermazione pecca di ingenuità (in realtà proprio l'attuale situazione invoca la non cessazione di un rapporto diretto tra pastore e pecore) e pecca di astrattezza (c'è da chiedersi: tolto questo rapporto, con chi si relazionerebbe il pastore? Non dovrebbe comunque relazionarsi a qualcuno, magari in forma più superficiale o più concentrata?). «La conoscenza del gregge è la condizione basilare per intraprendere un'azione pastorale, psicologica, del carattere, dell'ambiente, delle situazioni religiose, morali, sociali veramente efficace […]. È necessario che il pastore conosca il suo gregge, singolarmente e comunitariamente, nelle sue risorse psicologiche, morali, culturali e sociali» (G. CONCETTI, *La parrocchia del Vaticano II*, in S. LANZA, *La parrocchia*, op. cit.,168). In questo senso e

nonché l'articolazione della vita sociale in cui il gregge si trova disperso, invoca una diminuzione del carico di lavoro pastorale di tipo burocratico e una revisione di quella diffusa strutturazione dell'organizzazione degli organismi di curia (divisi per settori, uffici, commissioni…) che poggia sul modello classico dei *tria munera* (evangelizzazione, liturgia, carità)[202].

Una adeguata mappatura dell'azione ecclesiale in questo nostro tempo e in questo contesto deve saper distinguere ciò che serve ad edificare la comunità nel proprio vissuto interno (*ad intra*) e le azioni che servono invece *ad extra*, cioè quelle che riguardano l'evangelizzazione, la missione, l'animazione delle realtà temporali. Il trinomio evangelizzazione-liturgia-carità spinge verso un'azione pastorale fortemente squilibrata: dedica molto alla parte *ad intra* (strutturando organicamente le celebrazioni, i sacramenti, i vari momenti della vita interna di una comunità…) e fatica molto ad organizzare il resto (configurando la pastorale *ad extra* più come una pastorale di iniziative, che una pastorale strutturata organicamente).

In una strutturazione del genere (più agile e flessibile, ma anche meno indeterminata e arbitraria di quella attualmente vigente), i consigli consultivi o pastorali assumerebbero più efficacemente il loro ruolo di luoghi deputati al discernimento comunitario a proposito della concreta vita delle comunità e di ciò che è necessario attivare in ordine alla maturazione alle dimensioni costitutive della vita pastorale. L'attivazione della corresponsabilità in questo caso sarebbe una necessità interna.

g.

Tali *équipes* andrebbero attivate in ogni caso con gradualità, senza forzature, prevedendo tempi di realizzazione medio-lunghi, nonché modi il più possibile efficaci di coinvolgimento e di motivazione dei fedeli laici (cultura di comunione), con un grande senso di realismo e di adesione al concreto vissuto delle comunità (secondo la *discretio* benedettina). La creazione di un senso di corresponsabilità e di collaborazione davvero ecclesiali non può essere né presunta né calendarizzata né imposta per decreto né invocata soltanto quando le situazione si fanno drammatiche ed impellenti.

---

anche in questo contesto, la figura parrocchiale potrebbe offrire una sintesi e un modello interessanti e non passate di moda.

[202] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 157-166.

Decisionalità condivisa ed efficacia di realizzazione

1. Delimitazione del campo teologio-pastorale

Dobbiamo iniziare chiarendo il punto prospettico dal quale consideriamo qui il tema assegnato – la decisione e l'efficacia realizzativa: ed è il punto di vista della Teologia pastorale, cioè di quella disciplina che ha per suo oggetto l'agire della Comunità cristiana. Così descritta, la disciplina si sottrae alla restrizione che la considera materia che studia esclusivamente l'attività pastorale dei chierici, e la estende piuttosto a tutti coloro che sono stati battezzati e che per questo sono partecipi della missione e della vita della Chiesa.

Perché la riflessione teologico-pastorale possa offrire strumenti validi a questo fine bisogna che la dignità teologica di ciò che avviene nella chiesa nelle contingenze della storia sia correttamente intesa, alla luce di Cristo che è 'via' della chiesa, e dello Spirito che suscita la quotidiana memoria di lui nel popolo dei credenti»[203].

Il Nuovo testamento attesta la necessità di cogliere *nello Spirito* ciò che Egli dice alle Chiese[204], cioè le indicazioni necessarie allo sviluppo della vita delle comunità[205]. Questo dato scritturistico conferma come l'esigenza del discernimento *nello Spirito* si faccia ineludibile - specialmente a livello della prassi comunitaria/collettiva – e specialmente in quei contesti nei quali gli schemi e i modelli del passato si rivelano inadeguati e/o carenti. Quanto da sempre la spiritualità cristiana ha raccomandato sul piano delle scelte personali, va tematizzato e assunto come compito proprio sul piano delle scelte operative e comunitarie, cioè sul piano proprio della TP. In un certo senso, l'istanza e la pratica del discernimento assurge a *cifra sintetica del metodo* specifico della TP.

> «Ma che cosa vuol dire fare un discernimento? Significa rendersi sensibili all'azione dello Spirito nella comunità degli uomini d'oggi, per favorire quelle realtà e processi

Relazione alla X Giornata canonistica interdisciplinare "Consultare e consigliare nella Chiesa" presso la Pontificia Università Lateranense (3 marzo 2015).

[203] Cfr. T. Citrini, *Per un'ecclesiologia postsinodale*, in Rivista del Clero italiano, 69 (1988) 21.
[204] Cfr. *Ap* 2,7.11.17; 3, 6.13.22.29
[205] Cfr. tra gli altri, *1 Ts* 5,12; *Rm* 12,2; *Lc* 12,56; *1 Gv* 4,1.

che, appaiono mossi dallo Spirito di Dio, e per smascherare e contrastare quelle realtà e processi culturali che appaiono contrari allo spirito evangelico»[206].

La prospettiva propria del discernere è dunque *in vista della prassi*. Non si limita a interpretare e valutare, né esibisce un'interpretazione prefabbricata da usare quale pietra di paragone[207], ma comprende agendo e agisce comprendendo. La storicità dell'uomo e della rivelazione divina, la libertà dello Spirito che si fa presente e attivo nella concretezza di una singola vicenda umana, non consentono di intendere il discernimento come applicazione di formule generali a casi particolari. Il giudizio pastorale di fede emerge dall'articolazione complessa che già abbiamo avuto modo di considerare: dove complessità non significa stravaganza o inafferrabilità, ma necessità di riconoscere e far interagire il *kairós* colto (irripetibile) e l'amore fedele di Dio che vuole salvare. Tale incontro plasma assai concretamente la stessa creatività, che, pur rimanendo definita/limitata dalla sua storicità, si esprime in forme sempre nuove e diverse. Ma il frutto del discernimento è, comunque, la decisione, l'azione:

> «Non si fanno oggetto di discernimento affermazioni dottrinali e neppure questioni etiche di principio... un atto di discernimento non è mai una disquisizione accademica che conclude con la vittoria di una parte sull'altra; esso è invece una scelta pratica, motivata dalla fede, su una questione concreta e la cui soluzione comporta per tutti una seria conversione al vangelo»[208].

Essendo una *lettura cristologica della realtà*, sotto l'influsso dello Spirito, il discernimento appare così, fin dall'inizio, strappato all'equivoco di una interpretazione che lo accomuni alla umana prudenza o, ancora più in basso, al comune buon senso. Paolo afferma chiaramente la natura carismatica del discernimento, la sua specificità cristiana di dono dello Spirito. Per questo il *discernimento degli spiriti* (*1 Cor* 12,10), la capacità cioè di individuare i carismi autentici è annoverato dall'Apostolo tra i doni dello Spirito che consentono di mettere in pratica la volontà di Dio.

Questo discernimento manifesta sul piano della vita e dell'azione della comunità cristiana la sapienza della croce, *scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani* (*1Cor* 1,23), una sapienza *che non è di questo mondo* (*1Cor* 2,6). Consiste cioè nella capacità – che è dono dello Spirito (cfr. *1Cor* 12,3.10) - di riconoscere nel figlio del carpentiere il Messia promesso (cfr. *Mc* 6,3), nel

---

[206] CEI, *La forza della riconciliazione*, in *Enchiridion* CEI/3, EDB, Bologna 1986, n. 2100.

[207] Cfr. G. ANGELINI, *Oltre l'arbitrio e la ripetizione*, in «Rivista del Clero Italiano» 62 (1986) 647: «Che la decisione pastorale abbia la fisionomia del 'discernimento' significa che tale decisione non può prendere in considerazione l'effettualità storica soltanto in un momento logico secondo, dopo cioè che gli obiettivi dell'azione pastorale sono stati determinati con unilaterale attenzione a presunti principi teorici».

[208] L. DELLA TORRE, *Metodologia del discernimento in comune*, in *Servizio della Parola* 191 (numero speciale 1987) 115.

Crocifisso il Figlio di Dio (*Mc* 14,27.29). Questa *pregnanza cristologica ha carattere di imprescindibilità*: senza di essa ogni forma del discernere scadrebbe nella figura inadeguata del giudizio prudenziale umano, in sé apprezzabile, ma non per ciò stesso cristiano: anzi, sempre esposto al rischio (che l'esperienza, dimostra tutt'altro che teorico) di degenerare negli equilibrismi del compromesso/artificio diplomatico. Il discernimento, dunque, è atto teologale.

L'origine e la qualità carismatica del discernimento non diminuisce, ma qualifica ed esalta l'impegno sul piano umano: non si dà discernimento senza un tirocinio diligente e costante, senza la coltivazione attenta e il progressivo sviluppo degli atteggiamenti e dei requisiti adeguati, che non si possono considerare in alcun modo scontati né mai definitivamente acquisiti.

«Tuttavia, benché si accendano dal di dentro, per tradursi in comportamenti concreti, hanno bisogno della nostra azione, perché Dio rimane Dio e l'uomo rimane uomo, "senza confusione e senza separazione". […] L'azione dello Spirito Santo in noi non soffoca né violenta la nostra normale attività psicologica. Questo dinamismo deve passare attraverso la coscientizzazione di una mente che pensa, di una coscienza che discerne e decide, di una volontà che a poco a poco sedimenta un tipo di sapienza e di mentalità che sono tipiche di Cristo.

Non si tratta di un'esplicitazione meccanica: occorre un lavoro lungo di assimilazione e di capacità creativa, cioè libera e responsabile, storicamente situata»[209].

Un metodo corretto di Teologia pastorale non si limita ad affermare principi: da se stessi, i principi non sono in grado di decidere cosa fare in una determinata situazione. Occorre, piuttosto, che esso giunga a precisare le modalità di attuazione dei principi stessi, *hinc et nunc*. Tale modalità non è "scritta" dentro il principio, ma va elaborata e tradotta nella concretezza secondo il rapporto teoria/prassi che a cui siamo approdati.

Vedere, giudicare e agire – per stare al vocabolario di un metodo divenuto celebre – non sono *fasi* del *metodo,* ma *dimensioni* sempre implicite nell'azione. Altre sono dunque le *fasi* nelle quali il metodo teologico-pastorale deve articolarsi.

Qui sinteticamente trascriviamo una schematizzazione formale, che indica il tragitto metodologico della disciplina e vale analogamente – e riassuntivamente – come approccio corretto nella prassi pastorale.

[209] P. ASOLAN – D. GANDINI (edd.), *La strada buona*, Marietti, Milano-Genova 2008, 82.

Le fasi in cui si distendono e si articolano le dimensioni (kairologica, operativa e criteriologica[210]) sono

- analisi e valutazione

  occorre che l'analisi da cui inizia l'azione comporti già anche un'esplicita valutazione che si collochi entro l'altrettanto esplicito orizzonte della fede. In questo senso, il punto prospettico corretto colloca l'analisi e il giudizio sulla situazione in una dimensione di *avvento*: spazio e tempo sono coordinate non solo delle azioni umane, ma anche della venuta del Signore. Il Nuovo testamento chiama il tempo in cui è presente e agisce il Signore non *chronos* ma *kairos*: momento pieno e opportuno per la decisione da prendere. Decisione, progettazione e azione entrano comunque nell'orizzonte dell'analisi e della valutazione: non si tratta qui di pervenire a una conoscenza e una valutazione che chiameremmo "scientifica" della situazione, bensì di orientarsi già alla comprensione di ciò che è pastoralmente bene fare nella condizione concreta e irripetibile in cui ci si trova.

- decisione e progettazione

  si tratta di decidere che cosa fare *qui e ora* e non solo di descrivere un situazione connotata da determinati problemi e possibilità pastorali. Conoscenza e valutazione della situazione sono decisive in ordine alla decisione da prendere: quest'ultima è l'atto – necessario – che strutturerà l'agire. Decidere e progettare l'azione decisa sono connesse l'una all'altra: la decisione informa di sé la volontà, la quale non può attuarsi senza un progetto e questo non diventa concreto e non incide sulla realtà se una volontà non lo assume e non lo realizza. La progettualità è carattere distintivo dell'agire umano personale e sociale: l'uomo non è mai un essere predeterminato, ma sempre è dotato di libertà e di creatività. È un essere culturale: la progettazione porta alla consapevolezza di questa specifica caratteristica umana e la mette a frutto. Con ciò ci si inoltra nella terza fase:

- attuazione e verifica

  l'attuazione consiste nel dispiegarsi del progetto in termini di obiettivi e di programmazione (o implementazione). Vanno precisati alcuni obiettivi di massima, prioritari o in quanto centrali e decisivi anche per poter conseguire altri obiettivi o in

[210] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, op. cit., 21-26.

quanto connessi ad emergenze che non possono essere trascurate. La programmazione declina il progetto pastorale definendo concretamente *chi fa che cosa e quando, con che strumenti*. Tale precisazione, assai concreta, consente anche la verifica del raggiungimento dell'obiettivo, della congruenza degli strumenti previsti, dell'adeguatezza della scansione temporale prevista. Poiché l'azione pastorale rimane un'azione umana, il carattere di libertà e di imprevedibilità la connota: perciò la verifica non sarà solo una fase conclusiva del progetto/azione pastorale, ma una dimensione costante, che lascia aperta decisione e azione pastorale a correzioni, integrazioni, ridimensionamenti che possano presentarsi necessari e che si potevano conoscere soltanto *nel vivo* dell'azione.

2. SETTE TESI

Ci muoveremo considerando le implicazioni della *rivoluzione copernicana* di *Lumen Gentium*, la costituzione conciliare[211] sulla Chiesa, avvenuta tra la prima e la seconda redazione. Anzitutto la visione della Chiesa come mistero, cioè – secondo il senso antico e autentico del termine – come organismo sacramentale. Inoltre il recupero della categoria biblica di *Popolo di Dio*: a superare, da un lato l'equazione riduttiva popolo = fedeli; a sottolineare, dall'altro, la pari dignità di tutti i membri e il loro comune impegno a camminare nel tempo e nella storia, in tensione costante verso la realizzazione del regno di Dio.

Possiamo, per inciso, annotare come la successiva scelta dell' "ecclesiologia di comunione"[212] quale categoria sintetica del modello ecclesiologico conciliare, abbia criticamente messo in gioco (ma, aggiungiamo, non in cantina) la qualità propria di soggetto storico della Chiesa, che è invece esplicitamente a tema nella concezione di *Popolo di Dio*[213] e ne abbia in qualche modo determinato un ripiegamento *ad intra* piuttosto che un'espansione *ad extra,* meno astratta dalla storia[214].

Le conseguenze per la Teologia pastorale (e ancor più per l'azione pastorale) sono di enorme portata: non c'è aspetto della vita ecclesiale che non abbia bisogno di essere ricompreso – non soltanto in termini di nuove teorie teologiche – soprattutto per quanto riguarda la prassi. Le

[211] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 72-73; anche A. FAVALE, *Genesi della Costituzione*, in AA.VV., *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, LDC, Torino-Leumann 1967, 9-84.

[212] Cfr. P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, San Liberale, Treviso 2005, 278-282.

[213] Cfr. a questo proposito le osservazioni di G. COLOMBO, *Il "Popolo di Dio" e il "mistero" della Chiesa nell'ecclesiologia post-conciliare*, in *Teologia* 10/2 (1985) 97-169.

[214] Così, ad es., B. SEVESO, *La pratica delle fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, 159.

integrazioni apportate dall'ecclesiologia di comunione offrono un modello dove meglio possono essere comprese e attivate le relazioni esistenti tra i vari soggetti ecclesiali; nella fattispecie, tra chierici e laici in ordine al tema del consiglio, della decisione e dell'attuazione della decisione pastorale.

Procederemo così per approssimazioni/tesi successive.

1)

La guida pastorale in quanto guida di quella *communio* che è la chiesa si declina sempre secondo la comprensione del mistero della Chiesa che pastori e gregge hanno in un preciso orizzonte culturale e in una precisa epoca storica. In questo senso: che il criterio o coefficiente normativo per la loro azione non viene a coincidere esclusivamente col dato dogmatico (ne deriverebbe un inapplicabile deduttivismo[215]) né con ciò che l'orizzonte culturale offre loro in quel momento (ne deriverebbero, viceversa, un empirismo e un induttivismo[216] mai effettivamente spontaneamente convergenti sul dato di fede).

Essi hanno da agire e da guidare le loro comunità a partire sì dalla comprensione della natura che la chiesa ha di se stessa, della sua missione e del ministero dei pastori, ma dando a tutto ciò un'identità che sia congruente e adeguata a tale missione all'interno di una determinata cultura, in un determinato territorio ed in un'epoca storicamente determinata, ricavando necessari criteri di azione anche da quella cultura, da quel territorio e da quell'epoca[217]. Quando questa condizione di reciprocità tra dato dogmatico e specifico orizzonte culturale si verifica, allora siamo in presenza di un'azione autenticamente pastorale.

2)

Che cosa implica ancora una comprensione comunionale?

---

[215] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 31-32.

[216] *Idem*, 32-34.

[217] «L'originario e inscindibile legame della Chiesa con il mondo impedisce di identificarla con una *realtà precostituita*, senza rapporto con la storia, da trasferire, poi, nel mondo come in una regione straniera, quasi come un'opera che vi si sovrapponga dall'esterno. Ne deriverebbero, tra l'altro – come purtroppo è successo e succede –, la sua inesorabile inincidenza e, per finire, la sua inutilità. Invece la viva edificazione della Chiesa ha a che fare, costitutivamente, con la storia , con uomini toccati al cuore della propria libertà dal dono dell'evento di Gesù Cristo. Al punto trasformati, nel ritmo quotidiano degli affetti e del lavoro, dalla Sua presenza, da comunicarla gratuitamente, a quanti entrano naturalmente in rapporto con loro. L'essenza della Chiesa è intimamente missionaria perché il Regno cresce, quasi emergendo dal suolo del mondo e gli uomini ne sono – lo sappiano o meno – *co-agonisti*. Il *protagonista*, Gesù Cristo, mostra questa unità originaria di Chiesa-mondo nel disegno di Dio (cfr. *Gv* 17,21) perché in Lui e attraverso di Lui il Regno dei cieli è definitivamente in atto. Questo quadro ecclesiologico tende ad assicurare il dinamismo vitale che solo spiega la ragion d'essere della Chiesa: fa trasparire, in quanto "*sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano*" (LG 1), il volto stesso di Cristo, *Lumen gentium*» (A. SCOLA, *Per una Ecclesiologia "di missione",* in AA.VV., *In Cristo nuova creatura*, PUL-Mursia, Roma 2001, 128-129.

Balthasar ha potuto affermare che «la Chiesa è l'unità di coloro che, schieratisi intorno al sì immacolato di Maria [...] sono pronti a fare in modo che abbia a realizzarsi la volontà di salvezza di Dio su di loro stessi e su tutti i fratelli»[218]. La Chiesa poggia sulla consegna della missione fatta da Gesù ai suoi[219] che dà vita, nello spazio e nel tempo, alle missioni dei seguaci intorno alla primaria missione di Maria, l'*Ecclesia immaculata* dei padri[220].

> «Se consideriamo la Madre di Dio come il nucleo personale della chiesa, è possibile affermare che la chiesa stessa (in forza della pre-elezione di Maria a soggetto archetipo di tutte le successive missioni) precede il singolo e, nello stesso tempo, costui quando entra nella chiesa, non diventa membro di un organismo collettivo spersonalizzante, ma di una *communio* vitale che si alimenta nello stesso mistero trinitario»[221].

Questa "fisionomia personale" della chiesa rende ragione anche della sua sacramentalità, cioè – come scrive ancora Balthasar – «della sua natura di *medium intrinseco* dell'evento di Gesù Cristo»[222]; essa «conserva così il carattere di un avvenimento mediante il quale Gesù, come ci attesta il Nuovo Testamento, interpella la libertà dell'uomo in ogni tempo»[223]: «la chiesa non esiste per se stessa, ma dovrebbe essere lo strumento di Dio, per radunare gli uomini intorno a lui, per preparare il momento in cui Dio sarà tutto in tutti (*1 Cor* 15,28) »[224].

In questa prospettiva una comprensione puramente sociologica della *communio* nella Chiesa sarebbe davvero insufficiente: essa non coincide con il mero ritrovarsi insieme dei suoi membri, quanto con il dono che ci è dato in Gesù e nel suo Spirito (preventivamente ad ogni nostra adeguata risposta) di aver parte alla vita del Figlio con il Padre. La Chiesa come *communio* avviene perciò laddove la Parola di Dio viene annunciata e accolta nella fede e dove la vita di Dio si comunica a noi nei sacramenti, specialmente in quello dell'Eucaristia.

---

[218] H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 57.

[219] «Nel Nuovo Testamento è effettivamente costante il parallelismo tra la "missione" del Figlio ad opera del Padre e la "missione" degli apostoli ad opera del Figlio. Nei due casi tale "missione" non è soltanto un "invio" […]. Si può dire dunque che "l'apostolato" degli "apostoli" ha il suo modello e la sua sorgente nella "missione" propria del Figlio da parte del Padre e che, in un caso come nell'altro, colui che manda è presente in colui che è mandato in modo tale che è la sua opera stessa che compie l'inviato, o meglio, in modo tale che il mandante stesso che la compie nell'inviato. Questo è vero nei due casi, quello di Gesù in rapporto con il Padre, e quello degli apostoli in rapporto a Gesù» (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Cittadella, Assisi 1971, 361-363).

[220] H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, pp. 153-162; H. RAHNER, *Maria e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1977, 25-31.

[221] Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. III – Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1992, 422-424.

[222] H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I- La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1972, 524.

[223] A. SCOLA, *Spunti per una riflessione sul ministero episcopale*, in AA.VV., *Il ministero del vescovo nella vita della Chiesa: figura e figure*, Editrice San Liberale, Treviso 2002, 15-16.

[224] J. RATZINGER, *La comunione nella chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 135.

> «La Chiesa vive nelle assemblee eucaristiche. La celebrazione eucaristica è per lei costitutiva, perché essa stessa è nella sua essenza servizio di Dio e perciò servizio dell'uomo, servizio di trasformazione del mondo»[225].

La dimensione orizzontale della *communio* non è quindi semplice conseguenza e applicazione di quella verticale, ma luogo in cui essa effettivamente si realizza ed esiste. Sinteticamente, la *communionis notio* comporta inseparabilmente sia la dimensione verticale (che è la nostra comunione con la Trinità) che quella orizzontale (che è la comunione *con* e *tra* gli uomini), sia la dimensione invisibile (la vita di Dio negli uomini e la comunione dei santi) che quella visibile (la convergenza nella dottrina degli apostoli, nella disciplina sacramentale e nell'ordine gerarchico).

Dunque la *communio* si esprime assai concretamente *nella vita e nella struttura* della Chiesa. Scrive Lanza:

> «*Nella struttura*, anzitutto, organicamente articolata nella ricca molteplicità di carismi e ministeri, animati e guidati dall'ordine apostolico; compaginata, ancora, nella "mutua interiorità" tra Chiesa universale e Chiese particolari.
> *Nella vita*, poi, attraverso le forme di partecipazione che attivano la corresponsabilità e, soprattutto, mediante lo spirito di comunione che costruisce la comunità. Esso si nutre della carità e della preghiera, e si concretizza in un'autentica cultura di comunione, i cui tratti distintivi sono l'accettazione della molteplicità delle esperienze e l'accoglienza della diversità delle persone; l'attitudine e lo sforzo del pensare insieme, della corretta formulazione delle valutazioni, la elaborazione partecipata dei progetti pastorali»[226].

3)

Il *proprium* della guida pastorale non coincide in un servizio di mero coordinamento, all'interno del popolo di Dio, dei vari carismi, delle varie funzioni e dei vari servizi, svolto con l'obiettivo di aprirli e di armonizzarli nell'unità in vista di una migliore efficienza e di una missione più efficace.

Non è *un* ministero tra gli altri possibili nella chiesa, che si può spiegare e apprezzare soltanto a partire dalla comune vocazione dei battezzati ad essere popolo di Dio[227]. Ha una precisa radice cristologica (la scelta e la chiamata di qualcuno da parte di Gesù) e una missione anch'essa derivante da Cristo che trasmette la sua *exousia,* in forza della quale chi è chiamato rappresenta non solo una comunità da lui governata ma Cristo stesso.

---

[225] J. RATZINGER,, citato in S. LANZA, *La nube e il fuoco*, Edizioni Dehoniane, Roma 1995, 73.
[226] S. LANZA, *La nube e il fuoco*, op. cit. pp. 49-50.
[227] Cfr. la posizione di Leonardo Boff (in *Die Neuentdeckung der Kirche*): "[La consacrazione sacerdotale] condensa nella persona del ministro la dimensione sacerdotale della chiesa intera ed esprime, pubblicizza, organizza ed ufficializza la funzione cui *tutti* sono chiamati: l'annuncio e la celebrazione del mistero di Cristo" (citato da G. GRESHAKE, *Essere preti. Teologia e spiritualità del ministero sacerdotale*, Queriniana, Brescia 1984, 23).

Si tratta di una *consacrazione nello Spirito* (e non puramente di una *funzione di coordinamento*) che coinvolge tutte le facoltà di chi viene consacrato, in vista di un compito che la comunità da se stessa non può darsi, ma che le viene comunicato da Cristo appunto mediante il sacramento.

> «Riconoscere Cristo come presupposto permanente della sua chiesa ed affermarlo nei processi vitali e fondamentali che si verificano nel corpo ecclesiale è appunto il compito del ministero, nella misura in cui esso non si comprende soltanto a partire dalla comunità e nemmeno come un carisma tra gli altri, ma si afferma (anche) "di fronte" ad essi, e proprio così, per l'autorità di Cristo e in significativo riferimento a lui, attualizza efficacemente il fondamento su cui poggia la chiesa, Cristo stesso»[228].

Ponendosi non al di fuori della comunità ma in una posizione intermedia tra il Cristo Risorto e la sua chiesa (quella che un pastore ha rispetto al suo gregge: si appartengono reciprocamente, condividono la stessa vita ma *differiscono essenzialmente*[229]), la guida pastorale esprime ed afferma significativamente, all'interno della comunità stessa, quella "differenza di fondo" in virtù della quale la chiesa esiste: il Cristo che vive nella chiesa la crea, la chiama, la sostiene, la nutre, la conduce, la unisce, per sua sola grazia[230].

Il pastore assume, guida ed anima una ricca e varia molteplicità di relazioni. Non immediatamente e principalmente perché fa qualcosa di materiale, o in quanto annuncia la Parola (cosa che anche un fedele laico di per sé può fare) o perché celebra i sacramenti (paradossalmente, anche questo di per sé non implica necessariamente una responsabilità di cura diretta nei confronti di un popolo, come avviene nel caso di un sacerdote eremita che pure celebra la Messa), ma quando tutto questo è vissuto all'interno di una trama di rapporti che edifica la *communio*:

> «Non si può definire la natura e la missione del sacerdozio ministeriale, se non in questa molteplice e ricca trama di rapporti, che sgorgano dalla ss. Trinità e si prolungano nella comunione della Chiesa, come segno e strumento, in Cristo, dell'unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano. In questo contesto l'ecclesiologia di comunione diventa decisiva per cogliere l'identità del presbitero, la sua originale dignità, la sua vocazione e missione nel popolo di Dio e nel mondo. Il riferimento alla Chiesa è, perciò, necessario, anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero»[231].

Lo stesso documento, poi, afferma che nei riguardi dei laici *i presbiteri*

> «si trovano in relazione positiva e promovente […]. Della loro fede, speranza e carità sono a servizio. Ne riconoscono e sostengono, come fratelli ed amici, la dignità di figli

---

[228] *Idem*, p. 30.
[229] *EV/ I*, 312: «Il sacerdozio comune dei fedeli e il servizio ministeriale o gerarchico, quantunque *differiscano essenzialmente e non solo di grado*, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro» (LG 10).
[230] Cfr. G. GRESHAKE, *Essere preti*, op. cit., 30.
[231] *Pastores dabo vobis*, 12.

di Dio e li aiutano ad esercitare in pienezza il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa» (*Pastores dabo vobis*, 18).

Affrontando il ministero episcopale, *Pastores gregis* descrive la carità pastorale del *vescovo* come

> «finalizzata a creare la comunione. […]. Se la comunione esprime l'essenza della Chiesa, è normale che la spiritualità di comunione tenda a manifestarsi nell'ambito sia personale che comunitario suscitando forme sempre nuove di partecipazione e di corresponsabilità nelle varie categorie di fedeli. Il Vescovo pertanto si sforzerà di suscitare nella sua Chiesa particolare strutture di comunione e di partecipazione, che consentano di ascoltare lo Spirito che vive e parla nei fedeli, per poi orientarli a porre in atto quanto lo stesso Spirito suggerisce in ordine al vero bene della Chiesa» (n. 44)[232].

> «Vi è una sorta di circolarità tra quanto il vescovo è chiamato a decidere con responsabilità personale per il bene della chiesa affidata alla sua cura e l'apporto che i fedeli gli possono offrire attraverso gli organi consultivi, quali il sinodo diocesano, il consiglio presbiterale, il consiglio episcopale, il consiglio pastorale. […] La chiesa particolare, infatti, non dice riferimento soltanto al triplice ministero episcopale (*munus episcopale*), ma anche alla triplice funzione profetica, sacerdotale e regale dell'intero popolo di Dio. Tutti i fedeli, in virtù del battesimo, partecipano, nel modo ad essi proprio, al triplice *munus* di Cristo. La loro reale uguaglianza nella dignità e nell'agire fa sì che tutti siano chiamati a cooperare all'edificazione del Corpo di Cristo, quindi ad attuare la missione che Dio ha affidato alla chiesa nel mondo, ciascuno secondo la propria condizione e i propri compiti»[233].

Mediante queste relazioni di natura "circolare" si edifica la chiesa in quanto Corpo di Cristo, nella quale ognuno è posto in relazione costitutiva e fondamentale con tutti gli altri, per cui

> «ogni tipo di differenziazione tra i fedeli, in base ai diversi carismi, funzioni, ministeri è ordinata al servizio delle altre membra del popolo di Dio. La differenziazione ontologico-funzionale, che pone il vescovo "di fronte" agli altri fedeli sulla base della pienezza del sacramento dell'Ordine che ha ricevuto, è un *essere per* gli altri fedeli, che non lo sradica dal suo *essere con* essi»[234].

Ciò si afferma fermo restando che «la chiesa è una comunione gerarchica, che si realizza nel coordinamento dei diversi carismi, ministeri e servizi, in ordine al conseguimento del fine

---

[232] *Pastores gregis*, n. 44. Ciò significa che nei rapporti tra ogni vescovo e i fedeli della Chiesa particolare che gli sono stati affidati, bisognerebbe vedere riflessa la *communio*, cioè le relazioni e l'unità tra le Tre Persone divine: nel Padre l'origine dell'autorità, nel Figlio l'origine del servizio, nello Spirito Santo l'origine della comunione. Il mistero della chiesa- *communio* «ci conduce sino alla fonte stessa della vita trinitaria (1 *Gv* 1,3) che converge nella grazia e nel ministero dell'episcopato. Il vescovo è immagine del Padre, rende presente Cristo buon pastore, riceve la pienezza dello Spirito Santo, dalla quale scaturiscono insegnamenti e iniziative ministeriali al fine di edificare, ad immagine della Trinità e per mezzo della parola e dei sacramenti, questa Chiesa ove Dio si dona ai fedeli che gli sono stati affidati» (GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione alla Conferenza episcopale della Colombia* (2.7.1986), in AAS 79 (1987) 66.

[233] *Pastores gregis*, n. 44.

[234] *Ibidem.*

comune che è la salvezza. Il vescovo è responsabile della realizzazione di questa unità nella diversità»[235].

4)

Tale comprensione del ministero pastorale non autorizza nessun pastore ad agire da solitario, cioè a prescindere o contro la comunione con la sua comunità di appartenenza:

> «la comunione ecclesiale nella sua organicità chiama in causa la responsabilità personale del vescovo, ma suppone anche la partecipazione di tutte le categorie dei fedeli, in quanto corresponsabili del bene della chiesa particolare che essi stessi formano. Ciò che garantisce l'autenticità di tale comunione organica è l'azione dello Spirito, il quale opera sia nella responsabilità personale del vescovo, sia nella partecipazione ad essa dei fedeli»[236].

La retta comprensione teorico-pratica della responsabilità personale del vescovo non può avvenire secondo criteri mondani o secolarizzati (quelli che valgono presso "i grandi di questo mondo": cfr. *Mc* 10, 41-45) al di fuori di una vita autenticamente spirituale, cioè "secondo lo Spirito" (*Gal* 5,6): per questo

> «il vescovo si sforzerà di suscitare nella sua chiesa particolare strutture di comunione e di partecipazione, che consentano di ascoltare lo Spirito che vive e parla nei fedeli, per poi orientarli a porre in atto quanto lo stesso Spirito suggerisce in ordine al vero bene della chiesa»[237].

5)

Sinteticamente, la specificità dell'identità e del ruolo del pastore non ne isolano il servizio ministeriale, che si esercita nei modi propri della comunione e della partecipazione ecclesiale. L'esercizio del ministero è dunque ad un tempo (e diversificatamente) personale, collegiale, comunitario (guida, équipe ministeriale collaboratori, Consigli…). Vegliando e prendendo le distanze da ambiguità e fraintendimenti:

- nessuna "democraticizzazione" della Chiesa, ma una corresponsabilità differenziata non solo organizzativamente, ma in forza della sacramentalità che struttura la Chiesa;

[235] *Ibidem.*
[236] *Pastores gregis*, n. 114-116.
[237] *Ibidem.*

- nessun livellamento dei compiti, non semplice divisione delle responsabilità e dei campi, ma vera specificità di responsabilità ecclesiali;

- una collaborazione che non si limita a prestazione d'opera, ma è vera responsabilità di fronte a Dio e ai fratelli;

- nessuna clericalizzazione dei laici (e reciproca inevitabile laicizzazione del clero); invece: «dai sacramenti poi, e specialmente dalla santa Eucaristia, viene comunicata e alimentata quella carità verso Dio e verso gli uomini, che è l'anima di tutto l'apostolato» (*Lumen gentium*, 33).

6)

Come si è forse osservato, nella penultima citazione di *Pastores gregis* appaiono partecipazione e corresponsabilità (riferito alla comunione organica frutto dell'azione dello Spirito), mentre nell'ultima si precisa che l'azione dello Spirito va riconosciuta entro "strutture di comunione e di partecipazione".

A ritroso, possiamo intendere così: la decisione pastorale è frutto di un discernimento che avviene non soltanto ad opera del ministro ordinato, ma anche per l'ascolto dello Spirito che "vive e parla nei fedeli". Il *proprium* del ministro è piuttosto "orientarli a porre in atto quanto lo stesso Spirito suggerisce in ordine al vero bene della Chiesa". Diciamo subito che risulta molto importante questo ufficio dell'orientamento affidato al pastore, e che vi ritorneremo tra poco, in sede di conclusioni.

Ci interessa qui innanzitutto comprendere bene i termini "partecipazione" e "corresponsabilità", spesso usati come sinonimi.

L'ecclesiologia della *communio* presuppone la corresponsabilità battesimale di "tutti"[238]. Tale corresponsabilità di tutti i componenti della comunità cristiana (non solo dei laici, non solo dei chierici) è radicata nella consacrazione battesimale e richiesta dalla missione evangelizzatrice implicita in quella stessa consacrazione.

La *corresponsabilità non è quindi prima di tutto un aiuto ai pastori*, ma un'espressione della vita cristiana, che trova luogo e forma principalmente non nella cooperazione ai compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di

[238] «La corresponsabilità di tutte le componenti della comunità è radicata nel battesimo e richiesta dalla missione di evangelizzazione. Non è un "aiuto ai sacerdoti", ma una espressione di vita cristiana: anzitutto la partecipazione di tutti all'unico e perfetto sacerdozio di Cristo. Ciò non esclude, anzi pretende, la partecipazione dei laici alla vita della comunità cristiana, in tutti i suoi aspetti, secondo la propria specificità» (S. LANZA, *La parrocchia*, op. cit., 83).

lavoro[239]. È molto importante partire da questo riferimento fondamentale, perché esso chiarisce che i laici sono abilitati e riconosciuti nella loro responsabilità ecclesiale anzitutto e propriamente come laici, cioè non in forza di eventuali incarichi intraecclesiali, ma in forza piuttosto della loro concreta vita cristiana, secondo la vocazione e lo stato di ognuno.

C'è necessità, quindi, di pastori che "orientino" (cfr. *Pastores gregis,* n.44) tutti i battezzati all'assunzione di questa corresponsabilità e siano in grado di motivarne l'impegno: la capacità riflessiva, valutativa e critica richiesta oggi dalla missione del laicato ha bisogno di essere ispirata e sostenuta da pastori in grado di offrire interpretazioni, intenti e progetti (capaci di dotare di senso la vita) e che perciò elaborano visioni, immagini, modelli che vadano a costituire il nutrimento e la cura con cui si pasce il gregge.

È la cosiddetta "indole secolare" che (diversamente da come riteneva Lutero) definisce la qualità specificamente teologica del laico. È all'interno di questo orizzonte che si giustifica quella responsabilità condivisa per il vangelo che può implicare anche il coinvolgimento attivo nella vita della comunità (dal diritto di parola alla presenza negli organismi ecclesiali). L'ambito dell'impegno laicale *non è peculiarmente la cura pastorale* della comunità cristiana, ma *si esprime nella responsabilità testimoniale e nel servizio della comunità ecclesiale e sociale*.

> «L'indole secolare esprime la modalità – la forma – con cui la costitutiva dimensione secolare della Chiesa si realizza nella vita della maggior parte dei fedeli, i laici: "cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio". […] L'indole secolare ha significato teologico perché dice la modalità specifica con cui il cristiano laico partecipa alla instaurazione del Regno edificando la Chiesa e operando nel mondo. […] Il fatto che la teologia del laicato si collochi correttamente nell'ambito della teologia pratica può sembrare riduttivo soltanto a chi – con persistente e distorta ignoranza – considera tale ambito teologico secondario (come se l'uomo e la storia fossero un mero *accidens* dell'opera di salvezza, come se l'alleanza e l'incarnazione non fossero costitutivi e "formativi" della elaborazione teologica»[240].

In tale ambito, la corresponsabilità va vissuta nella testimonianza attiva senza necessitare di mandati speciali.

All'interno dell'ecclesiologia della *communio* vale un importante criterio di contenuto e di metodo: le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le costituisce e le definisce[241]. Questo criterio fissa una prospettiva precisa alla correlazione tra l'esercizio della *potestas* di guida della comunità e comunità stessa, nel senso che questo

---

[239] Cfr. S. LANZA, *Il cristiano laico soggetto della edificazione e missione*, in CONFERENZA EPISCOPALE DEL LAZIO – COMMISSIONE PER IL LAICATO, *Cristiani laici missionari di Cristo in un mondo che cambia*, Atti del Primo convegno regionale, 31/1-1/1/2003, Roma, 2003, 56-57.

[240] *Idem*, 89-90.

[241] Cfr. *ivi*, 22.

esercizio non può essere compreso come svincolato da ogni coinvolgimento ecclesiale, anche se non da esso trae la propria autorità[242].

Resta aperta la questione circa quali possano essere i vincoli più efficaci per esplicitare anche praticamente e canonicamente (cioè non solo teoricamente) tale correlazione.

7)

Nella chiesa diversificati compiti e uffici: sia nella forma (costitutiva e strutturale) del ministero ordinato, sia nella forma di incarichi (compiti e uffici) ordinari di partecipazione pastorale, sia nella forma di cooperazioni pastorali di carattere straordinario (eccezionale e suppletivo). Tale articolazione invoca un ministero della guida intelligentemente consapevole del *proprium* di ciascuna delle tre forme appena ricordate[243].

Più precisamente, tale intelligenza distingue innanzitutto la *corresponsabilità* dalla *collaborazione*.

Mentre la prima – in quanto si dà in forza del battesimo, fonda la soggettività ecclesiale del laico ed è risposta alla vocazione battesimale – non consiste nell'incarico di qualcosa da qualcuno dall'esterno, la seconda consiste nell'assunzione di un servizio ecclesiale specifico. Ciò avviene per due vie: quella che possiamo chiamare *collaborazione,* incardinata nella soggettività laicale (e non nell'attribuzione di un incarico che spetta al pastore) la quale assume un incarico di per sé presente nella comunità (per es. la catechesi) ed è a servizio della comunità; e quella che possiamo chiamare *cooperazione.* Quest'ultima si dà sia quando un laico assume un compito di aiuto all'esercizio del ministero del pastore (ricevendo esplicito mandato da lui: per es. la distribuzione straordinaria dell'Eucaristia), sia quando coopera - in via eccezionale e in sé non auspicabile - all'esercizio del ministero pastorale, assumendo funzioni delegate di guida della comunità in forma suppletiva[244].

Un pastore ha come compito quello di coordinare correttamente ed efficacemente tale articolazione, promuovendo sapientemente le persone che vi sono coinvolte e attivando una rete di relazioni che sostanziano la cultura della comunione, senza la quale tutto potrebbe risolversi in un protagonismo patologico (del pastore o dei laici collaboratori/cooperatori), dove l'attività si paga con l'inaridimento della fede. Senza questa rete di rapporti creata e vivificata dal ministero del pastore c'è il rischio che la missione dei vari soggetti ecclesiali

[242] *Ivi*, 107.
[243] *Ivi*, 58.
[244] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia*, op. cit., 163-164.

imploda, perché non genera né solidarietà, né reciprocità, né condivisione. Non genera cioè la *diakonia* che dovrebbe caratterizzare chi presiede nella comunità (cfr. *Mc* 10, 41-45).

PERCORSI E FORME DI ASCOLTO DELLA PAROLA DI DIO (cfr. *Verbum Domini*, n. 73)

Il "posto" della Parola di Dio nella vita della Chiesa è "centrale" e per questo *Verbum Domini* – l'ultimo documento ecclesiale che ha affrontato il tema della Bibbia nella vita della Chiesa, a seguito del Sinodo del 2008 – ha raccomandato di «incrementare la "pastorale biblica" non in giustapposizione con altre forme della pastorale, ma come *animazione biblica dell'intera pastorale*»[245]. La precisazione è importante, decisiva: non si tratta per l'azione ecclesiale soltanto di inventare e attivare un nuovo genere di iniziative che abbiano come scopo diretto la diffusione e la conoscenza della Bibbia (come si è rischiato accadesse, ad esempio, per la cosiddetta *lectio divina*, spesso presentata e sussidiata al pari di una devozione nuova, sostitutiva delle precedenti), ma di configurare l'intera azione ecclesiale in ascolto creativo e obbediente[246] dei grandi paradigmi della storia della salvezza, che mantengono valore normativo e strutturante anche per noi, oggi.
Tale valore va nel doppio senso dell'*origine* e della *verifica* dell'azione pastorale.

1. L'ascolto della Parola di Dio all'origine del discernimento e dell'azione pastorale

Quanto all'*origine* significa avere come principio dell'azione pastorale il *discernimento.*
Il Nuovo testamento attesta la necessità di cogliere *nello Spirito* ciò che Egli dice alle Chiese[247], cioè le indicazioni necessarie allo sviluppo della vita delle comunità[248]. Questo dato scritturistico conferma come l'esigenza del discernimento *nello Spirito* si faccia ineludibile specialmente a livello della prassi comunitaria e specialmente in quei contesti nei quali gli schemi e i modelli del passato si rivelino inadeguati e/o carenti. Quanto da sempre la

[245] *Propositio* 30.
[246] Cfr. *Dei Verbum*, 1 (EV 872).
[247] Cfr. *Ap* 2,7.11.17; 3, 6.13.22.29.
[248] Cfr. tra gli altri *1 Ts* 5,12; *Rm* 12,2; *Lc* 12,56; *1 Gv* 4,1.

spiritualità cristiana ha raccomandato sul piano delle scelte personali, va tematizzato e assunto come compito proprio sul piano delle scelte operative e comunitarie.

> «Ma che cosa vuol dire fare un discernimento? Significa rendersi sensibili all'azione dello Spirito nella comunità degli uomini d'oggi, per favorire quelle realtà e processi che, appaiono mossi dallo Spirito di Dio, e per smascherare e contrastare quelle realtà e processi culturali che appaiono contrari allo spirito evangelico»[249].

La prospettiva propria del discernere è dunque *in vista della prassi*. Non si limita a interpretare e valutare, né esibisce un'interpretazione prefabbricata da usare quale pietra di paragone[250], ma comprende agendo e agisce comprendendo.

La storicità dell'uomo e della rivelazione divina, la libertà dello Spirito che si fa presente e attivo nella concretezza di una singola vicenda umana, non consentono di intendere il discernimento come applicazione di formule generali a casi particolari.

Il giudizio pastorale di fede emerge dall'articolazione complessa implicita nella necessità di riconoscere e far interagire il *kairós* colto (irripetibile) alla luce della Parola di Dio e l'amore fedele di Dio che vuole salvare. Tale incontro plasma assai concretamente la stessa creatività, che, pur rimanendo definita/limitata dalla sua storicità, si esprime in forme sempre nuove e diverse. Il frutto del *religioso ascolto della Parola di Dio* che possiamo chiamare discernimento è la decisione, l'azione:

> «Non si fanno oggetto di discernimento affermazioni dottrinali e neppure questioni etiche di principio [...] un atto di discernimento non è mai una disquisizione accademica che conclude con la vittoria di una parte sull'altra; esso è invece una scelta pratica, motivata dalla fede, su una questione concreta e la cui soluzione comporta per tutti una seria conversione al Vangelo»[251].

Essendo una *lettura cristologica della realtà*, sotto l'influsso dello Spirito, il discernimento appare così, fin dall'inizio, strappato all'equivoco di una interpretazione che lo accomuni alla umana prudenza o, ancor meno, al comune buon senso. Il discernimento è atto teologale, ma non si dà discernimento senza un tirocinio diligente e costante, senza la coltivazione attenta e il progressivo sviluppo degli atteggiamenti e dei requisiti adeguati, che non si possono considerare in alcun modo scontati né mai definitivamente acquisiti.

2. L'ascolto della Parola di Dio verifica l'azione pastorale come Tradizione

[249] CEI, *La forza della riconciliazione*, in *Enchiridion* CEI/3, EDB, Bologna 1986, n. 2100.

[250] Cfr. G. ANGELINI, *Oltre l'arbitrio e la ripetizione*, in *Rivista del Clero italiano* 62 (1986) 647. «Che la decisione pastorale abbia la fisionomia del 'discernimento' significa che tale decisione non può prendere in considerazione l'effettualità storica soltanto in un momento logico secondo, dopo cioè che gli obiettivi dell'azione pastorale sono stati determinati con unilaterale attenzione a presunti principi teorici».

[251] L. DELLA TORRE, *Metodologia del discernimento in comune*, in *Servizio della Parola* 191 (numero speciale 1987) 115.

Per essere realmente risposta all'azione di Cristo nello Spirito, l'azione pastorale deve strutturarsi e verificarsi chiaramente entro il paradigma fondamentale dell'alleanza e della fede: deve, cioè, potersi spiegare/dimostrare come effetto pratico dell'ascolto della Rivelazione che è Cristo Gesù.

In questa prospettiva trova posto anche il tema della Tradizione.

Lo stesso Concilio Vaticano II, che nell'*incipit* della costituzione sulla Divina Rivelazione si ispira a *Rm* 10,17 , al numero 8 della medesima costituzione afferma:

> «Le asserzioni dei santi Padri attestano la vivificante presenza di questa Tradizione, le cui ricchezze sono trasfuse nella pratica e nella vita della Chiesa che crede e che prega. È questa Tradizione che fa conoscere alla Chiesa l'intero canone dei libri sacri e nella Chiesa fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture. Così Dio, il quale ha parlato in passato non cessa di parlare con la sposa del suo Figlio diletto, e lo Spirito Santo, per mezzo del quale la viva voce dell'Evangelo risuona nella Chiesa e per mezzo di questa nel mondo, introduce i credenti alla verità intera e in essi fa risiedere la parola di Cristo in tutta la sua ricchezza (cfr. *Col* 3,16)»[252].

Tralasciando le questioni 'tecniche' sull'articolazione Scrittura-Tradizione-chiesa[253] che di per sé costituiscono il tema di questo numero della costituzione, ci interessa qui riprendere l'affermazione che la Tradizione «fa più profondamente comprendere e rende ininterrottamente operanti le stesse sacre Scritture».

Il che significa che la Parola, consegnata nella Scrittura, è trasmessa nella vivente Tradizione della fede e della vita della chiesa, e che la Tradizione consiste appunto in una vita che esprime l'eccedenza del Vangelo rispetto al testo scritto, l'irriducibilità dello Spirito rispetto alla "lettera", la presenza viva e operante di Cristo, l'opera dello stesso Spirito a favore della chiesa e della sua azione pastorale.

Tale opera non è legata unicamente al testo della Scrittura ispirata, e l'opera della chiesa non potrà per questo consistere soltanto nell'interpretazione di un testo scritto:

> «Così possiamo ora dire: 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»[254].

---

[252] EV 884.

[253] Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Chiesa: "Dei Verbum religiose auditu*" (DV 1), in G. LORIZIO – I. SANNA (EDD.), *La Parola di Dio compia la sua corsa. I* loci theologici *alla luce della* Dei Verbum, Lateran University Press, Città del Vaticano 2006, 163-175.

[254] BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, n. 2.

La pastorale si anima così biblicamente ogni volta che la chiesa trasmette agli uomini la memoria della storia della salvezza legata al testo ispirato della Scrittura ma anche al contesto dell'annuncio e della prassi credente, in cui lo Spirito opera per condurre la chiesa e il mondo alla pienezza della verità.

Nella Tradizione vivente che è la viva prassi di una comunità cristiana, la fede nata dall'ascolto si fa presenza ed esperienza attuale: non solo la fede registrata nei testi e negli enunciati ma anche l'atto del credere e quella risposta totale per cui «l'uomo accetta pienamente come uomo (nella totalità-unità del suo essere corporeo-spirituale) la parola di Dio solo nel proprio operare. La fede non è una decisione puramente interiore, ma una decisione pienamente umana; le opere la costituiscono come sottomissione totale dell'uomo alla grazia di Dio in Cristo»[255].

3. L'ascolto della Parola di Dio nella viva prassi pastorale: qualche punto fermo[256]

Si può diventare cristiani, edificare la chiesa e partecipare alla sua missione umano-divina soltanto ascoltando la Parola di Dio e riconoscendo la Sua iniziativa nel mondo, rispondendovi con la fede, la speranza e la carità, celebrandone il mistero nella liturgia e convertendo ogni giorno il cuore dalla durezza e dalla ribellione alla fiducia e all'amore che perdona.

La prassi pastorale (fin dagli inizi della chiesa: cfr. Filippo e l'eunuco, *At* 8,35) si è incaricata di far entrare i catecumeni e i battezzati nelle dinamiche della vita cristiana, educandoli all'assunzione degli atteggiamenti e delle virtù dei discepoli di Gesù Cristo, abilitandoli (non sempre!) a leggere la Scrittura e (sempre!) a capirne il senso, attraverso la predicazione e la catechesi.

Tale compito rimane un punto fermo e consiste in un lavoro educativo paziente, fatto di messaggi verbali e teorici ma anche di emozioni e di esperienze pratiche, nelle quali ci si abitua a *discernere* e a valutare fatti e persone, linguaggi e abitudini, stili di vita e scelte quotidiane. Un lavoro del genere porta – come ricordò Benedetto XVI a Parigi[257] - all'elaborazione di una cultura cristiana della vita e della storia vissuta, mutuata e interiorizzata assimilando le pagine della Bibbia, ricordandole, ruminandole, pregandole. Non

[255] J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia* ,Queriniana, Brescia 1986, 109.
[256] Cfr. A. FONTANA, *Rivelazione Iniziare alla Bibbia nella Comunità cristiana*, in C. PASTORE, "*Viva ed efficace è la Parola di Dio" Eb 4,12 – Linee per l'animazione biblica della pastorale,* LDC, Leumann 2010, 211- 224.
[257] BENEDETTO XVI, *Incontro con il mondo della cultura al Collège des Bernardins*, 12 settembre 2008.

si tratta, dunque, di un uso strumentale o ideologico del testo, ma di una sua assimilazione quotidiana e pratica.

Si diventa cristiani rispondendo alla Parola di Dio che interpella, provoca e chiama, riconoscendo nella nostra vita gli stessi eventi raccontati nella Bibbia. La storia biblica, infatti, è paradigma di tutto ciò che accade nel mondo, essendo essa l'unica storia della salvezza in cui tutto converge e che tutti coinvolge: ciò che appare alla superficie dei fenomeni è soltanto il guscio del mistero profondo che spiega e giustifica l'esistenza umana, nella quale agisce lo Spirito di Dio per condurre a compimento in Cristo la creazione intera (cfr. *Ef* 1,10.23).

Un compito del genere è così sintetizzato dal *Documento di Base* del rinnovamento catechistico italiano: «Educare al pensiero di Cristo, a vedere la storia come Lui, a giudicare la vita come Lui, a scegliere ed amare come Lui, a sperare come insegna Lui, a vivere in Lui la comunione con il Padre e lo Spirito santo. In una parola, nutrire e guidare la mentalità di fede» (n. 38).

Ci si ritrova così – singoli e comunità – a rivivere i fatti fondamentali della Bibbia con la stessa fede che essi trasmettono. Vivendo con consapevolezza e in profondità le esperienze quotidiane, si è aiutati a penetrarle e a cogliervi l'appello di Dio: la Parola diventa vita perché si realizza nei nostri corpi e nelle nostre esistenze (cfr. *Rm* 12, 1-2: il culto spirituale).

Questa qualità cristiana della vita inizia già *nelle famiglie*, dove è compito dei genitori mescolare il senso cristiano rivelato delle cose e della vita con la comprensione che essi ne hanno e con la testimonianza che essi stessi gli possono rendere. Nella misura in cui gli adulti in famiglia hanno qualcosa da testimoniare riguardo a Gesù, i figli possono imparare ad accogliere questa testimonianza non dissonante con quella scritturistica, della quale possono gradualmente apprezzare la verità e alla quale imparano ad affidarsi. Così era accaduto, ad esempio, a Timoteo, il discepolo di Paolo (cfr. *2 Tm* 3,14-15), grazie alla propria madre e alla propria nonna (cfr. *2 Tm* 1,5).

Molto concretamente, la buona abitudine di nutrirsi della Parola di Dio scritta, soprattutto del Vangelo, consisterà nell'imparare dei versetti a memoria, nell'usare quali invocazioni per la preghiera quelle che si trovano sulla bocca di chi avvicina Gesù o nei salmi, nell'esaminare la coscienza alla fine della giornata a partire da un testo scritturistico, nella preparazione anticipata della letture delle celebrazioni a cui si parteciperà con la comunità. Diventerà spontaneo – essendone abituali frequentatori – paragonarsi con la Scrittura e far risuonare in essa le varie situazioni di vita, e invocare il Signore che ci guidi sulla sua strada in compagnia dei testimoni della fede.

Tutto ciò ha come implicazione diretta che *gli itinerari ecclesiali di introduzione o di approfondimento della fede* – dal catecumenato alla catechesi – non possono non essere itinerari biblici. Tutti gli altri sussidi o testi sono da mettere a servizio della Parola di Dio per attualizzarla, approfondirla, chiarirne l'incidenza trasformatrice della vita, e non viceversa.
Tali itinerari dovrebbero prevedere una sequenza di testi su cui lavorare per accompagnare e scandire il percorso, così che alcune pagine bibliche (e categorie quali alleanza, peccato, creazione, vocazione, corpo, sangue, remissione, sacrificio[258], …) siano comprese e assimilate al punto da consentire ai partecipanti una certa sicurezza (o almeno familiarità) con alcuni strumenti per interpretare la Scrittura: la capacità di raccontare interpretando, i collegamenti tra testi dell'Antico e del Nuovo Testamento, la ricerca delle parole chiave, i termini spiegati da altri passi della Bibbia, la collocazione e l'uso dei testi nella liturgia.

In tali itinerari occorrerà considerare come ai fini dell'impatto e dell'efficacia degli itinerari stessi sulla fede dei partecipanti molto dipenda da colui che guida e "anima" il percorso. È la figura pastorale (ministero?) che gli esperti di catechetica chiamano *animatore biblico*[259].
In realtà, anziché di 'figura' sarebbe opportuno meno ingenuamente parlare di 'figure': la diversità dei metodi, dei destinatari, dei tempi del processo di fede (dalla *praeparatio evangelica* all'*intellectus fidei*) obbliga a pensare a figure diverse di animatori biblici, con preparazione e competenze diverse a seconda del differente servizio svolto. Tale servizio si esplica su un duplice versante: quello della comunicazione della Parola di Dio e quello dell'ascolto di questa parola.
La Parola di Dio non è, in senso proprio, un testo scritto, ma la persona di Gesù (cfr. *Verbum Domini,* n.11): la Parola di Dio è la sua vita, il suo ministero, la sua morte e risurrezione, la sua ascensione nella gloria dalla quale effonde lo Spirito e agisce *finché dura quest'oggi* (*Eb* 3,13).
Compito dell'animatore biblico è dunque collaborare a introdurre in una relazione – quella con il Signore Gesù – passando attraverso il testo della Scrittura, che è il luogo privilegiato – anche se non unico né esaustivo – del suo comunicarsi. L'animatore aiuta a mettere in atto uno spazio comunicativo che permetta di entrare in relazione con il Signore nella modalità della parola umana, rispondendovi con la fede e con la vita.

[258] Cfr. G. MOIOLI, *La Parola della Croce*, Glossa, Milano 2009, 23-44.
[259] Cfr. E. BIEMMI, *Catechesi biblica degli adulti. L'animatore biblico e la sua formazione,* in C. PASTORE, "*Viva ed efficace è la Parola di Dio" Eb 4,12 – Linee per l'animazione biblica della pastorale,* op. cit., 197-207.

Il passo sopracitato degli *Atti* (8,26-40) nel quale è descritto l'incontro tra il diacono Filippo e l'eunuco evidenzia tre passaggi fondamentali che scandiscono altrettante tappe del processo che sempre un animatore biblico dovrebbe attivare[260]: la reciproca accoglienza tra evangelizzatore e uomo in ricerca; l'annuncio del testo scritturistico come buona notizia per l'ascoltatore, attraverso l'analisi del testo e il confronto tra i partecipanti; la rielaborazione e la decisione di fede da parte di chi è stato accompagnato. Si tratta cioè di favorire una lettura assistita, diffusa e partecipata della Scrittura, che renda possibile non soltanto la comprensione del senso del testo, ma anche l'arricchimento dello stesso senso grazie a coloro che accogliendo il testo rispettosamente e correttamente ne colgono significati inediti e fruttuosi per la vita – propria e degli altri.

Questa figura è in se stessa proponibile e assumibile anche da laici e laiche adulti senza necessità di competenze particolarmente specialistiche, incardinata com'è nella grazia battesimale e nella partecipazione alla missione ecclesiale che vi è implicita. E tuttavia richiede certamente un discernimento attitudinale previo e una formazione specifica, che comprenda conoscenze basilari della Bibbia e dei temi fondamentali della Teologia biblica, le tappe e i dinamismi fondamentali della storia della salvezza nonché la comprensione/spiegazione delle affermazioni fondamentali dei Simboli della fede. Non è infatti pensabile – ma nemmeno reale – una competenza solamente biblica che sia slegata dalla conoscenza del patrimonio della tradizione della fede.

Per questo una figura del genere non può agire a prescindere da un legame con la comunità ecclesiale e con la sua tradizione. In questa prospettiva si pone l'ipotesi di un'eventuale configurazione ministeriale dell'animatore, che si fondi su di un esplicito mandato ecclesiale e preveda una sorta di *missio canonica* da mettere a fuoco all'interno del progetto pastorale diocesano e parrocchiale.

Al riguardo, vanno verificate due diverse, possibili, opzioni: l'estensione del ministero del *lettorato* agli animatori, ovvero la creazione di un ministero *ad hoc*. In entrambi i casi va ribadito che anche questo ministero, al pari degli altri ministeri 'laicali', costituisce una grazia e non una rivendicazione umana; è un compito e una missione; esige un impegno cui accedere non per slancio emotivo ma previo discernimento approfondito; necessita di competenze adeguate.

4. A proposito dei "Gruppi di ascolto"'

[260] Cfr. ID., 200-202.

Il numero 73 dell'Esortazione invita a favorire «la diffusione di piccole comunità, formate da famiglie o radicate nelle parrocchie o legate ai diversi movimenti ecclesiali e nuove comunità, in cui promuovere la formazione, la preghiera e la conoscenza della Bibbia secondo la fede della Chiesa».

Tali gruppi biblici (che nella recente e fortunata tradizione italiana vengono solitamente denominati *Gruppi di ascolto*) sono strumenti di pastorale che sembrano aver riscosso un significativo successo nel campo del cosiddetto 'apostolato biblico'[261]. Essi hanno avuto origine per sostituire le precedenti forme di evangelizzazione e di catechesi per adulti cadute in disuso.

In Italia la gran parte dei gruppi sono sorti in occasione delle cosiddette Missioni popolari[262] e – salvo rare eccezioni – la loro diffusione è avvenuta spontaneamente, senza una elaborata riflessione teologico-pastorale[263], mutuando tuttalpiù elementi di altre esperienze (tra tutte, quelle della Comunità di base brasiliane[264]).

Occorrerà definire meglio l'identità e i compiti dei Gruppi di ascolto, spesso assai vaga e onnicomprensiva. Tale fragilità fondativa si riflette anche sulla figura dell'animatore (il quale, come abbiamo visto, necessita all'opposto di una formazione specifica, indefinibile a prescindere dalle finalità che il gruppo deve raggiungere e dalla metodologia che dovrebbe essere coerentemente attivata).

5. Appendice

Lo specifico contributo dei pastori: il munus profetico[265]

> «Nutrirci della Parola, per essere «servi della Parola» nell'impegno dell'evangelizzazione: questa è sicuramente una priorità per la Chiesa all'inizio del nuovo millennio. 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

[261] UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE-SETTORE APOSTOLATO BIBLICO, *La Sacra Scrittura nelle nostre comunità: esperienze, riflessioni e proposte. Atti del IX Convegno Biblico Nazionale* – Roma 15-17 marzo 2001, in *Notiziario Ufficio Catechistico Nazionale* V (2001). Cfr. anche G. BARBIERI, *Alla scuola della Parola. Sussidio per i gruppi di ascolto*, LDC, Leumann 1995.

[262] Cfr. il panorama descritto da A. SIANI-G. BARBIERI-M.P. NIGRELLI, *Partecipi di una missione*, Ancora, Milano 1988.

[263] Cfr. L. SORAVITO, *La catechesi degli adulti. Orientamenti e proposte*, LDC, Leumann 1998, 54-65.

[264] Cfr. C. MESTERS, *Incontri biblici. 40 schemi per riunioni di gruppo*, Cittadella Editrice, Assisi 1974.

[265] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 107-111.

> popoli e culture che la caratterizza. Ho tante volte ripetuto in questi anni l'appello della *nuova evangelizzazione*. Lo ribadisco ora, soprattutto per indicare che occorre riaccendere in noi lo slancio delle origini, lasciandoci pervadere dall'ardore della predicazione apostolica seguita alla Pentecoste. Dobbiamo rivivere in noi il sentimento infuocato di Paolo, il quale esclamava: « Guai a me se non predicassi il Vangelo! » (*1 Cor* 9,16)»[266].

Possiamo chiederci che significhi oggi, per un pastore, 'lasciarsi pervadere dall'ardore della predicazione apostolica': cioè lasciar accadere in se stesso qualcosa che egli riceve alla stregua degli apostoli a Pentecoste, e che ha a che fare col mistero della predicazione del vangelo.

In questa prospettiva, il *munus* profetico appare espressivo della forza stessa dello Spirito Santo già fin dall'Antico testamento, per questo motivo: che mentre uno diventava sacerdote o re per nascita (nella tribù di Levi o di Giuda) e per consacrazione, il profeta invece era chiamato, afferrato e quasi costretto dallo Spirito di Dio[267], che lo rendeva *portavoce di Dio.*

La medesima forza della Parola – che quasi sovrasta e agisce sul ministro – la troviamo nel cosiddetto *testamento pastorale* di san Paolo (cfr. *At* 20, 18-36): traiamo a partire da questo testo qualche lume circa il compito che i pastori sono chiamati a svolgere in ordine all'animazione biblica della pastorale.

L'apostolo, infatti, affida gli anziani di Efeso alla Parola, mentre sembrerebbe più sensato che fosse il ministero della Parola ad essere affidato a loro.

La «parola della grazia» (v. 32) altro non è che il messaggio cristiano, l'annuncio della grazia concessa da Dio agli uomini, la salvezza che egli offre loro. Tale parola, tuttavia, non consiste in un semplice messaggio, poiché non si limita ad annunciare questa grazia ma la comunica a coloro che nella fede la accolgono. «Bisogna dunque supporre che essa contenga la grazia e ne sia piuttosto come un involucro»[268]. Affidando gli anziani alla 'parola della grazia' l'apostolo li affida alla grazia dello Spirito che è presente nella parola e che opera per mezzo di essa.

La parola del vangelo acquista nel tempo della chiesa una specie di personalità (cfr. *At* 6,7; 12, 24; 19, 20) e la sua crescita viene descritta analogamente a come era stata precedentemente descritta la crescita di Cristo (cfr. *Lc* 2, 40; 2, 52).

La parola, della quale i predicatori sono semplicemente i servi (cfr. *Lc* 1,2; *At* 6, 2.4; *2 Cor* 4, 1-2; *Col* 1,25) ha un'esistenza e una forza proprie e, nonostante ciò, essa viene affidata a degli intermediari perché attraverso di loro la grazia si renda presente in mezzo agli uomini.

---

[266] GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 40.
[267] Cfr. F. HEILER, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale,* Jaca Book, Milano 1985, 401.
[268] Cfr. J. DUPONT, *Il testamento pastorale di san Paolo*, Edizioni Paoline, Roma 1980, 339.

Due metafore usate dall'apostolo precisano in che cosa consista il potere di cui è dotata la parola di Dio: *l'edificazione e l'eredità*.

La prima riguarda le comunità cristiane affidate ai presbiteri. Benché alla loro responsabilità siano state affidate comunità giovani, fondate da poco e quindi ancora poco salde e minacciate da 'lupi', i pastori non devono spaventarsi: essi sono sotto la protezione della parola di Dio, la quale ha la potenza necessaria per compiere l'opera costruttrice che porterà la fede e la vita cristiana al suo pieno sviluppo.

La seconda riguarda i pagani, che Paolo si preoccupa di far entrare nella chiesa aggregandoli ai 'santi'. L'opera della parola di Dio non consisterà soltanto nel far entrare chi è già cristiano in possesso dell'eredità promessa di Abramo, ma nel permettere ad altri di condividere quest'eredità con essi.

Il *munus* profetico si esprime così con una missione tanto *ad intra* che *ad extra.*

Ma è necessario, comunque, che la Parola di Dio abbia questa libertà di azione attraverso il ministro incaricato della predicazione, il quale sarà ponte e non diaframma tra sé, la Parola e la comunità.

A queste condizioni Gregorio Magno poteva parlare di una crescita e di un progresso non solo di chi ascolta e custodisce la parola di Dio, ma della Parola stessa: «Quanto più uno progredisce nella Sacra Scrittura, tanto più questa progredisce in lui. Gli oracoli divini crescono insieme con chi li legge»[269].

Tale libertà della Parola sarà possibile se il pastore rimane sottomesso alla Parola stessa (anche attraverso la garanzia del Magistero ecclesiale), lasciandosi educare da quel che legge e dall'azione che attraverso la Scrittura lo Spirito compirà in lui.

Occorre quindi molto silenzio, umiltà, meditazione, ruminazione e intelligenza delle Scritture, così che esse possano essere citate, commentate e messe alla portata di tutti, perché illuminino *esistenzialmente* l'esistenza cristiana, fornendo punti di riferimento, prevenendo illusioni, mettendo in evidenza pericoli:

> «Se ciascuno di noi cerca nella parola della Scrittura la risposta ai propri problemi, la trova, e non è necessario che uno cerchi dalla voce divina una risposta speciale alla propria specifica situazione […]. Ai problemi e alle prove dei singoli Dio non risponde più per bocca dei profeti né mediante il ministero degli angeli, poiché nella Sacra Scrittura egli compendia tutto ciò che può accadere ai singoli»[270].

Rimane *compito principale (e permanente) del pastore la predicazione*, come mezzo per rendere presente Dio tanto ai singoli (direzione spirituale, confessione) tanto quanto al

[269] GREGORIO MAGNO, *Omelie su Ezechiele* I, 7, 8.
[270] GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe* XXIII 19,34.

popolo (catechesi, omelia[271], itinerari di formazione alla/nella fede). Lo scopo della predicazione è quello di suscitare un moto di interiorizzazione, di «richiamare gli uomini al loro cuore»[272]: la conversione rimane opera di Dio, che non cessa di chiamare l'uomo alla comunione di vita con lui.

Ma Dio realizza la sua opera (di norma) attraverso il tracciato dell'esistenza umana e l'apporto dell'azione umana. Parole di uomini sono così, per l'azione misteriosa dello Spirito, Parola di Dio. Restano parole di uomini quelle che, per vocazione e missione, ricevono il compito di dire oggi quell'unica Parola, sempre identica e mai ripetibile, sempre efficace e pur sempre rivestita di umana fragilità.

Per aiutare gli uomini in questo ritorno a Dio, il pastore dovrà dunque avere coscienza del proprio limite umano e insieme della necessità del suo ministero della parola: dovrà dunque conoscere realmente il mistero della Parola fatta carne, se stesso e l'intimo di coloro che gli sono affidati, perché anche questa conoscenza è una tappa essenziale per raggiungere l'interiorità e guidarla a fare esperienza di Dio.

Così come sarà necessario – per l'efficacia della predicazione – il tessuto vitale delle comunità edificate dal pastore: senza legame con una comunità viva, infatti, il ministero della predicazione si vuota.

> «L'assenza di una appartenenza forte ad una comunità ben identificata impedisce alla Chiesa di essere un interlocutore credibile e capace di intercettare le domande profonde, sepolte sotto la mole di detriti causati dalla crisi del soggetto, e tuttavia inestirpabili dal suo cuore. Se mancano luoghi di concreta attuazione della *communio*, come può il cristiano riproporre il deciso invito di Gesù a Giovanni: 'Venite e vedrete' (*Gv* 1,39)?»[273].

Con questo si tocca un punto nodale, che poi è il legame intrinseco tra fede ed esperienza: non si può parlare di fede ed esperienza come di due realtà separabili, perché senza esperienza non c'è fede.

La fede avviene *dentro* l'esperienza, ma anche la trascende e la studia criticamente, non per soppiantarla ma perché la fede comprenda e ritrovi se stessa.

Il linguaggio umano di un pastore che tenta di introdurre all'intelligenza della fede ha da essere perciò *esistenziale* non nel senso che 'parla di esperienze', ma perché *rende possibili*

---

[271] Cfr. D.E. VIGANÒ (ed.), *Omelia: prassi stanca o feconda opportunità?*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

[272] GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe* XIX 14,23: «Cum ergo vigilantes praepositi, auditores suos curis exterioribus intentos ad cor revocant».

[273] A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 161.

queste esperienze; perché è capace di essere esso stesso un'esperienza decisiva o comunque importante.

RISPOSTE AGLI INTERVENTI

Circa il rapporto tra ascolto e obbedienza alla Parola di Dio: cosa viene prima? Devo prima ascoltare/capire per poi obbedire, o devo obbedire/fidarmi per poter capire?
A me sembra importante, per comprendere meglio in che senso siamo chiamati dalla Parola di Dio all'obbedienza della fede, non immaginarci l'obbedienza come qualcosa di estrinseco, che ci viene comandato dal di fuori e che noi dobbiamo faticosamente sforzarci di fare, ma come l'effetto di un ascolto amichevole/amorevole, di una relazione di fiducia, dove i due che si parlano lo fanno perché vogliono entrare in relazione tra loro, e quella relazione modifica continuamente il loro rapporto. Per questo occorre interpretare anche le nostre desolazioni interiori, le frustrazioni che ci sembrano sintomo di un ascolto inadeguato, come espressione di una relazione che va migliorata. Le stesse verifiche della verità dei gesti e delle intenzioni nel nostro cammino di fede, le dobbiamo intendere come tappe di un cammino che il Signore ci accompagna a fare. L'obbedienza della fede non è astratta (intende sempre entrare nella vita e dilatarla), ma non si risolve nemmeno nell'esecuzione di un comando (non si esaurisce nel *fare cose*, nelle quali non doniamo/coinvolgiamo anche noi stessi). Cosa frena la messa in pratica (cfr. *Mt* 7, 26) della Parola e cosa invece la fa fiorire, si capisce, ad esempio, dai cambiamenti/conversioni che la persona non riesce a fare: ci sono magari delle scelte alle quali il Signore sta chiamando qualcuno, e quel qualcuno non si decide a farle – non si fida di obbedire, a uscire da sé e dalle sue paure – e allora finisce per girare sempre intorno alle stesse difficoltà, ripetendo sempre le stesse cose, le stesse problematiche. Non cammina. L'ascolto della Parola diventa noioso, vuoto, quando non addirittura ideologico.
L'obbedienza è in questo caso una necessità interna all'ascolto, una dimensione della relazione, perché diventa una fonte di libertà, di liberazione da questa prigionia di se stessi che è l'avere se stessi e non il Signore come misura, come metro della verità.

E questo riferimento a noi-misura-di-tutte-le-cose, mi richiama una seconda problematica vastissima, per la quale non basterebbe un convegno. La mia tesi è che realmente il problema principale, per noi cristiani di questo tempo, non sia tanto l'ascolto obbediente della Parola, quanto l'uomo: la risposta alla domanda "chi è l'uomo?". Una tale risposta è necessaria perché

ci sia un soggetto che voglia incontrare il Signore, e che il Signore voglia incontrare e salvare, amare. Senza sapere e apprezzare cosa sia la vita dell'uomo, diventa molto difficile anche apprezzare il Vangelo. Gesù Cristo è la risposta vivente e personale alla domanda che noi siamo a noi stessi. In questo senso, credo che oggi il problema pastorale fondamentale non sia immediatamente la modifica della prassi sacramentale. Se una tale prassi si è fatta problematica – e lo è, intendiamoci – non lo è perché sia problematica in sé, ma perché la cultura che respiriamo, e perciò la gente, e perciò noi stessi… siamo dentro questa cultura e siamo parte di questa gente, che da trecento anni ha impostato fattori importanti della sua vita a partire - in latino si dice: «*Etsi Deus non daretur*» - da uno dei punti qualificanti la modernità: vivere «come se Dio non esistesse».

Noi abbiamo così assimilato questa cosa che realmente ormai il Vangelo si va esculturando (cioè estraniando dalla cultura che aveva fino a questo momento contribuito a plasmare): noi stessi lo abbiamo esculturato, non solo gli altri, i non credenti. Mi fece molto pensare un'obiezione con la quale Zapatero rispose a chi contrastava l'introduzione delle unioni omosessuali legali in Spagna: «La nuova legislazione non impedisce a nessun cattolico di continuare a fare il suo matrimonio come vuole e come intende la Chiesa». Non c'è niente, in questo contesto post-moderno, che ci impedisca di essere cristiani; però noi viviamo il contesto plurale e indifferentista come un ostacolo a poterlo essere. Non sarà che allora noi stessi abbiamo dentro di noi questa obiezione? Che noi stessi non siamo convinti dell'effettiva verità e bellezza della fede? E cioè che noi stessi abbiamo imparato a vivere come se Dio non esistesse?

Concilio, riforme, rinnovamento, Documento Base, Sinodo sull'Evangelizzazione, Anno Santo… tutto questo mi appare come un continuo tentativo di afferrare, dominare e risolvere questo problema della modernità, dell'aver imparato a vivere *etsi Deus non daretur*. La Nuova evangelizzazione è urgente, perché nel suo segmento post-moderno la modernità mostra di essere, nel suo esito ultimo, *un'abolizione dell'umano*, scriveva C. S. Lewis. È così: le ideologie prodotte dalla eliminazione di Dio – proprie della modernità – hanno prodotto i secoli forse più sanguinosi che ci siano mai stati, dal Terrore agli attuali genocidi perpetrati in nome delle ideologie o dei fondamentalismi. Se questa tesi regge, allora prima di essere pastoralmente autolesionisti, dobbiamo lavorare a partire dal presupposto che il problema non stia soltanto nella Chiesa: quello che è, quello che dice e quello che cerca di fare. O meglio, lo è nel senso indicato prima: che anche noi riflettiamo *l'etsi Deus non daretur*. La Chiesa del Concilio pensava che, una volta aggiornatasi, il mondo avrebbe accolto quanto essa aveva da offrirgli. Certi accenti di Papa Giovanni vanno in questa direzione. Ma quel mondo – il mondo *dell'etsi*

Deus non daretur – era strutturalmente refrattario a Dio e quindi alla Chiesa, e ha continuato a comportarsi di conseguenza, lasciandoci in quella condizione sospesa e annaspante propria di chi offre un prodotto non richiesto e lo vuole piazzare a tutti i costi.
Per questo dobbiamo "uscire" come spinge a fare il Papa: finché noi non usciamo non ci ritroveremo, non ci renderemo conto del tesoro che ci è stato donato, e di cui molti esseri umani sono privi, per poter dire di vivere un'esistenza umana compiuta e benedetta.

Quanto è decisivo conoscere la Parola di Dio? Lo è se si intende che la Parola di Dio è Gesù, perché Gesù è proprio il centro del cosmo e della storia, come insegna Giovanni Paolo II nel primo numero dell'enciclica *Redemptor Hominis*: «Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro del cosmo e della storia […] Dio è entrato nella storia dell'umanità e, come uomo, è divenuto suo «soggetto», uno dei miliardi e, in pari tempo, Unico! ». E un po' più avanti continua e afferma: «L'unico orientamento dello spirito, l'unico indirizzo dell'intelletto, della volontà e del cuore é per noi questo: verso Cristo, Redentore dell'uomo; verso Cristo, Redentore del mondo. A Lui vogliamo guardare, perchésolo in Lui, Figlio di Dio, c'è salvezza, rinnovando l'affermazione di Pietro: «Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna» (*Gv* 6,68; cfr. *At* 4,8-12)».
Cristo è tutto per noi, direbbe sant'Ambrogio e con lui un grande papa – forse il più grande del XX secolo – come Paolo VI.
C'è una fase, piuttosto paradossale di F. Dostoevskij il quale scrive: «Credete che non c'è nulla di più bello, di più profondo, più simpatico, più ragionevole, più virile e più perfetto di Cristo; anzi non soltanto non c'è, ma addirittura, con geloso amore, mi dico che non ci può essere. Non solo, ma arrivo a dire che se qualcuno mi dimostrasse che Cristo è fuori dalla verità e se fosse effettivamente vero che la verità non è in Cristo, ebbene io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità».
Di che cosa sia capace questo rapporto con Cristo lo possono testimoniare alcuni cristiani: penso, ad esempio, al cardinale Van Thuân, che per 13 anni non ha avuto né una Bibbia né altri libri, ma soltanto nella sua memoria il canone della Messa, che celebrava mettendo tre gocce di vino e una di acqua nel palmo di una mano e nell'altra un pezzetto di pane, mentre era in isolamento in una cella a motivo della sua fede. Nei settant'anni di ateismo di Stato nell'Unione Sovietica, dove credo non fosse possibile in realtà nemmeno stampare e diffondere il Vangelo, i cristiani ortodossi hanno mantenuto la loro fede grazie alla liturgia. Dunque, voglio ribadire che il rapporto con Colui che è la Parola di Dio è *sinfonico*, accade e passa attraverso una pluralità di strade che sono, grazie a Dio, più numerose di quanto noi

possiamo immaginare, senza per forza ridurre tutto alla nostra possibilità di conoscenza del libro del Vangelo. Fermo restando tutto quello che ho detto prima, e che non smentisce quello che sto dicendo adesso.

Ieri nell'omelia riflettevo sul passo del *Libro dei Proverbi*, dove veniva detto: «La Parola di Dio è provata col fuoco» (*Pr* 30,5), cioè ha una forza sua, una resistenza che sfida il fuoco. L'apostolo che annuncia non deve avere troppi mezzi umani o comunque deve avere fiducia in questa potenza. Ma cosa succede nella realtà? Che la pastorale per noi ha successo non perché "è provata col fuoco", ma perché crea risonanza, finisce nei giornali, se ne parla *extra Ecclesiae*. E così, il "fuoco di paglia" della comunicazione mediatica, brucia un possibile incontro con il Signore, perché attira l'attenzione sul mezzo e non su Colui che si comunica. Attiva una relazione di curiosità, magari di interesse, ma non attiva quelle leggi relazionali (convocazione, situazione cruciale, silenzio, ascolto, invocazione, meditazione, comprensione, risposta, decisione, comunione…) che sono invece necessarie alla trasmissione del Vangelo.

Dove la Parola viene veramente "provata col fuoco" nella vita di chi si impegna nella pastorale? Quando acquisiamo quella abilità e quella capacità cui accennavo prima, di far incontrare e di far accadere con il nostro annuncio l'avvenimento tra la persona che ascolta, me che sono in quel momento sacramento di una Presenza, e la Presenza stessa. Questa mi sembra una "prova del fuoco". L'ascolto della Parola e il riconoscimento di una Presenza fioriscono entro una corona di virtù. Come nel deserto non spunta nessun fiore da se stesso, così l'ascolto non spunta dal deserto umano di un carattere rissoso, egoista, prepotente, o da un atteggiamento che manifesta finta disponibilità. C'è infatti un ascolto di maniera che ci appare quasi fastidioso: quando le persone ostentano la posa dell'ascolto, ma è chiaro che mentre parli stanno pensando a tutt'altro e hanno già in mente la risposta da darti. Può capitare – tranne, naturalmente, per Don Mariano che è qui – che anche i vescovi siano così: si va a parlare e loro ascoltano, però hanno già in mente cosa devono dire, la richiesta che devono fare o l'ordine che devono impartire a prescindere da quel che si è detto loro.

Evangelii Gaudium indica nell'omelia un'altra "prova col fuoco": per molti fedeli essa rimane ancora l'unico modo per cercare e avere nutrimento della Scrittura, della Parola di Dio. Per questo il Papa ne parla così diffusamente e, direi, addirittura tecnicamente. Ricordo al riguardo una riflessione del cardinal Martini, il quale lamentava: «Se uno va a leggere cosa dicono gli studiosi di omiletica delle caratteristiche che deve avere l'omelia, si può scoraggiare: deve essere anagogica, mistagogica, però deve anche avere un po' di esegesi, però deve essere attenta a.. però deve…». Così concludeva: «Probabilmente tutti questi aspetti, che

sono registri diversi della "sinfonia" della Scrittura e della Parola, necessitano di una sostanziale continuità di frequentazione e di rapporto tra chi predica e chi ascolta». Questo pone la questione se sia opportuno che sia sempre lo stesso prete a predicare nella stessa Messa, con la stessa comunità, che così verrebbe formata nei diversi aspetti della comunicazione della fede di cui deve farsi carico l'omelia. Non saprei dire *a priori* se la questione si possa risolvere davvero per questa via, però una certa continuità forse aiuta ad apprendere anche il modo di comunicare dell'omileta e il modo di ascoltare di chi ascolta. Questo è un problema su cui bisognerebbe riflettere.

Come fare per mettere l'ascolto della Parola al centro della nostra vita? Come farla diventare il cuore pulsante dal quale possono partire giudizi, progetti, sentimenti, sguardo sul reale? È già emerso più volte quanto sia importante non dare per scontata/presupposta ciò che è la vita – la concreta esistenza – delle persone. Possiamo diversamente chiamarla "storia", "realtà", "quotidianità" a seconda della formazione che abbiamo ricevuto. Ma il nucleo incandescente della questione, a mio avviso, è che ci sono delle dimensioni - e qui torna la questione antropologica - che strutturano la vita dell'essere umano e che sono costitutive tanto di un credente, quanto di un non credente. Ritroveremmo e recupereremmo per questa via l'istanza dell'*universalmente umano* postulato come fondamento della vita sociale dall' *etsi Deus non daretur.*

Quali sono? Per esempio, il lavoro. Non è solo un cristiano interessato a sapere perché deve andare a lavorare ogni giorno. *Genesi* 1,28 dice che c'è l'ordine per l'uomo di lavorare, di avere dominio/cura del creato. Ma tutti sono interessati e sentono il bisogno di fare un lavoro che gli piaccia. Qual è la cosa più insistita che i calciatori rispondono alla domanda: «Sei contento di fare il tuo lavoro, e perché?». «Sì! perché posso fare un lavoro che mi piace». Ma chi è che non vorrebbe fare il lavoro che gli piace e che ha sognato da bambino? Tutti cercano questo lavoro. Dunque il lavoro è una dannazione, una maledizione, o una vocazione? La dimensione lavorativa della vita umana è un grande campo di evangelizzazione, dove provocare il passaggio dal lavoro inteso come una maledizione necessaria per la sopravvivenza, al lavoro come ambito del compimento di sé e della comunità umana.

Un altro possibile ambito dell'*universalmente umano* è quello della modalità con la quale si vive il tempo. Perché questa ossessione per il *week-end*? Perché queste depressioni del lunedì mattina? Perché il tempo è diventato una maledizione, un tiranno che ci schiavizza. Nel primo racconto della Genesi Dio benedice il tempo, ma l'uomo ha finito per maledirlo: abbiamo creato e accettato un tipo di organizzazione del tempo che ci rende effettivamente schiavi.

Come si fa a vivere il tempo come una benedizione? Questa domanda non riguarda soltanto i cristiani.

Potremmo continuare con l'amore o la differenza sessuale o la vita familiare: chi è che non è interessato ad avere un amore che duri per tutta la vita? Chi non lo desidera? Che la fedeltà sia una qualità dell'amore mi sembra tutti lo pretendano. Non c'è di peggio per un innamorato che il tradimento, la rottura del rapporto, al punto che questa cosa è registrata o con cinismo ("non esiste un amore per sempre") o con disperazione ("meglio morire, piuttosto; meglio ammazzarla piuttosto, se non posso avere la persona che amo").

E così la malattia, o la questione cruciale dell'educazione. Potrei continuare, ma voi avete già riconosciuto – da operatori pastorali quali siete – gli ambiti del Convegno ecclesiale di Verona.

Vedete in che consiste la missione, a mio giudizio? Nel vivere tutto questo secondo una forma cristiana, con un significato/ragione cristiani, per il fatto che in Gesù Cristo tutte le dimensioni che fanno la vita concreta dell'essere umano diventano una benedizione, e non una maledizione. Tutto l'enigma della vita trova in Cristo una strada praticabile per essere abbracciato, amato e percorso come una via aperta davanti alla nostra libertà verso la pienezza della verità, del bene e della bellezza. Tutti questi ambiti che fanno la vita dell'uomo, che insieme concorrono a formare e a sollecitare la coscienza dell'uomo, noi già ci troviamo a viverli, ci siamo già dentro. Sono già lo spazio vitale entro il quale ha senso chiedersi cosa centra Gesù Cristo con me, con noi. Non dobbiamo arrovellarci su come andare a fare i missionari dai lontani: dobbiamo innanzitutto vivere e non vivacchiare, come scriveva Frassati. Noi già condividiamo con tutti lo stesso compito, la stessa necessità di dare un significato a quel che viviamo, di conoscerne la verità e quindi il bene. Prima ancora: abbiamo necessità di trovare come tutti una concreta figura/forma - che sia nostra - per vivere tutto questo.

Questo interessa tanto i cattolici che i non cattolici: ripeto, non c'è nessuno a cui non interessi poter andare a lavorare contento, gratificato di quello che fa; o a cui non interessi avere un matrimonio felice. In questo senso è proprio vero che "la fede è una dilatazione della vita", ma non della vita biologica: di "questa" vita concreta fatta dello svegliarsi la mattina, della preparazione del pranzo, della necessità di portare a casa la busta paga. In questo senso noi offriamo il vangelo, incarnandolo nella nostra vita, e sapendone sostenere la ragionevolezza e la convenienza, mostrandone la bellezza anche in mezzo ai dolori e alle persecuzioni.

Così facendo non stiamo proponendo una morale fredda anziché una buona notizia liberante, quasi che il cristianesimo sia una gabbia che intrappola e condiziona la vita, invece di lasciarla essere quel che ciascuno decide che debba essere. Non è che il senso delle cose (in base al

quale dire dei sì o dei no) o la morale ce l'hanno i cristiani e gli altri no. Anche gli altri hanno una morale, e questo è un punto sul quale possiamo – di nuovo – incontrarci: cos'è importante per te? Perché anche tu dici di sì a qualcosa e no ad altro, e non soltanto io che sono cristiano. La struttura "sì (a ciò che è conosciuto come bene)" e "no (a ciò che è conosciuto come male)" ce l'abbiamo tutti quanti, noi esseri umani. Non siamo dunque posti, in quanto credenti, a un livello di vita così diverso rispetto da quello dei non credenti, e rispetto al quale gli altri debbano soltanto imparare. Siamo a quel livello nel quale possiamo parlarci, confrontarci, offrire idee, prospettive; possiamo rendere possibile l'incontro con la Parola di Dio, dunque evangelizzare. Possiamo essere gli strumenti di quell'avvenimento che è la fede.

Ultimissima questione è quella della testimonianza. Mi ritrovo ad essere quasi infastidito dalla retorica del «Come facciamo a essere testimoni? Come possiamo essere testimoni?». Finiamo per essere gente logorata da questo tipo di domande, che ci poniamo quasi sempre con tono drammatico e fatale. Che dire? Inizierei riconoscendo un'ovvietà: se non hai visto niente, se non hai sperimentato nulla, non sei testimone di niente. Ti puoi logorare finché vuoi chiedendoti come essere testimone, ma non avrai niente da dire, annasperai tra le onde di una domanda impossibile da affrontare. Non si tratta, infatti, soltanto di dire qualcosa con la bocca, e dunque di chiedersi con quali parole e quando fare l'annuncio della fede, rendendo testimonianza a Cristo. Passa già attraverso la tua persona la manifestazione di "che cosa" sei, del "per che cosa" vivi. Si vede da come cammini se sei contento di vivere: uno che striscia lungo il muro, o che arriva sempre di sottecchi, o che non saluta mai, può fare tutte le dichiarazioni testimoniali e dottrinali più impegnative, ma è evidente che c'è qualcosa che non funziona nella sua esistenza.
La retorica della testimonianza tende ad eludere un punto previo decisivo, che si può esprimere con una domanda: voi amate veramente la vita di queste persone? Perché quando si ama la vita di una persona, qualsiasi situazione nuova e inedita, uno la vuole affrontare, non si tira indietro, non ne ha paura, non dribbla né rimuove le scabrosità delle ingiustizie e dei non-sensi, delle violenze e dei rifiuti che feriscono e attentano quel capolavoro che è la vita dell'uomo. Non si pone domande paralizzanti su come essere testimone. La domanda, piuttosto, sarà: voi, amate la vita di queste persone che il Signore vi ha messo davanti? La abbracciate tutta intera, così come essa è? Il vostro sguardo trasmette il messaggio "Sono contento che tu ci sia? Sai che è bello che tu sia venuto al mondo?".

Dovremmo rileggere la prima enciclica di papa Benedetto – la *Deus Caritas est* – per comprendere in che senso questa sia una questione troppo spesso trascurata anche dalla pastorale, ma in sé decisiva.

Io vivo con dei vecchi, perlopiù poveri, mandati nella nostra casa di riposo dai servizi sociali. Non hanno generalmente che la pensione sociale, qualcuno nemmeno quella (potete dunque immaginare le litigate per i soldi); di qualcuno non abbiamo mai visto nemmeno un parente; è difficile vivere con persone così. Si sente dire spesso negli incontri pastorali: "Chiesa povera per i poveri" o - altro slogan che imperversa - "periferie esistenziali": posso testimoniarvi quanto sia difficile amare un povero, quanto implichi una continua conversione, spesso delle vere e proprie morti interiori, che non bastano mai, perché rimaniamo comunque capaci di difenderci e anche di giudicare, di prendere le distanze. Avete mai mangiato con accanto uno che sbava? O che perde la dentiera dentro il bicchiere e vi chiede di recuperargliela? Provate. Io cerco di vivere ogni giorno insieme a loro e confesso di non essere sempre felice di questo, a volte mi infastidisce. Che significa "imparare ad amare" una persona che sbava, o che ripete sempre le stesse cose, o che ha una povertà relazionale perfino fastidiosa?

Perché altrimenti che cosa volete testimoniare? In che direzione volete che agisca lo Spirito Santo che è stato riversato in voi, per fare di voi i testimoni di una potenza che viene dall'alto (cfr. *Lc* 24,49)?

Nel suo messaggio per la Giornata mondiale della Pace - e finisco - il Papa ci ha indicato (e lo ha fatto anche in Israele) la categoria della fraternità come uno dei campi nei quali edificare la nostra testimonianza. Forse una chiave importante potrebbe essere questa: viverci e essere così: fratelli. I fratelli non si scelgono, diversamente dagli amici. Non scelgo il vecchio che perde la dentiera, ma è mio fratello e sto qua, siamo in famiglia e la sua vita determina la mia; posso accettare che le nostre vite siano determinate da queste situazioni e da questo compito. Allora la testimonianza non è soltanto una cosa che ci imponiamo perché vogliamo dimostrare di contare o di servire qualcosa a questo mondo, ma una realtà strutturante il fatto che siamo fratelli.

Fare pastorale oggi, con la famiglia protagonista per una nuova evangelizzazione

Sarebbe facile trattare questo tema - *Fare pastorale oggi, con la famiglia protagonista per una nuova evangelizzazione* – ripetendo quanto si sente dire nei dibattiti pastorali odierni, e ricondurre tutto all'approvazione o alla disapprovazione di scelte pastorali già immaginate. Di solito i dibattiti pastorali soffrono questo metodo: ad esempio, "la cresima si fa prima o dopo la comunione?". E ci si divide, spesso con argomenti plausibili da entrambe le parti. Ma dal punto di vista della Teologia pastorale, questo metodo non è corretto, perché salta tutto il lavoro di analisi e di comprensione cristiana del problema, per arrivare subito alle conclusioni su due modelli già pre-fabbricati, che non sempre sono verificati in quanto cristiani, ma solo a partire dalla loro efficacia al presente. Si tratta non soltanto di adattare il già saputo, ma anche di creare qualcosa di nuovo. A questo ci esorta con decisione *Evangelii gaudium.*

1. pastorale e ecclesiologia di comunione

Che significa, dunque, "fare pastorale"? Non possiamo più dare per scontata la risposta a questa domanda: vent'anni fa significava alcune cose, oggi cose nuove e per certi versi diverse, accanto alle cose di sempre (come catechismo e sacramenti). Chi è il soggetto che la fa? Per un certo tempo la Chiesa è stata creduta coincidente con la gerarchia; c'è voluto (forse) il Concilio per ampliare la comprensione di quel soggetto a tutti i battezzati. Dunque, chi fa la pastorale? Rispondere a questa domanda è fondamentale per capire in che senso la famiglia è soggetto della pastorale, e non soltanto un gruppo umano che riceva qualcosa che la Chiesa (intesa qui come gerarchia, clero) fa.

Il Papa mette spesso in rilievo l'urgenza di uscire da una azione ecclesiale centrata esclusivamente sui preti, e dunque fortemente clericocentrica (cfr. *Evangelii Gaudium*, ma anche il documento di Aparecida). Tale concentrazione presenta due difetti: mortifica le possibilità di espansione e di penetrazione della stessa pastorale nel mondo di oggi, per il quale necessitano competenze plurime e articolate, non tutte esercitabili o attribuibili ai pastori; e non incarna l'ecclesiologia della *communio* propria del Concilio.

Incontro con il clero della diocesi di Jesi (15 gennaio 2015)

Tale ecclesiologia presuppone la corresponsabilità (ben distinta dalla partecipazione e dalla cooperazione) di tutti nella Chiesa, in quanto radicata nella consacrazione battesimale.
Ma essa non consiste principalmente in un'opera di aiuto o di sostegno al ministero dei pastori, quanto nell'espressione della vita cristiana "in sé", trovando luogo e forma principalmente non nella cooperazione a compiti pastorali intraecclesiali, ma nella vita concreta del territorio, della gente, del luogo di lavoro. In tali ambiti la corresponsabilità va vissuta nella testimonianza attiva senza necessitare di mandati speciali.
È molto importante partire da questo riferimento fondamentale, perché esso chiarisce che i laici sono abilitati e riconosciuti nella loro responsabilità ecclesiale anzitutto e propriamente come laici, cioè non in forza di eventuali incarichi intraecclesiali (magari sostitutivi di quelli finora riservati ai ministri ordinati, come avverrebbe nell'ipotetico caso della guida pastorale di una comunità affidato a un laico), ma in forza piuttosto della loro concreta vita cristiana, secondo la vocazione lo stato di ognuno.
Nell'ecclesiologia della *communio* vale un importante criterio di contenuto e di metodo: le varie identità ecclesiali non si possono comprendere né vivere isolatamente, come compartimenti stagni o fattori autoreferenziali, ma soltanto nella reciprocità dinamica che le costituisce e le definisce.
Ciò significa che esiste una costitutiva correlazione che va mantenuta tra ministeri ordinati e servizi laicali, senza che gli uni escludano la necessità o la presenza degli altri: *comunionalmente* gli uni rinviano agli altri.

2. perché la Chiesa deve fare qualcosa?

Più radicalmente: perché la Chiesa deve fare qualcosa? Alla radice di tanta pastorale spenta, impagliata, oppure irrigidita nei personalismi e/o nel "si è sempre fatto così", non c'è forse il sospetto che la fede stessa sia inutile, o che comunque non sappiamo più bene che cosa sia e a che cosa serva?
Dunque, quali sono i presupposti per impegnarsi nella pastorale? Che rapporto c'è con la fede, la speranza, la carità? Con la vita sacramentale? Con la propria vita secondo lo Spirito?
Dobbiamo adesso compiere un certo percorso – che mi preoccuperò di documentare anche nelle note, casomai qualcuno volesse approfondire – che è propriamente un riassunto di alcuni temi di Teologia pastorale. Di quella disciplina, cioè, che vorrebbe rispondere alla domanda "cosa la Chiesa deve fare qui e ora".

2. 1 Trinità e azione ecclesiale

L'agire ecclesiale studiato e progettato dalla Teologia pastorale è caratterizzato (diversamente dal mero 'fare') dall'*intenzionalità*: si colloca ancora nell'ambito del pensiero-cristiano-che-progetta, preoccupato di offrire elementi che concorreranno alle azioni concrete innervandole dei caratteri propri dell'agire cristiano-ecclesiale. La presenza o meno di tali caratteri costitutivi (che non sono l'essenza, ma dei fattori qualificanti) renderanno cristiano o meno quell'agire. Possiamo fin d'ora individuare tali caratteri a partire dal radicamento trinitario proprio dell'azione ecclesiale, che corrisponde all'origine trinitaria della chiesa e della sua missione.

Tale origine dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo fa sì che l'ontologia dell'azione ecclesiale sia agapica, così come lo è la reciproca relazione tra le Divine Persone. Essendo Relazioni Sussistenti (*esse ad*), le Tre Persone non sono soggetti-in-sè che poi entrano in relazione, ma sono *in quanto relazione*. La verità profonda dell'azione ecclesiale è questa *agape*, per sua natura dinamica e feconda, intessuta di relazioni *ad intra* e *ad extra Ecclesiae*, così come la Trinità è al contempo *immanente* ed *economica*, per stare a un vocabolario divenuto classico[274].

Solo a partire dalla Trinità è possibile comprendere la natura vera dell'azione pastorale. In quanto «popolo adunato dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo» (*Lumen Gentium,* 4) la Chiesa esiste e si comprende anzitutto come realtà *misterica*, la cui vita e azione sono poste in legame costitutivo e verticale con la Trinità stessa. Di essa tutto il popolo di Dio (e in esso i pastori che lo guidano) reca i caratteri distintivi ed essenziali, che è chiamato ad attestare fedelmente e, in qualche modo, a riprodurre nel tempo e nella storia.

2.2 Tutto inizia con uno sguardo

Nella Trinità sta la forza e la ragion d'essere del popolo di Dio. In questo senso si deve correttamente dire che la teologia pastorale si pone anzitutto e radicalmente come *contemplazione del mistero trinitario* che coglie in esso la figura originaria e la sorgente della carità: amore gratuito e totalmente espresso verso le creature, poiché nella Trinità è la donazione che fa la persona, in cui il donarsi non è semplicemente un modo di agire, ma la sostanza stessa dell'essere (è-in-quanto-si-dà).

[274] Cfr. K. RAHNER, *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis* III, 401-502.

Questa reciprocità, sorgente e modello della vita della chiesa (che è quindi *communio*), è la norma prima di ogni agire cristiano ed ecclesiale.

Per questo l'azione pastorale *si configura intimamente e si pone prassicamente secondo il canone della gratuità*: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (*Mt* 10,8).

Nell'azione ecclesiale e nel ministero pastorale si manifestano perciò l'opera del Padre, quella del Figlio e quella dello Spirito Santo, secondo caratteri appropriabili alle Tre Persone e che possiamo riassumere nel classico trinomio creazione-redenzione-santificazione.

> In tale prospettiva trinitaria, il ministero pastorale si comprende come un compito che non deriva solamente dalla solidarietà o dalla responsabilità possibili all'uomo in quanto uomo, ma da un mandato che ha origine da un'azione di Gesù, inviato dal Padre quale pastore buono che raduna il suo gregge[275]. Trattenendo questo dato biblico originario è possibile non ridurre il ministero a un processo più o meno organico e spontaneo del corpo sociale, configurato in un modo quale che sia o semplicemente determinato dai due *poli opposti dell'irenismo ingenuo o del potere di chi è più forte* all'interno della comunità. A questo mandato rimane legata un'autorità e l'esercizio di una *exousia*/ potere che Gesù interpretò come *diaconia*/servizio (cfr. *Mc* 10,42). Del potere si può affermare che esso si qualifica entro un larghissimo ventaglio di possibilità, che vanno dal potere come servizio al potere come dominio. Anzi, esso può presentarsi come servizio anche quando è pura volontà di potenza e di dominio; può addirittura (come è successo molte volte nella storia, non solo antica) divinizzarsi[276].

3. Spirito Santo e pastorale

3. 1. Lo Spirito è la communio

Lo Spirito – come insegna *1Cor* 2,10ss – è lo spirito o il potere che Dio ha di conoscere e sperimentare se stesso[277]. Grazie a questo medesimo Spirito, Dio esce altresì da se medesimo e da esso spira al di fuori: «procede dal Padre», «proviene dal Padre», il Padre «lo invia» (*Gv* 14, 26; 15, 26) e noi lo «riceviamo» (*Rm* 8,15; *1 Cor* 2, 12). Lo Spirito viene partecipato come suo invio e dono, ed insieme ad esso ci viene partecipata l'inaudita salvezza di Dio: «quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha

[275] Secondo Ratzinger, esistono ancora «da una parte una concezione sociale-funzionale che definisce l'essenza del sacerdozio con il concetto di 'servizio': il servizio alla comunità, nell'espletamento di una funzione […] Dall'altra parte, vi è la concezione sacramentale-ontologica, che naturalmente non nega il carattere di servizio del sacerdozio, lo vede però ancorato all'essere del ministro e ritiene che questo essere è determinato da un dono concesso dal Signore attraverso la mediazione della Chiesa, il cui nome è sacramento» (J. RATZINGER, *Ministero e vita del Sacerdote*, in *Elementi di Teologia fondamentale*. *Saggio su fede e ministero*, Queriniana, Brescia 2005, 165).

[276] Cfr. H. U. VON BATHASAR (*Il tutto nel frammento*, Jaca Book, Milano 1972, 246-251) descrive "La Parola come signore e come servo": "Cristo nel suo amore assoluto è così libero, che può permettersi di essere padrone come servo. E solo così egli dimostra di essere il vero Dio, a differenza di tutti gli altri dèi, che non possono permettersi mai questo, poiché alla fin fine nascono dalla concezione umana di ciò che vuol dire essere padrone".

[277] Cfr. H. SCHLIER, *Lo Spirito Santo nel Nuovo Testamento*, in C. HEITMANN-H. MÜHLEN, *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo*, Jaca Book, Milano 1977, 137-150.

preparato Dio per coloro che lo amano» (*1 Cor* 2,9). Nello Spirito Santo l'esperienza che Dio ha di se stesso si dischiude come suo mistero di salvezza.
Egli è anche «lo Spirito di Cristo»: cioè nello Spirito Gesù si svela presente e operante nella sua verità. Nella sua santificante santità Dio viene a noi con lo Spirito e con la presenza di Gesù che ci strappa dall'uomo vecchio e ci introduce nella vita dei figli di Dio, a sua immagine (cfr. *1 Ts* 4,3ss).

Lo Spirito ha perciò una duplice funzione sull'uomo:

una *funzione illuminatrice*: egli insegna a incarnare i tratti tipici di Gesù, fa emergere in ogni situazione la vita e il pensiero di Cristo, insegna a trovare la via creativa per esprimere Cristo;

una *funzione partecipativa*: l'azione dello Spirito non si limita a segnalare, ma dona la capacità realizzatrice, l'efficacia propria del Risorto e della sua forza. Lo Spirito esercita come una pressione, uno stimolo efficace che ci abilita a praticare, non come costrizione, ma come un bisogno del nostro essere, la vita di Cristo fino a rendere leggibili in noi i tratti del suo volto. Paolo sintetizzerà tutto questo con un'espressione famosa in *2 Cor* 3,2: «Voi mostrate che siete la lettera di Cristo, scritta mediante lo Spirito del Dio vivente nelle tavole che sono il vostro cuore»[278].
Tale è la vita della comunità cristiana, illuminata e dinamizzata nella sua azione dallo Spirito Santo e *dai suoi carismi.*

3.2 lo Spirito e i carismi pastorali

La razionalità pastorale, infatti, esige l'uso ponderato e responsabile dell'intelligenza ma deve aprirsi sempre ad apporti che vanno oltre il mero ragionamento: è l'eccedenza della razionalità che esprime la presenza e l'opera dello Spirito; dunque, l'aspetto carismatico va insediato nella normalità dell'azione ecclesiale (cfr. le vite dei santi, che si sono aperti in modo non reticente all'azione dello Spirito Santo). La presenza viva dello Spirito preserva perciò l'azione ecclesiale dal ripiegamento della rassegnazione, così insidioso specialmente in tempi di gratificazioni grame. Lo Spirito che innerva l'azione ecclesiale è lo stesso che aleggia sulle acque e dà vita al fango della terra, che rende fecondo il grembo verginale di Maria, che irrompe nel cenacolo e spazza via la paura.

[278] P. ASOLAN – D. GANDINI, *La strada buona. Appunti dopo Santiago*, Marietti, Milano-Genova 2008, 78.

L'azione pastorale è da Lui resa *creativa e dinamica*, operosa e non inutilmente noiosa: «Questa eccedenza sopra ciò che può essere appreso in concetti, definizioni e supervisioni critiche, questo eterno 'più' che è proprio di ogni essere, è la premessa fondamentale del fatto che la rivelazione delle cose e la loro conoscenza non ha sùbito il carattere della noia invincibile»[279] .

Infine, mentre nei nomi 'Padre' e 'Figlio' emerge realmente ciò che è proprio della prima e della seconda Persona della Trinità (il dare e il ricevere, l'essere come dono e l'essere come ricezione), nel nome 'Spirito Santo' potremmo non trovare chiaramente esplicitato ciò che è proprio della Terza persona. Proprio in questo sant'Agostino[280] vede espressamente ciò che è proprio dello Spirito: se lo si denomina con ciò che è comune al Padre e al Figlio, ciò significa che la sua essenza è appunto quella di essere *communio* fra Padre e Figlio. La sua peculiarità è dunque di essere *unità*: lo Spirito è la persona in quanto unità, l'unità in quanto persona.

4. La chiesa è communio

La definizione dello Spirito come *communio* ha in Agostino un senso già chiaramente ecclesiologico: diventare cristiano significa per lui diventare *communio* e quindi penetrare in questo specifico modo di essere dello Spirito. La chiesa generata dallo Spirito è segno e strumento efficace di tale *communio – ad intra* e *ad extra Ecclesiae*.

È a tutela di questo dono/compito di comunione che lo Spirito suscita (oltre all'annuncio del vangelo e ai sacramenti) anche il ministero pastorale, a cui si viene designati con l'imposizione delle mani (cfr. *1 Tm* 4,14; *2 Tm* 2,2) e che permane al fine di esplicitare il ministero stesso. Si tratta di un dono che è *in* colui che l'ha ricevuto, e che non è lecito trascurare ma al contrario ravvivare continuamente. Chi lo riceve è messo nella possibilità, che è allo stesso tempo esigenza, di lasciarlo diventare operante, perché l'azione dello Spirito Santo in noi non soffoca né violenta la nostra normale attività psicologica. Questo dinamismo deve passare attraverso la coscientizzazione di una mente che pensa, di una coscienza che discerne e decide, di una volontà che a poco a poco sedimenta un tipo di sapienza e di mentalità che sono tipiche di Cristo. Non si tratta di un'esplicitazione meccanica: occorre un

[279] H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo – 1. TeoLogica*, Jaca Book, Milano 1997, 146.
[280] *De Trinitate* V, 11, 12-13, 13.

lavoro lungo di assimilazione e di capacità creativa, cioè libera e responsabile, storicamente situata[281].

Cuore della chiesa, lo Spirito compie la sua opera animando l'azione ecclesiale nei due movimenti di sistole e di diastole: contrazione e raccolta (*aedificatio*), rilascio ed espansione (*missio*).

*5. sistole: Ecclesia ad intra (*aedificatio*)*

A partire da *1 Gv* 4, 7-16 Agostino[282] commenta: «Lo Spirito Santo, con quello che ci ha donato, ci fa dimorare in Dio e fa dimorare Dio in noi; ma ciò lo fa l'amore. Egli stesso, lo Spirito, dunque, è Dio in quanto amore». Il contrassegno fondamentale dell'amore, l'*opus proprium* dello Spirito, è il suo creare 'dimora': questa dimora che è la chiesa, il tenersi vicendevole dei cristiani in un solo corpo.

In forza del dono dello Spirito, i battezzati non vivono più un'esistenza autonoma – che ricerca se stessa e si abbandona a se stessa (il paolino tema della *sarx*) – ma nella sfera d'azione dello Spirito (cfr. *Rm* 8,9), da lui presi in possesso e determinati: «Tutti siamo stati battezzati in un solo corpo» (*1 Cor* 12, 13).

Lo Spirito dà concretezza alla riconciliazione dischiusa dalla croce di Gesù, sviluppandola e formandola nel suo corpo che è la chiesa. Per questo *1 Pt* 2,5 può dire che essa è 'la casa dello Spirito' e *1 Cor* 3, 16ss il 'tempio di Dio', in cui abita lo Spirito di Dio.

L'unità di cui il pastore è a servizio in forma propria consiste nel ministero di guida della molteplicità degli apporti di tutti i battezzati alla edificazione dell'unico Corpo di Cristo. In quanto unità di un corpo, essa dev'essere 'organica' allo stesso modo che le varie parti di un corpo stanno tra loro in correlazione funzionale e operante, e questo secondo le diversità e le complementarità delle vocazioni e condizioni di vita presenti in esso.

In questa prospettiva rimarcata dal concilio, la comunione non è semplice adesione e unità di intenti, ma comune responsabilità e attivazione, secondo l'illuminante pagina di *Ef* 4,1-16: l'idea di *edificazione* (*oikodomē)* esclude ogni improvvisazione e suggerisce invece i concetti correlativi di gradualità e di crescita; ad essa collaborano tutte le funzioni ministeriali, sia quelle portanti, sia quelle più comuni. L'idea neotestamentaria di 'corpo', da parte sua, implica

[281] Cfr. P. ASOLAN – D. GANDINI, *La strada buona*, op. cit., 82.
[282] *De Trinitate* XV, 17,31.

la dimensione dell'ordine e insieme della vita, che tutti contribuiscono a realizzare. Appare all'evidenza un triplice aspetto che interessa all'autore di ribadire: l'unità compatta del corpo, la sua grande articolazione interna e la sua crescita organica, di cui l'*agape* è il contrassegno.

5.1 *l'agape contrassegno della comunità cristiana e della sua prassi*

L'istanza della creazione di 'comunità' (parrocchiali o comunque cristiane) attraversa tutto il campo delle buone intenzioni della pastorale contemporanea, senza che siano sempre messe in luce i criteri o quantomeno le condizioni operative necessarie al raggiungimento di questo obiettivo – dono dello Spirito e allo stesso tempo compito dei credenti.
Nella prospettiva del regno, l'agape edifica una nuova società che non consiste né in una sorta di realtà a compensazione sociale (posta in atto per rimediare ai mali procurati dalla corrente organizzazione sociale) né in una realtà dove il simile accoglie il simile (una sorta di *club o di riserva esclusiva* per persone con interesse e sensibilità affini): si tratta, infatti, di accogliere anche il diverso e perfino l'emarginato.
La comunità cristiana si pone nella prospettiva della continuazione/novità tra creazione e redenzione: non vale per essa la tesi luterana dei due regni (la sfera spirituale, luogo del vangelo; la sfera secolare, luogo della Legge). Perciò l'agape cristiana si interessa da subito di tutto ciò che è stato creato dal Padre in vista di Cristo e si sente responsabile e parte della comunità umana, offrendosi come lievito, fermento e primizia. Tra questi dati creaturali spicca, per noi, quello della differenza sessuale, dell'amore e della famiglia.

5.2 *l'articolazione interna della comunità cristiana: il progetto pastorale*

Il concreto compito dell'edificazione della *communio* che è la chiesa necessita di quello strumento che è il *progetto pastorale*[283].

> «La progettualità pastorale non si colloca immediatamente nell'ambito delle tecnologie esperte; è, prima di tutto, *un fatto di mentalità,* un approccio motivato e appropriato alle prospettive che guidano l'agire ecclesiale e lo orientano: richiamarsi sempre ai massimi principi non è indice di ortodossia, ma di pigrizia; così come

[283] Cfr. S. LANZA, *Progetto, discernimento, verifica pastorale*, in AA.VV., *Creatività dello Spirito e programmazione pastorale*, Edizioni Dehoniane Roma, Roma 1998, 71-83.

> correre troppo presto alla programmazione spicciola non è frutto di concretezza, ma di superficialità.
> Progettare l'azione ecclesiale è *una questione di fede*. La progettualità pastorale vive soltanto di quella fede che è autentica povertà di spirito, dove l'ascolto dello Spirito – che parla nell'intreccio tra l'eredità di una fede creduta e vissuta, e la temperie di una situazione condivisa e compresa – dischiude l'orizzonte operativo idoneo alla testimonianza della fede e alla crescita della vita cristiana»[284].

La progettualità pastorale non risponde primariamente a esigenze di carattere organizzativo (o di pianificazione delle 'cose da fare'), ma di *discernimento dello Spirito*: risponde alla necessità di capire che cosa lo Spirito dica alla chiesa attraverso i segni dei tempi e che cosa possa costituire risposta adeguata a quella chiamata.

Si comprende subito che la differenza non passa tra chi ha un progetto o chi no, ma tra chi ne ha uno esplicito, pensato e vagliato e chi ne ha uno irriflesso, implicito o estemporaneo.

Il progetto pastorale è uno strumento che edifica la comunità: l'elaborazione di un progetto pastorale, infatti, esige una comunità corresponsabile e a sua volta la costruisce.

È nell'affrontamento della fatica del progetto che l'ecclesiologia di comunione diventa prassi, attivando processi rilevanti per la comunità, sul piano comunicativo, decisionale e operativo. Viceversa, tale ecclesiologia è destinata a rimanere lettera morta.

Ne deriva che un problema pastoralmente rilevante è la *capacità dialogica*, sottesa a ogni realizzazione che comporti corresponsabilità: ed è su questa sfida che si misurano lo spessore e la praticabilità delle proposte teologico-pastorali in questo campo dell'edificazione della comunità.

Va detto che un dialogo che voglia essere significativo non si accontenta di un generico clima di fiducia, intesa, rispetto e apertura: esige un'autentica *competenza e capacità metodologica,* coltivata adeguatamente e opportunamente verificata[285].

In questo senso la cultura della *communio* non può vivere di immediato e/o soggettivo, non è superba di troppo/nessun sapere e accetta la *sfida del conflitto*.

In una comunità cristiana l'elusione del conflitto non consente la crescita della comunione:

> «I conflitti sono inseparabili dalla vita. Non possiamo vivere senza conflitti, né a livello biologico, né nella società, né nella chiesa. Il conflitto fa parte del nostro essere, è inevitabile nei nostri rapporti con gli altri e necessario per dare significato alla storia. Possiamo certamente evitare, e come cristiani lo dobbiamo, che la storia diventi la somma di guerre di un popolo o dell'umanità»[286].

---

[284] *Idem*, 73.

[285] Si può estendere anche a questa istanza quanto GIOVANNI PAOLO II disse ai parroci di Roma nel 1983: «Qui ci vuole ancora una metodologia. Si deve prevedere una metodologia. Come andare incontro a questo mondo secolarizzato, mondanizzato, ma non del tutto sradicato dal contesto cristiano. La parrocchia deve cercare se stessa al di fuori di se stessa» (*Osservatore Romano*, supplemento 21 febbraio 1983).

[286] J. LOPEZ DE LAMA, *Assumere i conflitti*, in *Concilium* 11 (1975) 1553. Cfr. anche *Centesimus Annus*, 14.

Il conflitto non si supera rimuovendolo, ma affrontandolo, secondo la parola di *1 Cor* 11,19 che afferma: «è necessario che avvengano divisioni fra voi, perché si manifestino quelli che sono i veri credenti in mezzo a voi».

La necessità delle divisioni è connessa da Paolo al *discernimento* ecclesiale: produce distinzione, separazione, presa di posizione, decisione. L'edificazione della comunità cristiana non può avvenire a prezzo di irenismi compromissori o unanimismi di facciata. La progettazione pastorale esige la conversione quale

> «necessario processo di destrutturazione in vista di ristrutturare un'esistenza nuova [...], assunzione dei conflitti esistenti e loro superamento nell'elaborazione comune di un nuovo progetto, faticosamente percepito e progressivamente realizzato con rispetto per le singole parti e con pazienza per gli inevitabili ritardi o per le fughe in avanti»[287].

Il conflitto non si supererà facendo prevalere una parte sull'altra, ma scoprendo – attraverso il discernimento – il comune orizzonte di verità che lo Spirito dischiude.

6. *diastole: Ecclesia ad extra (*missio*)*

6.1 *la chiesa è missionaria*

L'antico sedimento della evangelizzazione missionaria – lasciato ai margini della pastorale quotidiana in tempi di cristianità omogenea (o creduta tale) - è chiamato a nuova vitalità dalle condizioni concrete che oggi presenta il vissuto ecclesiale in Occidente. Ma sarebbe un errore ritenere questa attenzione un espediente strategico o una necessità del tempo presente e non invece una struttura fondamentale della vita e dell'azione della chiesa animata dallo Spirito Santo (cfr. *Ad Gentes,* n. 2: *«La chiesa peregrinante per sua natura è missionaria*»), in ogni tempo e in ogni luogo.

La creazione stessa stabilisce il primo orizzonte della peculiarità originaria/originale della comprensione della vita e dell'impegno credente nella storia.

[287] L. DELLA TORRE, *Conversione e riconciliazione nella prassi della Chiesa*, Edizioni Dehoniane, Roma 1983, 160.

Ma la verità della creazione si compie nella storia e supera ogni vertice nell'incarnazione: è Gesù il senso, il centro della storia[288]. Lo è perché la sua persona, pienamente storica, è anche pienamente trascendente, e non viene quindi costretta dalla limitatezza e provvisorietà di coordinate spazio-temporali finite.

Non si tratta, quindi, solo di rendere ragione di quanto è stato creato, ma anche di *come* e *da chi* è stato redento l'uomo:

> «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (*Gaudium et Spes*, n. 22).

6.2 *l'azione ecclesiale è missionaria*

Tale identità cristocentrica dell'essere umano – attestata dallo Spirito di verità (cfr. *At* 15,8ss; 11,17; 19,2) – rende necessaria anche l'azione pastorale della comunità cristiana[289] che nel suo insieme, non può più strutturarsi a partire dal trinomio (divenuto classico) evangelizzazione-liturgia-carità ma a partire dalla 'questione antropologica' e dai territori dell'umano attualmente fattisi più critici, poiché – benché strutturanti la vita umana – sono divenuti incapaci di rendere ragione dell'identità dell'uomo stesso, nonché del senso del suo esserci a questo mondo.

> «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa, invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del Magistero dell'ultimo Concilio»[290].

---

[288] Cfr. S. GRYGIEL, *Il Redentore dell'uomo, Gesù Cristo, è centro della storia e dell'universo*, in *I Laterani* 2 (2010) 53-62.

[289] «Lo spirito cristiano è sempre stato animato dalla passione di condurre tutta l'umanità a Cristo nella Chiesa. Infatti l'incorporazione di nuovi membri alla Chiesa non è l'estensione di un gruppo di potere, ma l'ingresso nella rete di amicizia con Cristo, che collega cielo e terra, continenti ed epoche diverse»: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, cit., n. 9.

[290] GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 1.

Dobbiamo criticamente ritenere[291] che questo crescente ricorso dell'azione ecclesiale al trinomio parola-liturgia-carità si sia verificato a causa del progressivo differenziarsi della chiesa dalla società, iniziato a partire dalla modernità.

La destrutturazione della *christianitas* e il venir meno della coincidenza chiesa-società comportò per la chiesa lo sforzo di definire se stessa e la propria presenza nella società: quindi a dover necessariamente rispondere alla domanda in che cosa consistesse l'azione pastorale.

La differenziazione e la secolarizzazione sempre più pervasive hanno comportato una revisione complessiva dell'azione pastorale e la necessità di ricomporre, in maniera più persuasiva, un 'intero pastorale'. Questo intento, lodevole e corretto, è stato - di fatto - realizzato in chiave *remissiva*: cedendo cioè a quella spinta socioculturale che delimitava il campo della religione al privato e il senso pubblico della chiesa a ruoli di supplenza socioassistenziale.

In questo modo non solo si è contribuito all'instaurarsi della differenziazione, ma anche alla ritirata pratica della pastorale dai luoghi e dalla vita quotidiana della gente, ritenuta profana, laica, secolare, e quindi non più appartenente al *proprium* dell'azione pastorale.

L'azione ecclesiale rischia da allora di ridursi a quell'insieme di attività che si svolgono dentro la comunità, dentro la chiesa, addirittura dentro le mura dell'edificio parrocchiale. Così, secondo l'interpretazione restrittiva di quel trinomio, trova autocopertura e, in qualche modo, autogiustificazione il ritrarsi circoscritto e intraecclesiale dell'azione pastorale.

Dobbiamo riconoscere che il trinomio è messo seriamente in crisi dalle esigenze della nuova evangelizzazione[292].

L'idea stessa di una "nuova evangelizzazione" mostra categoricamente - non solo e non tanto dal punto di vista teoretico, ma dal punto di vista pratico - che la pastorale reale, quella che effettivamente cerca di fare i conti con la postmodernità e con la differenziazione, non può essere limitata o progettata dentro a quello schema.

L'azione ecclesiale – e l'azione del pastore - in questo nostro tempo e in questo contesto deve saper distinguere ciò che serve ad edificare la comunità nel proprio vissuto interno (*ad intra*) e le azioni che servono invece *ad extra*, cioè quelle che riguardano l'evangelizzazione, la missione, l'animazione delle realtà temporali.

Il trinomio evangelizzazione-liturgia-carità spinge verso un'azione pastorale fortemente squilibrata: dedica molto alla parte *ad intra* (strutturando organicamente le celebrazioni, i

[291] Tesi già sostenuta in P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, op. cit., 158-162.
[292] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, n. 40.

sacramenti, i vari momenti della vita interna di una comunità…) e fatica molto ad organizzare il resto (configurando la pastorale *ad extra* più come una pastorale di iniziative, che una pastorale strutturata organicamente).

La questione antropologica sposta il baricentro dell'attenzione e dell'azione pastorali su campi quali lo sviluppo umano integrale, la famiglia (e in essa l'educazione dei figli), la vita sociale e il lavoro, la salute e il tempo libero. Sono dimensioni che appartengono contemporaneamente al vissuto dell'uomo in quanto uomo ed al vissuto cristiano (sono collocate dentro l'ottica del Vangelo) e che, tuttavia, sono perlopiù emigrate dall'agenda pastorale ordinaria, poiché faticano a rientrare nel suddetto trinomio.

6.3 *l'azione ecclesiale missione per la verità (e la bellezza) dell'amore umano*

Un campo decisivo di azione ecclesiale – contemporaneamente *missionario* e di *edificazione* – è senza dubbio quello costituito dall'amore umano e dal *mistero nuziale*[293], inteso come indissolubile intreccio di differenza sessuale, amore e fecondità.

È la differenza sessuale il luogo in cui l'io (in quanto uno di anima e di corpo) incontra l'oggettiva presenza dell'*altro*, ed apre la possibilità della relazione tra i due, rivelando il proprio intrinseco orientamento al dono[294].

Balthasar afferma che la reciprocità uomo-donna può essere considerata come il «caso paradigmatico per il perenne carattere comunitario dell'uomo»[295]; è per questo dato antropologico che la realtà sociale viene implicata, necessariamente, come costitutiva dell'essere personale:

> «l'individuo non è, in un certo senso, *tutto* l'uomo. La polarità uomo-donna esprime, in questo senso, il carattere contingente dell'uomo, che segnala ad un tempo, un limite ed una possibilità. Un limite perché l'io, per il proprio compimento, ha bisogno dell'altro. Una possibilità in quanto tale contingenza rivela che la capacità di autotrascendersi e di aprirsi all'altro è un fatto positivo per l'io»[296].

Il primo ambito di questo esistere in relazione *è la famiglia* e, alla radice di essa, la coppia: prima di imbattersi con altre realtà sociali primarie (come la scuola, la città, l'azienda…) la persona cresce nell'ambito familiare che l'ha vista nascere; attraverso l'ambito familiare

---

[293] Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 1. uomo-donna*, Pul-Mursia, Roma1998; *ID.*, *Il mistero nuziale. 2.Matrimonio-famiglia*, Pul-Mursia 2000; *ID.*, *L'uomo-donna*, in A. SCOLA, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Milano Genova 2003, 139-156.

[294] Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale – 2. Matrimonio-famiglia*, op. cit., 2-3.

[295] H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. II*, op. cit., 344.

[296] A. SCOLA, *Il mistero nuziale – 2. Matrimonio-famiglia*, op. cit., 27.

l'uomo prende contatto con la società. Cosicché quando ci interroghiamo circa la vita e la vitalità della realtà coniugale e familiare non ci poniamo di fronte ad un aspetto parziale dell'esperienza umana, ma ad una dimensione costitutiva e decisiva di tutto il resto. Nel nostro caso, ci poniamo di fronte ad un dato che è pure costitutivo della comunità cristiana, edificata anche a partire dal sacramento nuziale[297].

Tutto questo assegna alla comunità cristiana e ai suoi pastori *il compito di tenere come una cura fondamentale della loro missione ad-extra e del loro ministero ad-intra tutto ciò che si riferisce alla famiglia e, contemporaneamente, all'amore*.

Tale cura è dunque implicita e contemporanea ad ogni impegno per la creazione di un tessuto comunitario nella società umana in generale e nella comunità cristiana in particolare.

Occorre riconoscere nella famiglia un cambiamento radicale in atto da tempo – figlio della modernità – caratterizzato da un marcato individualismo e da un'estrema privatizzazione dei legami affettivi: così che questi due elementi – individualismo e privatizzazione dei legami – sono come la matrice della crisi del rapporto uomo-donna e dei mutamenti avvenuti all'interno delle relazioni familiari.

Le ripercussioni sulla vita ecclesiale e sociale sono evidenti.

> «Non dobbiamo nasconderci che una delle cause fondamentali di questo cambiamento è stata ed è rappresentata dalla incapacità da parte del soggetto ecclesiale, almeno in molte sue componenti, di trasmettere le ragioni della fede all'uomo […]. È mancata una comunicazione reale, carica di ragioni, della vita cristiana nella sua capacità globale e totalizzante di rispondere alle domande che costituiscono il cuore dell'uomo.
> La famiglia è coinvolta in questo processo in duplice modo: da una parte essa è l'oggetto di una crisi […] ma dall'altra ne è anche in qualche modo il soggetto, in quanto anch'essa si è rivelata, con la complicità della struttura educativa, incapace di trasmissione di una visione cristiana della vita»[298].

6.4 *nel vivo dell'azione*

Ci interroghiamo sulla famiglia, dunque, riconoscendola da subito come soggetto che fa la comunità cristiana: anzi, come sua condizione di possibilità.

---

[297] «Con disegno mirabile hai disposto che la nascita di nuove creature allieti l'umana famiglia e la loro rinascita in Cristo edifichi la tua Chiesa» (*Prefazio 1, Messa degli sposi*). «Fin dai primordi della creazione hai voluto *l'unità fra l'uomo e la donna*, congiungi con il vincolo dell'amore questi tuoi figli, che oggi s'impegnano nel patto nuziale, e fa' che siano collaboratori e testimoni della carità nella quale cresce e si edifica la tua famiglia» (*Orazione Colletta IV, Messa degli sposi*).

[298] *Idem*, 14.

Sotto questa luce, dovremmo preoccuparci della famiglia come ci si preoccupa dei preti e della loro formazione. Come se non ci sono preti non c'è Eucaristia, così se non c'è famiglia non c'è vita umana e neppure Chiesa.

- come la realtà della differenza sessuale, della coppia e della famiglia vanno compresi alla luce della Parola di Dio che è Cristo Gesù? Quale specifico modello teorico-pratico ci viene dalla rivelazione? Dobbiamo mettere a fuoco, cioè, non soltanto i versetti nei quali nel vangelo si parla di questa realtà, ma che cosa del mistero stesso di Dio creatore l'amore umano rivela, fino al dono di sé che Cristo sposo fa di sé sulla croce; e, dunque, a quali condizioni si incontri e si viva di Cristo nell'amore umano, nell'amore umano fattosi sacramento; e in che cosa consista la sua bellezza e la sua corrispondenza al desiderio umano. Di fatto, ogni essere umano è interessato ad amare e ad essere amato fedelmente ed esclusivamente, fino al dono di sé. Si tratta di saper/poter sostenere, vivendo, che è meglio sposarsi piuttosto che non farlo. Una famiglia che mostrasse/incarnasse anche soltanto questo, starebbe di fatto già evangelizzando.

- Che cosa è entrato in crisi di questo modello? Perché i cristiani in ambiti come questi non riescono a vivere – se non marginalmente – secondo la luce della verità che è Cristo? Secondo quale significato la gente comune vive l'amore e la sessualità? Che cambiamenti culturali occorre che la pastorale progetti e metta in campo? Come creare ambiente favorevole a questi valori, e non lasciare le singole famiglie da sole? Da dove ripartire per un'educazione all'amore (scuola, formazione nell'adolescenza, corsi fidanzati, consultorio e/o struttura equivalente, commissioni pastorali, cammini parrocchiali e diocesani, specifici cammini nei movimenti…)? Si tratta di un cammino di lunga durata, dove occorrerà molto tempo per cambiare paradigma educativo.

- come una concreta comunità cristiana (e i laici in essa) può riconoscere la centralità del compito dell'educazione all'amore e del sostegno alla vita delle famiglie? Come sostenere le famiglie lì dove vivono, e non creando una vita parallela in parrocchia o nelle attività parrocchiali (cfr. asili, doposcuola, scuola genitori, patronati, sindacati, vita e problemi sociali e/o amministrativi sul territorio, il vasto campo delle famiglie affidatarie, la questione dell'integrazione tra famiglie autoctone e famiglie immigrate)?

- quali compiti sussidiari alla vita delle singole famiglie la parrocchia deve poter offrire, per sostenere la santità delle famiglie (accompagnamento, ritiri, scuola di preghiera, metodi naturale di regolazione delle nascite, movimenti di spiritualità familiare, cammini di accompagnamento per la soluzione dei conflitti)?

- quale specifico servizio di animazione e sostegno i pastori devono poter fare (non solo di *management* pastorale, ma anche di effettiva *leadership*)? Quali qualità umane i preti e i religiosi in genere devono coltivare per accompagnare la vita delle famiglie? Quale tipo di paternità e di maturità umana?

I PELLEGRINI: TESTIMONI DI AMORE E DI PACE

Il titolo di questo intervento si deve al tema della giornata ("Pellegrini dell'amore e della pace") e dunque va inteso in rapporto al tema generale di questo Convegno ("Eucaristia Pane del pellegrino"): amore/carità e pace sono, in effetti, due frutti dell'Eucaristia[299] in quanto essa è "*sacramentum Caritatis*" (sacramento di amore), come titola l'Esortazione apostolica postsinodale pubblicata da papa Benedetto (22 febbraio 2007)[300].

Si suppone, quindi, un legame tra Eucaristia, pellegrinaggio, testimonianza, amore, pace.

E dunque dovremmo entrare nel nostro tema integrandovi – o, quanto meno, tenendo presente – quanto già ieri è stato a proposito dell'eucaristia "pane del pellegrino", "mistero trinitario" e "mistero da celebrare". Ci poniamo, dunque, sul versante dell'Eucaristia quale mistero da vivere, e da vivere in quell'esperienza del tutto particolare che è appunto un pellegrinaggio.

1. Eucaristia e pellegrinaggio

Che cosa fa accadere la Messa celebrata durante un pellegrinaggio?

Una visita a dei luoghi santi cristiani, di per sé, non produce un incontro vivo con Gesù Cristo: anche un pagano o un semplice turista ci possono andare. Dunque, in quel caso, il frutto sarà tuttalpiù, un devoto ricordo, un interesse storico, culturale o la soddisfazione di una curiosità, di una verifica tra quanto si sapeva del vangelo o di Gesù e ciò che è testimoniato dai resti archeologici o dai siti di cui parlano le scritture. Ma abbiamo sperimentato come un devoto ricordo non possa da solo far diventare un gruppo di persone, talvolta molto diverse tra di loro, e che magari a casa vivono con fatica/incertezza la fede, una comunità che condivide lo stesso spirito, che si ritrova unificata dalla stessa tensione interiore, da una medesima

Relazione al Convegno dell'Opera Romana Pellegrinaggi (18 febbraio 2014)

[299] Cfr. *Oratio super oblata* del *Corpus Domini*: «Concedi benigno alla tua Chiesa, o Padre, i doni dell'unità e della pace, misticamente significati nelle offerte che ti presentiamo. Per Cristo nostro Signore».

[300] Come spiega la prima nota di questo documento, l'espressione è ripresa da un testo di san Tommaso d'Aquino (cfr. *Summa Theologiae*, III, 73, a. 3). Tommaso in quell'articolo fonda la relazione che intercorre tra Battesimo – che è *sacramentum fidei*, dunque fondamento della vita spirituale – ed Eucaristia, che è la perfezione e il vertice della vita cristiana e che per questo è chiamato *sacramentum caritatis*. La carità, infatti, è il "vincolo della perfezione" (*Col* 3, 14).

speranza. Eppure questa comunione, anche nei gruppi più sgangherati di pellegrinaggio, si sperimenta.

Chi salda i luoghi visitati e il mistero celebrato nella Messa è proprio Gesù vivo. Voglio dire che gli effetti di un pellegrinaggio in cui si celebrano i sacramenti sono spiegabili soltanto per l'effettiva presenza di Gesù Cristo stesso, perché Egli si rende realmente presente in mezzo ai pellegrini.

Tra questi effetti vanno annoverati appunto la pace, una gioia serena, una adesione intima e forte al mistero della fede, e una disponibilità maggiore al perdono e alla fraternità, fino al servizio. Il caso evidente, per certi versi, è quello di Lourdes, dove queste dimensioni si intrecciano ogni giorno: liturgia, servizio, catechesi, vita comune… tutto è come polarizzato attorno all'Eucaristia celebrata, adorata e portata in processione.

Ma lo stesso accade quando il culmine di un pellegrinaggio a un santuario è la celebrazione della Messa, con prima il sacramento della riconciliazione, o con catechesi che offrano un'intelligenza particolare dei passi del vangelo e delle parole del Signore. Se il pellegrino è partito avendo in cuore un desiderio autentico di incontro con il Signore, e dunque è ricettivo e disponibile (e lo è, anche semplicemente per il fatto che durante il pellegrinaggio non ha altro da fare che lo distragga!), se questo desiderio di incontrarLo lo muove nel profondo, allora accade proprio questo: che sperimenta Cristo Gesù presente lì e in quel momento, non come una memoria astratta del tempo, o una proiezione amplificata dei suoi bisogni, ma come realmente presente, interpellante, agente, attraverso il volto storico, vivo, della comunità cristiana, della Chiesa. Il suo desiderio – di pellegrino – spoglio di ogni altro desiderio che non sia quello di avvicinarsi a Lui, di sperimentarne la presenza e la grazia, si salda con il desiderio di Cristo stesso di offrirci la sua vita e la sua amicizia. Egli è entrato nella storia "per rimanere con loro" (*Lc* 24, 29). Dio è venuto nel mondo per rimanere nel mondo, perché è l'Emmanuele, questo nome tradotto così singolarmente dall'Eucaristia e dalla Chiesa.

Gesù Cristo, nella celebrazione dell'Eucaristia, non è soltanto qualcuno da ricordare, magari in un tentativo di ravvivare la sua memoria che va sbiadendosi in noi: è qualcuno che si può conoscere come tuttora presente e operante. Dunque la Messa, in un pellegrinaggio, non è mai accessoria, ma nemmeno automatica o scontata: va celebrata con questa coscienza, e dunque presentata e preparata non accanto alle altre attività proposte, ma come l'azione che rende presente quel che il luogo testimonia e/o ricorda, offrendone anche a noi la partecipazione e la grazia.

E come la missione di Gesù è stata quella di rendere presente il Padre attraverso di sé, così la Chiesa rende testimonianza nel mondo della presenza di Cristo, della Sua azione in lei. Questa

presenza/azione è possibile per un'energia, una forza di comprensione e di consolazione, promessa da Gesù: «Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre» (*Gv* 14,16); «molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete ancora capaci di portarne il peso. Quando però verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera» (*Gv* 16,13).

2. pellegrinaggio e vita secondo lo Spirito

La testimonianza dell'amore e della pace è dunque innanzitutto un'operazione dello Spirito Santo nel cuore, cioè nella coscienza profonda, dei credenti. È lui che testimonia in noi che Cristo è la nostra pace (*Ef* 2,14), ed è lui che è stato riversato in noi come amore (*Rm* 5,5), come una forza che sta alla radice del nostro essere, che ci plasma, e ci fa sperimentare la realtà in modo nuovo, ricco di verità e carico appunto di amore. È quest'azione dello Spirito che trasforma le nostre cose quotidiane fino a renderci capaci di comunicare la novità che Gesù Cristo è – novità di vita nella quale siamo stati coinvolti. Una tale comunicazione non è soltanto verbale, e ci avvicina al tema della profezia: perché la forza della profezia è la forza di una conoscenza del reale che non è dell'uomo, e che viene dall'alto. Non è inutile ricordare che *altus* in latino non va inteso solo spazialmente, o come una investitura da parte di un superiore che sta sopra di noi, o da parte di un esterno/estraneo a noi, ma anche come "profondo" (*in alto mare*, si dice). Il discorso ci porterebbe lontano.

Mi preme comunque ricordare[301] che l'azione dello Spirito Santo in noi non soffoca né violenta la nostra normale attività psicologica. È lo stesso che ricordarci che un pellegrinaggio, di per sé, non ci rende automaticamente testimoni di amore o di pace. Questo dinamismo di amore e di pace che è frutto dello Spirito deve passare attraverso la coscientizzazione di una mente che pensa, di una coscienza che discerne e decide, di una volontà che a poco a poco sedimenta un tipo di sapienza che è tipica di Cristo.

Non si tratta di un'esplicitazione magica o meccanica, non si può garantire con il pacchetto offerto insieme al programma di pellegrinaggio: avrà comunque bisogno di un lavoro lungo di assimilazione e di capacità creativa, cioè libera e responsabile, storicamente situata.

[301] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 77. 72

> Avrà bisogno (lo accenno soltanto) di continuare *dopo* il pellegrinaggio, in parrocchia, in famiglia. Alcune proposte di cammini nella fede andrebbero presentate come frutto del pellegrinaggio... Così come ha bisogno di essere curato il *prima* del pellegrinaggio. Praticamente si tratta della questione della preparazione immediata al pellegrinaggio, necessaria perché i pellegrini non si trovino catapultati in un'esperienza che tendono a ricondurre al già saputo e conosciuto, vivendola alla stregua di una gita o di un'escursione. Serve piuttosto mettere a fuoco per tempo gli obiettivi e lo stile del pellegrinaggio, così come la conoscenza del contesto sociale, politico, religioso nel quale ci si troverà immersi. Già in questi incontri preparatori potrebbero essere proposti e progettati dei gesti che esprimano almeno un minimo di coinvolgimento e/o di amicizia nei confronti del popolo o delle comunità che si andranno a visitare. Un tale coinvolgimento marca la differenza tra il turista e il pellegrino, che è – in ultima analisi – un fratello di fede e in umanità che non vuol restare estraneo alla vita delle persone che incontra: ne vuole, anzi, essere arricchito. Incontri nei quali si creino già le prime dinamiche di gruppo, ci si conosca, si conosca la guida e il sacerdote che accompagneranno i pellegrini, prospettando questa intensità spirituale di partecipazione come un'occasione buona di crescita. Senza indebiti schematismi, tali incontri andrebbero considerati normali perché necessari all'accoglienza della grazia dello Spirito.
>
> Perché Egli esercita una duplice funzione sull'uomo, e dunque anche sull'uomo/donna pellegrini:
>
> una *funzione illuminatrice*: egli insegna a incarnare i tratti tipici di Gesù, fa emergere in ogni situazione la vita e il pensiero di Cristo, insegna a trovare la via creativa per esprimere Cristo;
>
> una *funzione partecipativa*: l'azione dello Spirito non si limita a segnalare, ma dona la capacità realizzatrice, l'efficacia propria del Risorto e della sua forza.
>
> Lo Spirito esercita come una pressione, uno stimolo efficace che abilita a praticare, non come una costrizione, ma come un bisogno del nostro essere, la vita di Cristo fino a rendere leggibili in noi i tratti del suo volto: la sua Presenza, causa della nostra pace.

C'è perciò un aspetto importante per poter vivere – e quindi testimoniare con forza profetica – l'amore e la pace dello Spirito Santo, ed è la *cura dell'interiorità*: un tema che fu caro già a un pastore come Gregorio Magno[302]. Lo Spirito di Dio "abita" (*Rm* 8,9) nell'intimo dell'anima e agisce (cfr. *Gal* 4,6) a partire da quella che chiamiamo appunto interiorità, dove maturano gli orientamenti e le scelte che poi diventano azioni e comportamenti concreti, esteriori. Gesù chiama questa interiorità *cuore* (cfr. *Mt* 15,17-20), il luogo più importante di tutta la persona, il luogo che ogni essere umano deve saper conoscere e abitare perché lì decide la qualità della sua vita.

Per essere cambiati nel cuore, una condizione necessaria è saper aver cura della propria interiorità e saper educare quella degli altri: "aver cura" ed "educare" perciò alla preghiera, al silenzio, alla sete di Dio, all'ascolto dello Spirito, al dialogo col Maestro interiore. Solo

[302] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, op. cit., 109-111.

nell'interiorità s'incontra lo Spirito Santo, si riconosce ciò che è opera sua e si può collaborare con lui.

Ecco, questo mi appare come un punto capitale della testimonianza di un pellegrino, e quindi del carattere e dello stile di un pellegrinaggio: quel che lo rende una chiamata a vivere secondo lo Spirito (cfr. *Gal* 5, 13-26), e fissa una differenza insuperabile tra turismo religioso e pellegrinaggio. È di immediata osservazione che un pellegrinaggio senza silenzio, senza tempi di ascolto, senza una predicazione catechetica accurata ed essenziale (capace di rimettere in moto la fede, re-innervandola nella vita), senza spazi dedicati alla meditazione e all'assimilazione di quanto si va vivendo, sarebbe poco vantaggioso quale esperienza di interiorità e non potrebbe effettivamente incidere nell'anima di chi vi partecipa.

Una tale prospettiva potrà sembrare a qualcuno troppo impegnativa, o indisponente per molti, a rischio di calo partecipazione. L'esperienza dimostrerà il contrario. Se il pellegrinaggio vuole essere – quale esso è – un tempo di incontro con il Signore e un esercizio dello spirito, uno strumento per la nuova evangelizzazione, questi requisiti non possono mancare.

> «"Vogliamo vedere Gesù" (*Gv* 12,21). Questa richiesta, fatta all'apostolo Filippo da alcuni Greci che si erano recati a Gerusalemme per il pellegrinaggio pasquale, è riecheggiata spiritualmente anche alle nostre orecchie in questo Anno giubilare. Come quei pellegrini di duemila anni fa, gli uomini del nostro tempo, magari non sempre consapevolmente, chiedono ai credenti di oggi non solo di « parlare » di Cristo, ma in certo senso di farlo loro « vedere ». E non è forse compito della Chiesa riflettere la luce di Cristo in ogni epoca della storia, farne risplendere il volto anche davanti alle generazioni del nuovo millennio?
> La nostra testimonianza sarebbe, tuttavia, insopportabilmente povera, se noi per primi non fossimo *contemplatori del suo volto* »[303].

3. pellegrini testimoni di amore e di pace

Giungiamo per questa via al tema della *testimonianza dell'amore e della pace*.

«Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio» (*Gv* 15, 26-27).

Che significa testimone/testimonianza? Ci limitiamo a una prima comprensione, che possiamo ricavare proprio dal vangelo di Giovanni, il quale lo usa da subito, nel prologo, a proposito di Giovanni Battista (1,7) – e non sarà inutile annotare *en passant* che la testimonianza che può

[303] GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 16.

dare un pellegrino spesso assomiglia a quella del Battista, il quale non è il Messia, ma colui che lo indica presente nel mondo e apre delle strade perché altri possano andare da lui.

Questo termine – testimone – è connesso a una missione[304]: vale a dire al compito di parlare a favore di Gesù Cristo, la Luce del prologo alla quale Giovanni rende testimonianza. Il testimone ha da Dio il compito di ravvivare la percezione della Sua esistenza e il desiderio di raggiungerla. Dato che la luce è lo splendore della vita (1,4) Giovanni è incaricato di segnalare la possibilità della vita, ridestando il desiderio e la speranza.

Come dei pellegrini possono segnalare la possibilità della vita piena in Cristo? Come possono essere testimoni luminosi, ridestando l'amore e la pace?

Vorrei soltanto fare qualche rapida annotazione, che poi ciascuno potrà sviluppare secondo il proprio genio e le proprie possibilità, usando la celebre distinzione *ad intra* e *ad extra* coniata e usata nei lavori conciliari a proposito della Chiesa, e che qui usiamo – per analogia – per quella piccola Chiesa che è la comunità dei pellegrini.

Non senza un'ulteriore premessa: il primo strumento della testimonianza è *la persona stessa del testimone*, il quale comunica già fin dalla postura del corpo e dal tono della voce: quanto più comunica attraverso le sue azioni e le sue opere, le sue scelte e i criteri con cui scandisce il suo tempo e lo riempie.

> Un testimone autorevole, per certi versi decisivo, è nel nostro ambito la *guida del pellegrinaggio*. Considerati gli obiettivi che ci siamo posti per poter interpretare il pellegrinaggio come autentica esperienza di fede e di evangelizzazione, si comprende facilmente che a chi organizza e dirige il pellegrinaggio molto è chiesto in termini di capacità comunicativa, relazionale, organizzativa.
>
> Un pellegrinaggio che voglia essere significativo non si accontenta di un generico clima di fiducia, intesa, rispetto e apertura: esige un'autentica *competenza e capacità,* coltivata adeguatamente e opportunamente verificata. In questa competenza va vagliata anche la cultura entro la quale si muove il pensiero ecclesiale:
>
> > «La centralità di Cristo richiede un'assidua catechesi, un'esperienza personale, un cambiamento di vita. [La guida] solleciterà un rinnovato contatto con la verità del vangelo circa il suo statuto originario di nuova creatura – ricostituita *ad integrum* dalla metanoia sacramentale – la sua appartenenza ecclesiale e il suo destino trascendente. […] Egli deve saper comunicare un insegnamento veritativo donato con pacatezza e chiarezza: da un lato è necessario ripresentare al pellegrino il Cristo, confessato, celebrato, vissuto come "via, verità e vita" (*Gv* 14,6), dall'altro va orientato a intraprendere l'itinerario della vita di fede seguendo la parola, la liturgia, i sacramenti per realizzare la "sequela Christi"»[305].

[304] Cfr. J. MATEOS – J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 2000, 55-56.

[305] C. MAZZA, *Santa è la via. Pellegrinaggio e vita cristiana*, EDB, Bologna 1999, 140.

Bisognerebbe studiare la questione se non sia da prevedere per la guida di pellegrinaggio – quale figura della Nuova evangelizzazione – un vero e proprio *status* di ministero ecclesiale, a fronte delle molte peculiarità che contraddistinguono il suo servizio. Ad esempio: egli svolge funzioni catechistiche, ma non è un catechista, essendogli richiesto non tanto il compito del'*intellectus fidei*, ma quello della *praeparatio evangelica* o dei *prolegomena fidei*. Tocca a lui presentare i monumenti e le opere d'arte o le manifestazioni concrete della fede che si trovano nei luoghi santi: ma egli non è una guida turistica, interessata a un'esposizione svolta con i canoni della storia dell'arte; egli è interessato piuttosto a far comprendere la radice profonda di quel che l'arte esprime, il mistero invisibile che ha preso forma visibile, aiutando chi ne fruisce a penetrarlo con maggiore intelligenza. E così via.

a) Ad intra

a.a testimoni di amore

Il pellegrinaggio non dovrebbe essere inteso come pura evasione o rifiuto della forma comunitaria della fede, della necessità che la fede maturi e abbia la sua consistenza ed evidenza pratica nella carità: dovrebbe piuttosto proporsi di crearla o comunque di scoprirla quale dimensione non estrinseca, ma piuttosto costitutiva dell'atto di fede. Perciò, se la celebrazione dei sacramenti (compresa la riconciliazione) rimane un obiettivo della prassi del pellegrinaggio e/o della pastorale di un santuario, tuttavia un accento particolare va riservato all'evangelizzazione o alla catechesi, come azioni capaci di rifondare o di potenziare la fede, sottraendola alle derive soggettivistiche proprie di questo nostro tempo post-moderno, secondo le quali il rapporto con gli altri non è affatto costitutivo della fede stessa.
Un tale primato aiuta, tra l'altro, a evitare il rischio della ritualità o quello del devozionismo.
Forse andrebbero previsti più momenti di testimonianza/confessione della fede tra pellegrini, o condivisioni di risonanze che li aiutino a cogliere tutta la ricchezza che lo Spirito santo elargisce durante il santo viaggio, facendoli crescere nella stima, nell'accoglienza e nell'amore reciproco. Rendendo così evidente che la fede si riceve anche per trasmissione da altri, e per mezzo della comunione con gli altri fratelli nella fede.

a.b testimoni di pace

È certamente da contrastare pastoralmente la tendenza dissolutiva dell'individualismo, matrice di molti conflitti, ed è compito specifico della comunità cristiana ri-stringere legami di tipo comunitario, necessari tra l'altro a tutelare anche le libertà individuali che nacquero proprio in opposizione ai troppo rigidi legami precedenti.
La pace si esplica conformemente al bene dell'uomo e al bene che è l'uomo, quanto più si riescono a salvaguardare certi elementi comunitari (legami e convinzioni "forti", amore, amicizia, senso dell'autorità…) che ne costituiscono una condizione di possibilità.
Il pellegrinaggio è un contributo che la Chiesa può darsi – in quanto esperienza di comunione – alla promozione di una relazionalità diversa: grazie al pellegrinaggio, infatti è possibile individuare e aver cura di questi elementi comunitari.
Il pellegrinaggio cristiano, se vuole contribuire all'edificazione della pace in questo contesto complesso e differenziato, ha da organizzarsi e da strutturare le relazioni al suo interno secondo un modello che sia *di tipo comunitario* (familiare?), dove cioè la singola persona è conosciuta, riconosciuta e valorizzata; ma dove anche sperimenta una continua tensione ad uscire da se stessa e a fare posto agli altri ed appartenere così ad un popolo.

b) Ad extra

b.a testimoni di amore

Ci basterà ribadire come sia in un certo senso necessario che lo stile del pellegrinaggio cristiano comprenda un indole di servizio, di condivisione e di carità. È commovente rileggere le note stese da Paolo VI allorché fissò per iscritto (il 21 settembre 1963) il proposito di visitare la Terra Santa, e che si concludono con questa frase: «Questo pellegrinaggio sia rapidissimo, abbia carattere di semplicità, di pietà, di penitenza e di carità»[306].
Semplicità, ad esempio, significa che si opporrebbe alla grazia del pellegrinaggio uno stile da ricchi epuloni che banchettano in faccia a gente che soffre privazioni o difficoltà economiche: certe limitazioni nei consumi, nei pasti, nelle comodità, fanno parte della tensione all'essenziale, all'incontro con il Signore. Queste limitazioni entrano nel carattere che il papa chiamò "penitenza".

[306] P. MACCHI, *Paolo VI nella sua parola*, Morcelliana, Brescia 2001, 133.

E la carità? Proprio perché il Signore è presente in forma del tutto speciale nei poveri (cfr. *Mt* 25, 31-46) un pellegrinaggio di gente che cerca Gesù Cristo e non lo va a trovare nei poveri sarebbe una sorta di contraddizione, una simulazione. Sono da incoraggiare legami stabili con istituti di carità, o comunque con realtà di sostegno e di aiuto ai poveri e ai bisognosi presenti nei luoghi di pellegrinaggio. L'amore vero è sempre unico, fedele e fecondo: così dovrebbe essere anche la testimonianza del nostro amore. Non occasionale, generica, autoreferenziale.

b.b testimoni di pace

I pellegrini, per loro natura, sono sempre stati una presenza dialogante, un fattore di pacificazione: proprio perché non hanno interessi economici, politici o diplomatici da conseguire, possono presentarsi come gente interessata unicamente al rapporto con altra gente, con la quale condivide i bisogni e le aspirazioni fondamentali dell'essere umano.
Quali aspirazioni precedono le differenze?
La scrittrice americana Kristin Harmel ha rievocato, nel suo romanzo *Finché le stelle saranno in cielo* (Garzanti, Milano 2012), un evento poco conosciuto dell'Olocausto degli ebrei, e che riguarda dei musulmani che si prodigarono per salvare appunto degli ebrei. Una donna musulmana ad un certo punto del libro afferma: «Dobbiamo capire che, alla fine, siamo tutti esseri umani che desiderano le stesse cose: pace, amore, sicurezza, stabilità economica. Io voglio per i miei figli esattamente ciò che un padre cristiano o ebreo vuole per i suoi» (p. 360). Si tratta di una dichiarazione molto semplice, ma non banale, che riconosce quanto ci accomuna e può costituire una base condivisa per la pace. Condivisa e riconosciuta, perché quando si sono inventati i "gesti profetici di pace", la risposta è stata un'adesione fatta di incontro, dialogo e perfino riconciliazione.
Certo, per un cristiano rimane vero che la pace di cui abbiamo bisogno è Gesù Cristo, ma anche questo è un pellegrinaggio che possiamo fare: verso di Lui che è nascosto e presente nel desiderio di pace che ogni uomo su questa terra, in fondo, vuole per se stesso e per chi ama.

“Alzati e va’…”

Introduzione

Il mio intervento presenta dei limiti e delle possibilità.
Circa *i primi*: non intende essere la ripetizione e nemmeno la ripresa di analisi che avete già compiuto durante i lavori del Convegno, e che trovate raccolte nel libro degli Atti. Mi sembra importante rifarsi a quelle analisi, per non correre il rischio di essere ripetitivi anche nei lavori di gruppo circa le cose che non vanno. Ci sono delle diagnosi che ormai si possono accettare, tanto sono condivisibili; rispetto alle quali il cammino successivo non sarà offrire ulteriori diagnosi, lamentele o difficoltà, ma cominciare ad aggredire la realtà.

Circa *le seconde*: le possibilità/novità in quel che dirò vengono dalla prospettiva nella quale ho cercato di studiare il vostro Convegno, e cioè il campo proprio di quella disciplina che è la Teologia pastorale. I problemi che affrontate qui e che indagate secondo varie prospettive, necessitano di una competenza tutta particolare in quella materia che si chiama appunto Teologia pastorale. Una tale competenza è importante anche per evitare di ridurre la fede a un’ideologia e la pastorale a delle “cose” che bisogna fare. Non basta analizzare, descrivere i problemi pastorali; occorre chiedersi anche: come affrontare tutto questo? E come viverlo nella fede? Serve un metodo particolare, il quale necessita anche di strumenti che aiutino a cercare di capire che cosa il Signore ci chiede di fare qui e adesso. Mi permetto di invitare i vescovi a preparare qualcuno in questo campo; forse vale la pena – imbarcandosi in operazioni di questo tipo – di avere anche gli strumenti adatti dal punto di visto teologico, disciplinare, che aiutino ad andare subito al punto, senza perdersi troppo nei meandri.
Non sono un oracolo e non sono venuto certo qui a snocciolare ricette che dovrete infornare. Il mio contributo sarà, piuttosto, quello di introdurre i lavori di gruppo evidenziando alcuni nuclei di riflessione che ritengo, alla luce delle domande sulle quali lavorerete, vadano tenuti presenti, anche soltanto per non far degenerare lo scambio di gruppo in una ripetizione di lamentele già sentite.
Vorrei dire alcune cose che potrebbero essere pacificamente condivise, rispetto alle quali continuare il confronto e quindi dire nei gruppi qualcosa di più. Entro, perciò, in punta di piedi nel lavoro che avete fatto. Le relazioni appena presentate offrono già molto materiale, molta riflessione, molto su cui pensare. Come abbiamo ascoltato, ci sono prospettive assai

Relazione introduttiva ai lavori del Secondo Convegno ecclesiale Marchigiano - Loreto, sabato 18 ottobre 2014 (trascrizione da registrazione)

interessanti, ben pensate, talora macinate nella preghiera e nella fede; dunque, non è che adesso dimentichiamo quelle per pensare solo a queste.
Questo è, in fondo, il limite del mio intervento: si tratterà di una riflessione introduttiva che ha l'obiettivo di iniziare a discernere che cosa e come fare pastorale nei prossimi anni.

1. Uscire verso le periferie

Che significa fare discernimento? Occorre fare molta attenzione a non ridurre anche le questioni di fede – sia di fede creduta che di fede vissuta – a degli slogan facili, taumaturgici, proclamando o facendo riferimento ai quali quanto c'è di problematico nella nostra missione si risolve. Monsignor Conti accennava al tema delle periferie, sul quale dobbiamo soffermarci. Da qualche tempo, infatti, "periferia" sembra una parola riassuntiva e taumaturgica al pari di altre del recente passato: "nuova evangelizzazione", "catechesi missionaria", o lo stesso "discernimento", lanciato nella Chiesa italiana dal convegno di Loreto nel 1985. Una certa Teologia pastorale spesso cade in questo tranello, e soffre l'uso di un frasario a forte presa immaginativa e/o emotiva, di un linguaggio persino lirico fatto talora di giochi di parole, che tuttavia sembrano fatti per coprire un vuoto di analisi e di idee, quando non di fede. Basta infatti chiedere: "e quindi, concretamente, che si fa?" per ricavare, talora, soltanto del silenzio.
Voglio dire che anche la realtà più sacra, il compito più grande che il Signore e lo Spirito Santo ci assegnano, possono diventare slogan che rinchiudono la chiesa nella sua autoreferenzialità, nel suo parlarsi addosso, nel gioco della moltiplicazione delle analisi che ha un effetto paralizzante sulla prassi ecclesiale. Se avete letto *Evangelii gaudium* vi sarete resi conto di come questo sia uno dei punti sui quali il Papa è stato particolarmente chiaro. Dobbiamo poter affrontare il tema delle periferie e della "uscita" della Chiesa non come un facile slogan, di rapida sostituzione, ma come una prospettiva di azione concreta e strutturante.

In realtà, il tema delle periferie non è nuovo nell'orizzonte dei compiti pastorali delle nostre chiese. Vorrei ricordare la veglia di papa Benedetto qui, a Montorso. La prima domanda che gli venne rivolta da una ragazza parlava proprio di "centro" e di "periferie":

> «Noi ci sentiamo messi ai margini, non riusciamo a diventare significativi, per questo viviamo e soffriamo una profonda solitudine e anche delle dipendenze. Per questo Santità chiediamo: c'è qualcosa, c'è qualcuno per il quale noi possiamo diventare importanti? Possiamo sperare, quando la realtà nega ogni sogno di felicità, ogni progetto di vita?»

Il Papa rispose articolando la dialettica tra centro e periferia:

> «Sì è vero noi parliamo di centri di potere economico, finanziario, parliamo di realtà che da un punto di partenza prevalente o prepotente indirizzano e decidono le vite di tutti gli altri e quindi possiamo capire, possiamo immaginare o leggere così il nostro essere periferici rispetto a questi sistemi: come una condanna che ci inchioda alla solitudine e all'insignificanza. Tanto più noi dobbiamo fare il possibile perché la famiglia sia viva, sia oggi la cellula vitale, il centro nella periferia. Esiste una condizione di periferia nella quale può essere immesso un centro. E questa immissione ribalta la situazione, ribalta l'andamento delle cose. Così anche la parrocchia, la cellula vivente della chiesa, deve essere realmente un luogo di ispirazione, di vita e di solidarietà che aiuta a costruire insieme i centri nelle periferie. Anche nella chiesa c'è un centro che sarebbe Roma e poi ci sono le periferie. Quindi c'è una chiesa di periferia e una chiesa di centro. Ma in realtà nella chiesa non c'è periferia, perché dove c'è Cristo, lì c'è tutto il centro. Dove si celebra l'Eucaristia, dove c'è il tabernacolo, c'è Cristo, e quindi lì è il centro e dobbiamo fare di tutto perché questi centri vivi siano efficaci, presenti e siano realmente una forza che si oppone a questa emarginazione […]. Abbiamo visto e vediamo oggi nel vangelo che per Dio non ci sono periferie. La Terra Santa nel vasto contesto dell'impero romano è periferia. Nazareth è periferia. E tuttavia proprio quella realtà di fatto era il centro che ha cambiato il mondo»[307].

La questione della periferia non si risolve sociologicamente per questa via: rimangono, per certi versi, tutti aperti i problemi posti dall'emarginazione e dall'esclusione sociale. Tuttavia, dal punto di vista della fede, che è il nostro punto di vista, la questione cambia. Un'analisi sociologica ci indicherebbe come priorità di azione innanzitutto quella della risoluzione delle ingiustizie, dell'emancipazione magari violenta. Un'analisi teologico-pastorale (perciò attenta primariamente a discernere che cosa il Signore sta facendo *qui e ora*) arriva a un'altra valutazione fondamentale: Gesù Cristo è presente qui, nelle realtà periferiche; o, meglio, noi lo riconosciamo presente nelle realtà periferiche perché - come dice Papa Benedetto - Dio sceglie queste periferie, e le sceglie per compiere da lì la sua rivoluzione. Rivoluzione – come insegnano gli astronomi – nel senso di cambiamento del centro e dell'orbita; cambiando il centro è tutta l'organizzazione del mondo/universo che cambia, a partire da quel primo centro ritrovato.

Dunque, la questione rinvia all'effettiva centralità di Gesù nella vita e nella prassi ecclesiale: siamo o no convinti (e lo siamo per averlo sperimentato in maniera tale da esserne convinti) che Gesù Cristo è il centro – è il Signore! – rispetto al quale tutto il resto si ordina in maniera diversa? Direi che la risposta a questa domanda non va data per scontata. La fede, scrive sempre papa Benedetto in *Porta fidei*, non può più essere presupposta, neppure in chi partecipa attivamente alle attività delle parrocchie.

[307] BENEDETTO XVI, *Discorso all'Agorà dei giovani italiani* (Loreto 1 settembre 2007)

Uscire verso le periferie, dunque. Giovanni Paolo II, conversando con i parroci di Roma nell'incontro del giovedì delle ceneri del 1988, affermò che la parrocchia «deve cercare se stessa al di fuori di se stessa». La chiesa deve cercare se stessa – cioè capire meglio chi è e cosa deve fare a questo mondo – al di fuori di se stessa. La destinazione al mondo, il servizio al mondo, non sono consecutivi ma costitutivi alla vita della chiesa stessa. Se voi avete accompagnato un catecumeno al battesimo o se avete realmente affrontato la questione del senso delle cose con gente che non credeva, vi sarete resi conto di quanto queste situazioni abbiamo fatto emergere la novità/specificità assoluta del vangelo rispetto alle sapienze del mondo, e quindi anche la necessità e la bellezza del vangelo rispetto alla povertà o al buio nel quale molta gente brancola. L'oltre-chiesa, l'aldilà della chiesa in un certo senso ci è necessario per apprezzare il dono che ci è stato fatto. E' sempre Giovanni Paolo II a scrivere che «la fede si rafforza donandola». Se siete catechisti vi sarete resi conto di come il fatto di dover preparare l'incontro di catechismo vi abbia in un certo senso costretti a capire il contenuto che dovevate trasmettere, trovando le parole, sapendolo comunicare. Questo lavoro, che in un certo senso si è costretti a fare, è benefico innanzitutto per chi lo fa. Proprio così, immersi in queste difficoltà, noi non stiamo vivendo un tempo di disgrazie, ma un tempo di grazia. Forse non c'è mai stato nella storia della chiesa d'occidente un tempo come questo, liberi come siamo oggi da influenze di tipo politico o sociale o formale/convenzionale; anche in altri tempi abbiamo conosciuto questa fatica sempre implicita nella fede, ma essa stessa a sua volta inquinata o magari anche subordinata da altri interessi e di altro tipo. Questo è un tempo nel quale il vangelo può essere apprezzato *per quello che in se stesso è*: una novità di vita, possibile per la presenza del Signore venuto fare nuove tutte le cose. La novità che è Dio, riconosciuto presente nel mondo, Dio che fa rinascere e riconduce a Sé il mondo. Il compito che abbiamo davanti, il tempo di una nuova missione (il grande paradigma di *Evangelii gaudium*), l'occasione favorevole del ri-centraggio di quel che siamo e di quel che siamo chiamati a fare in prospettiva missionaria, è una grande grazia che dobbiamo stare attenti a non perdere. Questo è realmente un tempo di grazia.

2. Discernere l'opera dello Spirito tra di noi

Che cosa e come fare nei prossimi anni, in questo tempo di grazia che abbiamo davanti? Se la novità che è Dio va riconosciuta presente e all'opera nel mondo, perché Egli vuole far

rinascere e ricondurre a Sé l'umanità e il mondo, allora la questione – riformulata – diventa: occorre saper discernere che cosa fare e come fare.

Con una contemporaneità del *come* e del *che cosa*, perché molto spesso la difficoltà nel pensare cattolicamente la realtà è che sentiamo la necessità di isolare un corno del problema, un corno della realtà per capirla o affrontarla meglio.

Perché, invece, è importante trattenere i due aspetti? Perché ci parleremmo addosso puntando soltanto al *che cosa*. Se la vita della chiesa è vita, allora si deve poter esprimere attraverso fatti, situazioni, persone, scelte, strumenti; cioè tutta la concretezza del *come,* nello spazio e nel tempo che sono le Marche del 2014… Il Signore ci incontra e ci salva manifestandosi attraverso le situazioni e le condizioni di vita in cui ci fa esistere. Questa è la strada buona che Lui ha pensato per noi: l'ha pensata e permessa perché ci ama. Anche nelle molte difficoltà che sperimentiamo, che talvolta assomigliano a delle morti. Vi siete mai chiesti perché Gesù aspetta che Lazzaro muoia prima di andare da lui? Eppure era suo amico. Ci sono delle morti che Gesù attende che succedano per farci risorgere, per manifestare la sua gloria, e le attende perché è nostro amico, perché ci ama.

Il discernimento *è sempre in vista dell'azione*, non si esaurisce in discorsi che siano soltanto teoria, sogni. Marx affermò: «La religione ha avuto diciotto secoli per cambiare le cose e non ha fatto niente». Il giudizio è duro, forse anche ingiusto, ma coglie un rischio tutt'altro che accuratamente scampato, ad esempio nei consigli pastorali: limitarsi a parlare di valori assoluti, di orizzonti entro i quali il mondo della chiesa, la pastorale, appaiono dei doverismi ovvero una fiaba dove tutto funziona, ci si ama, tutto è semplice e quasi ovvio. Ci dobbiamo invece preoccupare di obiettivi concreti, di concrete prassi da modificare: con obiettivi meglio definiti sui quali convergere, potremo riconoscere un senso del passo fatto, della strada aperta, dell'obiettivo più o meno effettivamente raggiunto. Tutto questo fa parte del *come*, non basta il *che cosa*.

C'è anche un altro aspetto del *come*.

Chi edifica la chiesa è lo Spirito Santo in noi e tra noi. Vi leggo cosa dice Sant'Agostino:

> «Per mezzo di ciò che è comune al Padre e al Figlio, hanno voluto che noi fossimo uniti tra di noi e con loro, e mediante questo dono raccoglierci nell'unità mediante l'unico dono che essi hanno in comune, per mezzo cioè dello Spirito Santo, Dio e dono di Dio. Per mezzo di Lui, infatti noi ci riconciliamo con Dio e godiamo di Lui»[308].

Questa azione che fa lo Spirito Santo: unirci tra noi – per cui giustamente possiamo affermare che la chiesa è una comunione – unendoci allo stesso tempo con la Trinità Santa, è innanzitutto una grazia, non soltanto da chiedere ma anche alla quale predisporsi, alla quale

[308] AGOSTINO, *Discorso LXXI*, 18

acconsentire, dire di sì. Lo Spirito è puro dono, non lo guadagniamo con le nostre analisi o con le nostre progettazioni pastorali. E l'opera prima che Egli compie in noi è renderci partecipi della circolazione di vita e di amore che le Persone Divine si scambiano nell'amore. Nella Trinità Santa, insegna san Tommaso con un'espressione che è rimasta ineguagliabile, le relazioni tra le Persone sono sussistenti: la distinta Persona non è prima persona per poi donarsi al Padre o al Figlio: il Padre è Padre in quanto si dona al Figlio, in quanto è "per" (*esse ad*). In Dio vi è questa relazione di *dono totale di sé* che rende possibile e attua eternamente la gratuità, la libertà, la bellezza, la fecondità dell'amore. Cosa voglio dire? Questo *carattere relazionale* è decisivo anche nella chiesa se vogliamo che lo Spirito Santo agisca in noi e tra noi secondo la sua missione. Significa che ciò che conta innanzitutto nella chiesa è *come noi stiamo insieme* non meno che di quel che facciamo insieme: se l'azione pastorale non generasse comunione, ma generasse conflitti, rivalità, gelosie, noi non staremmo acconsentendo all'opera dello Spirito Santo. C'è da chiedersi se tanta infruttuosità della pastorale non sia dovuta a questo. Distribuiamo magari tante comunioni a Pasqua, abbiamo ancora tanti bambini da battezzare, ma non generiamo una relazione tra noi e queste persone… Dove va a finire quel dono? Quel seme che è stato il sacramento, quale spazio ha per svilupparsi, per crescere?

Cosa dovreste fare secondo me? Non solo dire cosa aggiungere o cosa togliere delle attività pastorali, e secondo quali priorità; ma come riconoscere e come assecondare questa azione dello Spirito Santo che genera comunione tra di noi e con Dio?

Qui si insedia la questione del primato dello Spirito Santo. Giovanni Paolo II scrive nella *Novo Millennio Ineunte* che esiste un *primato della grazia* nell'azione pastorale. Molto spesso questo primato della grazia lo confondiamo con la preghiera che facciamo prima delle riunioni, recitata la quale magari ci scanniamo tra noi come se niente fosse. Ora, la presenza dello Spirito in quello che facciamo viene prima di quanto noi possiamo fare da noi stessi: non funziona che se c'è tutto è più bello, ma anche senza la sostanza non cambia. Se ha un primato quello che lo Spirito Santo fa, questa cosa è strutturante.

Molto concretamente, questo significa che i consigli pastorali non sono riunioni di condominio dove i laici devono lamentarsi perché non possono decidere nulla. Il consiglio pastorale è un ritiro spirituale dove si ascolta la parola del Signore, si cerca luce su determinate questioni di fondo e si cerca di capire ciascuno, personalmente prima poi comunitariamente qual è la volontà di Dio rispetto a quel problema, a quella situazione. Qual è l'orientamento che dobbiamo dare? E lo dobbiamo cercare e offrire nel Signore, perché vogliamo capire cosa Lui, alla luce della Scrittura e dell'Eucarestia, ci dà da conoscere nell'intimo dell'anima, nell'intimo

della coscienza. Se non c'è questo, qualunque soluzione pratica offriate ai problemi, ha il fiato corto. Forse nell'immediato vi darà dei risultati, ma alla lunga, proprio perché non è in realtà collaborazione con quello che lo Spirito Santo guida a fare, imploderà su di sé.

3. Imparare sempre a pregare

Dunque, riconoscere e assecondare questa azione dello Spirito. Commentando il capitolo 24 di san Luca, monsignor Conti ci ha appena parlato della parrocchia come di un luogo dove "custodire la preghiera". Ma dobbiamo chiederci: preghiamo veramente? Qualcuno vi ha insegnato a pregare? Perché la custodia della preghiera viene in seconda battuta rispetto all'aver imparato a pregare. Le Marche sono ancora ricche di monasteri, di monache e di monaci. Perché non pensate anche a come mettere in circolazione questo dono dello Spirito che è la vita monastica, a edificazione della chiesa? Chiedere a loro come imparare come si fa silenzio, come si fa dopo la comunione, come si fa l'adorazione, come di fa a educare e a essere educati nel fondamentali della vita secondo lo Spirito. Imparare a pregare. Imparare a insegnare a pregare. Come si fa a fare della parrocchia un luogo di custodia della preghiera?

4. Decidersi per la missione

Evangelii gaudium – come anche tutto il convegno che avete fatto – ri-centra la vita della chiesa in prospettiva missionaria.
Che significa? Vorrei dire due cose: una molto generale, una molto più concreta.
La prima. La missione è costitutiva della chiesa. Spesso è citato un passo del concilio dove si afferma che la chiesa è per sua natura missionaria. San Luca mostra, come ricordava monsignor Conti, attraverso l'unità letteraria esistente tra il terzo vangelo e gli Atti degli apostoli, come la missione di Paolo, dall'apertura ai Gentili fino all'arrivo a Roma, non sia che il prolungamento della missione di Gesù, che ora si compie nella chiesa attraverso l'opera dello Spirito Santo. Perché c'è la chiesa? Che scopo ha la chiesa? Ve lo siete mai chiesti? Perché dobbiamo affaticarci per la chiesa? La chiesa è il prolungamento della missione del Figlio, "quasi un sacramento", dice il concilio, di un'azione che ha origine fin dalla creazione del mondo. Perché Dio non aveva bisogno del mondo, non aveva bisogno di noi, ma ha voluto averci e ci ha voluto per amore perché ci ama, perché è felice di noi, perché guardandoci ci benedice. Tra noi e il Figlio, il Padre ha scelto noi e ha sofferto l'indicibile passione e morte del suo Figlio. Noi siamo stati creati da questo amore che ci ha amato fino a desiderare di farci

figli in Gesù, nel suo Figlio e di essere ricondotti a quella pienezza di vita, che è la vita in Dio. La missione della chiesa è un'azione di Dio che ci precede. Paolo si è sentito dire: "Non temere perché io ho un popolo numeroso in quella città". Lo Spirito Santo agisce fuori dai limiti della chiesa e ne prepara la missione. Dunque la chiesa ha questo compito di ricondurre a Gesù ciò che lo Spirito Santo ha preparato e prepara nel cuore degli uomini. La missione non consiste nel faticosamente sforzarci per arrivare a un successo di noi stessi, ma nel compiere questo disegno, di sicuro successo, che il Padre ha rivelato in Gesù Cristo.
In questo senso la gioia cristiana non è l'ottimismo umano. In certe verifiche pastorali ho trovato la gioia tratteggiata con le caratteristiche dell'ottimismo della volontà. Ma non è l'ottimismo della volontà: è l'accordo nel profondo tra ciò che siamo, ciò che facciamo, ciò che è la volontà di Dio e ciò che lo Spirito Santo sta facendo adesso. Questa gioia che è vedere il Signore, direbbe san Giovanni, cioè riconoscerlo in noi, è possibile anche nelle prove, nelle sofferenze, nelle devastazioni. Anche quando una persona vive periodi duri, drammatici, tenebrosi della vita, e tuttavia è visitato dal Signore con un anticipo di gioia, di fiducia che rischiara quel buio. Nella predica per la canonizzazione di santa Faustina, il papa Giovanni Paolo II, disse che questa parola - "Gesù confido in te" - è come un lampo che può squarciare il buio. "Gesù confido in te": ora vedo solo questo buio ma io confido in te, questo oltre che tu sei che è più forte di quanto io posso fare da me stesso. Non è l'ottimismo, non è la fiducia nelle nostre possibilità che ci governa e che ci fa andare avanti, ma la speranza della gioia, la certezza che il Signore è al lavoro per questo. Questa è la missione che da sempre la chiesa ha avuto e sempre ha testimoniato, anche nei periodi più brutti e rognosi della sua vita. Sempre ci sono stati santi che hanno irradiato questa gioia, che hanno reso possibile una novità di vita sulle fiacchezze, sulle miserie e sugli interessi dei sacerdoti e vescovi indegni che c'erano.

Seconda cosa riguardante la missione. Questa missione oggi appropriatamente è chiamata Nuova evangelizzazione. Che significa nuova evangelizzazione? Significa che per la prima volta la chiesa nei paesi di antica cristianità (e per certi versi anche nel nord dell'America e in Australia) si vive questa situazione: il vangelo va annunciato a una cultura che ha già conosciuto il vangelo e ha scelto di poterne fare a meno, esculturandolo. Questa è la novità della sfida che implica una novità nell'evangelizzazione. Non c'era mai stata prima una missione del genere. Quando i missionari di "prima evangelizzazione" arrivavano, trovavano sempre altre culture, diverse, nelle quali inculturare il vangelo, come appunto una novità che veniva a incontrare contesti e culture nuove. Ora, per la prima volta, l'evangelizzazione è un compito che riguarda paesi e culture che hanno conosciuto il vangelo e hanno scelto di farne a

meno. Davanti a questa sfida – del tutto nuova, ripeto – noi non dobbiamo soltanto adattare quello che abbiamo sempre fatto, aggiornare quello che abbiamo sempre fatto, o aggiungere attività nuove a quelle tradizionali: si tratta di trovare e favorire vie per una nuova inculturazione del vangelo. Non si tratta di una prima evangelizzazione, perché i riferimenti culturali, quanto meno cristiani, non sono del tutto assenti in questa nostra società; ma non si tratta neppure di una società dove vige la cristianità e tutto è ricondotto a unità dalla fede cristiana. Nell'affrontare questa sfida bisogna avere molta pazienza, per non strappare il grano buono dalla zizzania, perché è una situazione veramente ambigua, dove è difficile capire che cosa deve essere mantenuto e che cosa deve essere riformato. Avrete letto come il Papa in certi punti dell'esortazione ci spinga quasi ad avere il coraggio di rivedere fino in fondo che cosa va nella direzione di questa evangelizzazione nuova e cosa no. Avere questa pazienza significherà non avere letture manichee della situazione: non è che non ci sono più i cristiani e tutti adesso di colpo sono pagani. Le letture manichee inclinano e diventano passività, quel tipo di atteggiamento che fa dire: "Visto che non interessa a nessuno, visto che i ragazzi non vengono allora non facciamo niente. Ci sediamo e non sappiamo che cosa fare".

Se uno non ha dentro il fuoco dello Spirito Santo, la coscienza che questo è un tempo di grazia soprattutto per noi – perché andiamo alla radice della missione, al punto nel quale lo Spirito agisce in noi – anche questa sfida che di per se è affascinante noi la perdiamo.

Stringi stringi, in che cosa consiste questa sfida? Nel rimettere l'energia, la forza dello Spirito Santo, la vita dello Spirito Santo che è la vita della Trinità santa che passa a noi attraverso l'Eucaristia, *dentro la vita della gente*. Si tratta di far vedere cosa Dio centra con il mondo. Il mondo che stiamo vivendo è l'esito ultimo dei processi innescati dalla modernità, cioè dal vivere *etsi Deus non daretur* – come se Dio non esistesse. Evangelizzare è far vedere – in teoria e in pratica – come questo mondo concreto che è la vita che facciamo, che siamo, ha un senso e che questo senso è dato dalla relazione di amore e di alleanza che c'è tra Dio e noi, tra Dio e il mondo. Perché nell'esistenza di un Dio creatore, regolatore, anche i massoni ci credono. Ma che tra noi e Dio ci sia l'amore, questa è un' altra questione, dove valgono ben altre implicazioni.

Noi non siamo gente che sta facendo totalmente un'altra vita e poi dobbiamo andare nel mondo a evangelizzare. Noi siamo già nel mondo. Le difficoltà della gente che non ha Dio sono le nostre difficoltà. Non siamo altro, noi siamo già in missione. Andando a lavorare ogni giorno siete già in missione. La questione, casomai, è riconoscere questo e riconoscere che Gesù Cristo o agisce attraverso di voi o non agisce attraverso di voi. Se voi aspettate le condizioni ideali per andare in missione (che voi siate pronti, che abbiate una metodologia appropriata,

che gli altri vi chiedano di essere evangelizzati …) questo non succederà mai. Ma soprattutto negherete alla vostra vita una qualità diversa, che consiste nel viverla con la consapevolezza che Cristo vive in voi, e attraverso di voi dà alla vostra esistenza un senso che è oltre a voi e questo spezza la solitudine dell'insignificanza di cui parlava la domanda della ragazza che ho citato all'inizio.

Nell'omelia che papa Benedetto tenne ad Ancona alla fine del Congresso eucaristico nazionale, parlando dell'Eucarestia, ricordò l'espressione di sconcerto degli ascoltatori di Gesù: "questo discorso è duro, chi può intenderlo?".

In un certo senso anche questo nostro discorso è duro, perché siamo probabilmente chiamati a passaggi che sanno di morte, di fine, e saranno passaggi dolorosi. Certe esperienze ed attività pastorali, ad esempio, che sono state bellissime, importanti, che hanno fatto la santità della gente, delle vostre mamme, dei vostri papà, dei vostri preti, dei vostri vescovi, dovranno probabilmente essere accompagnate alla fine.

Ma anche qui: serve attenzione. Nessun organismo cresce, uccidendolo e poi rianimandolo. Noi non siamo Dio, non possiamo restituire la vita che abbiamo tolto. Quindi prima di fare i vandali devastatori che ammazzano tutte le cose precedenti, chiedetevi che cosa per crescita organica da quello che c'è, può essere trasformato in senso missionario. Non si tratterà semplicemente di decidere: "Basta qua, basta là, via la cresima, via la comunione…". Non abbiamo il compito di creare un deserto, dobbiamo discernere. E questo discernimento deve essere fatto con la sapienza che è dono dello Spirito, sapendo che nessun organismo umano una volta ucciso può risorgere per forza nostra.

C'è qualcosa che deve essere rivisto, cambiato, fatto evolvere in altre situazioni, in altro senso, e tuttavia facendo sì che questa novità, o meglio questa ricentratura della quale stiamo parlando, sia il frutto del lavoro e della vita che l'hanno preceduto, perché non è che prima non ci sia stato lo Spirito Santo esattamente come adesso per noi.

La formazione al servizio della carità

Intervento alla Plenaria del Pontificio Consiglio Cor Unum *(28 febbraio 2008)*

Ringrazio dell'invito a parlare alla vostra Plenaria. Porto con me i saluti del Pontificio Istituto Pastorale "Redemptor Hominis" della Pontificia Università Lateranense.
Il mio contributo esprimerà, naturalmente, le prospettive e le ricerche del mio Istituto, convenzionalmente chiamato de "i Laterani". A questo riguardo, non risulteranno inutili, prima di addentrarmi nel tema vero e proprio, due previe precisazioni, che dettaglieranno le possibilità e i limiti del mio intervento.

A. Tre dimensioni da considerare contemporaneamente

La prima riguarda le possibilità di lavoro della Teologia pastorale. Questa disciplina, nella nostra prospettiva, non si configura come ancella dell'ecclesiologia[309] o campo di applicazione delle scienze umane, ma come disciplina teologica specificamente connotata e dotata di metodo e oggetto propri: rispettivamente il discernimento evangelico e l'agire ecclesiale. Essa elabora i suoi contributi in termini di produzione di modelli per quell'agire che ha come soggetto la comunità cristiana (non il solo comparto clericale), come fondamento il principio di Incarnazione (cfr GS 22) e come orizzonte dell'azione la concreta situazione socio-storica in cui l'azione stessa ha da essere attuata.
Il metodo messo a punto dai Laterani comporta la reciproca compresenza di tre dimensioni costitutive dell'azione ecclesiale: quella kairologica, quella operativa e quella criteriologica.

a) dimensione kairologica
La dimensione kairologica indica l'esigenza che il pensare/progettare l'agire della chiesa sia sempre posto, in ogni suo momento, in relazione con la situazione; e, insieme, che tale relazione sia sempre colta entro un orizzonte esplicitamente teologico (*kairos*) e non soltanto sociologico. Essa connota il rapporto con la situazione – da cui prende le mosse l'agire pastorale – nei termini di una comprensione che avviene sempre in prospettiva e con categorie proprie della fede.
Nell'approccio kairologico si intrecciano, così, aspetti e acquisizioni di razionalità umana con specifici guadagni che vengono dalla fede, in un'ottica che li sa distinguere sul piano intellettuale, senza mai trattarli separatamente, come se nella prassi fossero elementi tra loro distinti e ininfluenti. Ciò consente di evitare l'illusione neo (o paleo) positivista che sia

[309] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 9-10.

possibile fotografare la realtà con la neutralità di un obiettivo fotografico. *L'approccio corretto alla realtà consiste in una lettura sapienziale dei segni dei tempi, secondo la prospettiva del discernimento cristiano*.

Ciò non significa usare una gabbia ideologica o proiettare deformazioni spiritualeggianti che semplificherebbero il reale e la sua rappresentazione; non significa neppure introdurre elementi dogmatici che al pari di un *deus ex machina* vengano a tappare buchi interpretativi problematici; né ridurre l'azione dello Spirito nelle vicende umane a qualcosa di umanamente incomprensibile e imperscrutabile, da accettare quale che sia perché di fronte ad esso viene meno ogni capacità umana di interpretazione/progettazione competente[310].

Consiste, piuttosto, in un'analisi precisa che arriva a una *chiarificazione teologica*, e dunque in un'investigazione acuta e coraggiosa.

b) dimensione operativa

L'intenzionalità operativa è iscritta nel patrimonio genetico della Teologia pastorale.

Una Teologia pastorale che non giungesse a progettare l'azione e a realizzare quanto progettato, verrebbe meno al suo senso e alla sua identità, scivolando nelle paludi delle ribattiture dogmatiche, dei doverismi, delle buone – quanto inutili – intenzioni. La dimensione prassica è costitutiva tanto della rivelazione che della fede cristiane, e la Teologia pastorale ne è costitutivamente a servizio.

A dire il vero, si è potuto affermare/pensare non senza ragioni (ma non con tutte le ragioni) che la Teologia pastorale per lungo tempo è stata più una tecnologia che una teologia dell'attività della Chiesa. L'impegno a superare un'impostazione meramente pragmatica può tuttavia condurre, di rimbalzo, all'estremo opposto, a una produzione teoreticamente nobilitata, ma incapace di innervare concretamente il vissuto ecclesiale.

Dunque, anche qui, la questione va posta correttamente, innanzitutto tenendo fermo che anche la dimensione operativa, al pari delle altre due, *non si concentra unicamente nel momento realizzativo*, ma percorre e contraddistingue tutto il percorso metodologico.

Ciò comporta, ad esempio, che l'assenza di capacità di decidere – e dunque di rischiare – non debiliti la progettazione e non la faccia svanire nelle nebbie indistinte delle infinite ipotesi di lavoro possibili.

Di fronte all'istanza operativa della Teologia pastorale sono possibili tanto il "tradizionalismo" (che idealizza un passato mai veramente esistito nei termini in cui viene evocato, posto come obiettivo per il futuro) che il "progressismo" (il quale prospetta un mondo perfetto e futuro,

[310] Cfr. BENEDETTO XVI, *Spe Salvi* n. 22.

che esige da subito il radicale abbattimento di quello presente). Ambedue inibiscono di fatto la dimensione operativa, perché ideologiche e perché generatrici rispettivamente o di una prassi fatta di spiritualismi disincarnati, o di una prassi all'insegna dell'obiezione critica eretta a sistema.

La prudenza – che è virtù propria dell'agire ecclesiale – non ha i tratti dell'immobilismo e neppure quelli dell'avventurismo: ma non è neppure una scialba via intermedia, che per tenere tutti i pezzi insieme rinuncia a decidere e progettare, lasciando che le cose accadano senza governo e senza discernimento previo.

c) dimensione criteriologica

Infine, nessuna elaborazione avviene *senza una criteriologia di riferimento*: la differenza consiste piuttosto nell'averla esplicita o implicita. I criteri costituiscono il centro nevralgico di tutto il processo metodologico: sono essi a stabilire il *coefficiente normativo dell'agire* e a *vagliare l'esito pratico* della elaborazione teologico-pratica. Fin dal primo momento essi operano e guidano il processo. La dimensione kairologica e operativa sono in realtà modalità esplicite dell'approccio ermeneutico-pratico, ma non avrebbero vita senza riferimento alla dimensione criteriologica, che le motiva e le guida.

Ad esempio: non è possibile analizzare e valutare una catechesi se non si ha un'idea di catechesi e insieme dei requisiti che ne fanno una realizzazione corretta o meno. A loro volta, i criteri agiscono in rapporto alla dimensione kairologica e operativa: vedono la catechesi in relazione non solo a una generica correttezza contenutistica, ma collocano tale correttezza in relazione alla situazione dei partecipanti e alle forme di azione concreta (pedagogia, didattica) secondo cui tali contenuti trovano forma e comunicazione adeguata e concreta.

L'individuazione e la messa a tema della stretta e costante correlazione del pensiero teologico pratico con la situazione e la dinamica operativa, colte nella loro valenza di fede verrebbe svuotata di senso se la determinazione dei criteri si ritraesse nella fissità della deduzione principiale dogmatica.

I principi hanno carattere stabile (non statico: sono anch'essi sempre colti in una determinata temperie culturale, ecclesiale, psico-sociale) e sono dati. I criteri, invece, non sono mai pre-dati, ma devono essere elaborati, in orizzonte kairologico e pratico, facendo interagire il dato di fede con il dato situazionale.

La dimensione criteriologica coglie le idee guida che presiedono alla lettura della situazione, alla elaborazione progettuale e alle opportune determinazioni operative, nella forma propria, appunto, di *criteri*: non principi astratti e immobili, ma *leggi euristiche generali e concrete ad*

un tempo, dell'agire pastorale. Il riferimento alla prassi non sopraggiunge perciò in un secondo momento, in fase applicativa, ma è nativamente iscritto nella elaborazione dei criteri medesimi.

Questa lunga premessa per dire che ci collochiamo qui, con questo mio contributo, nella dimensione propriamente criteriologica: non elaboreremo un concreto progetto di formazione degli operatori dei vostri organismi; neppure analizzeremo i dati – dunque lo *stato della situazione formativa* degli organismi che rappresentate – e che il professor Baumann, ha già esposto. Terremo conto della destinazione operativa e di quanto è stato raccolto quanto a dati ed elementi, ma non potremo entrare nel merito delle concrete situazioni se non per via criteriologica, evidenziando cioè alcuni coefficienti normativi per l'agire *hic et nunc* della comunità cristiana.

Mi sembra estremamente importante, decisivo, tenere fermo che le tre dimensioni (specifiche e dialettiche) insieme stanno e insieme cadono nella progettazione e nell'attuazione di un'azione ecclesiale. Laddove non ci fosse, ad esempio, lettura teologica della realtà, non avremmo più un'azione propriamente ecclesiale, ma un'azione politica o sociale priva di uno specifico connotato cristiano, dove la dimensione operativa si preoccupa di eseguire quel che la lettura sociologica del contesto aveva già evidenziato come urgente o problematico. O laddove non ci fosse dimensione criteriologica, cadremmo – ancora – nell'affermazione principiale, astratta, della necessità della carità, senza l'affrontamento di ciò che *qui e ora* ne blocca l'assunzione in quanto carattere proprio dell'agire cristiano. O, infine, privo della sua praticabilità operativa, del suo innervamento pratico e della sua verifica, qualsiasi progetto formativo finirebbe per risultare una dichiarazione di principi o un'astrazione pastorale.

B. Formazione/educazione

Nella tradizione classica il termine 'formazione' implicitamente sta ad indicare «il processo mediante il quale viene realizzata compiutamente una forma», quindi, nel caso specifico, un uomo. In questa prospettiva il concetto di educazione e quello di formazione vengono a coincidere e questa identificazione è coerente con la cultura del mondo greco in cui si pensava all'esistenza di un tipo ideale di uomo, a un esemplare, che costituiva l'oggetto e il traguardo dell'educazione (*paideia*), la quale, a sua volta, sembrava coincidere con la cultura, intesa

come sviluppo e realizzazione della natura, di un tipo universale: in altri termini, di una 'forma'.

Questa visione della formazione umana è rimasta a lungo nella tradizione pedagogica occidentale in cui la formazione è stata spesso intesa come 'formazione spirituale'. Successivamente si è affermata la *Bildung*, che «è arrivata a toccare anche i grandi dibattiti della pedagogia attuale. Ma con una sorte contraddittoria: per essere riconfermata, per un verso, per essere liquidata, per un altro. Habermas e Luhmann possono essere assunti come le voci esemplari di questa opposizione. Quanto il primo vede nella *Bildung* un modello ancora valido di formazione (umana in quanto dotata di autonomia, di criticità, di tensione dialettica e nutrita di storia, di cultura, di saperi molteplici e difformi), tanto il secondo guarda alla *Bildung* come un paradigma ormai obsoleto, superato dall'avvento dell'età della tecnica e da forme di sapere sistemiche e funzionali, che hanno per referente privilegiato il sociale e il cognitivo e non l'individuo e la sua qualità esistenziale e spirituale»[311].

Qui ci attestiamo sulla posizione di Franco Cambi e Paolo Orefice, per i quali la nozione di formazione serve a mettere «a fuoco un'istanza: di oltrepassare la nozione di educazione (più conformistica, più autoritaria, più "convergente") e di assegnare ai processi di crescita, sviluppo, umanizzazione, socializzazione, etc. un carattere di processualità globale, di organicità, di autocostruzione e di sintesi autonoma ben espressa dall'idea dell'"acquisir forma"»[312].

In questa prospettiva, "formare alla carità" significherà dare all'esistenza di una persona la "forma di Cristo", educarla secondo le dimensioni della carità di Cristo (cfr Ef 3,18-19). Si tratta di attivare un processo grazie al quale un soggetto *si "oggettivizza" in Cristo* (cfr "finché non sia formato Cristo in voi": Gal 4,19); passa dall'essere in un certo modo a un altro modo, ben caratterizzato e ben profilato. La scommessa della formazione cristiana è, in fondo, questa: credere che la forma umana di Cristo (cfr Fil 2) sia la forma compiuta dell'umano. E questo per ogni generazione.

Incontriamo qui – perseguendo questo obiettivo – delle obiettive difficoltà, legate al contesto della nostra generazione. L'epoca moderna ha registrato una peculiare attenzione al fatto educativo/formativo: ne ha scritto l'impegno tra le priorità di ogni società bene ordinata, ne ha aperto i confini cronologici e sociali (educazione permanente; scolarizzazione diffusa; specializzazione articolata); ha rivendicato (e assegnato) dignità di scienza peculiare alle

[311] Cfr. *Prefazione*, in *Il processo formativo tra storia e prassi. Materiali d'indagine*, a cura di F. CAMBI, P. OREFICE, Liguori Editore, Napoli 1997, 1-2.
[312] *Ivi*, 2.

discipline che vi si dedicano. Ma non sembra incline a porre in attenzione e valorazione le eredità culturali, non ama legami consistenti o addirittura vincolanti con i patrimoni di riferimenti consolidati e condivisi, in specie etici e religiosi.

Il declino della modernità e del suo marcato ottimismo segna di sé anche l'educazione/formazione, che tende a comprendersi come una relazione debole, dove l'attenzione alla persona non è corrisposta da una progettualità di *compiuto spessore antropologico*. In una società che non è più caratterizzata da uomini uniti nel riconoscimento di valori comuni, quanto, piuttosto, dalla tolleranza e dal rispetto (formale e convenzionale) dei confini (prossimità debole e senza relazione: l'altro è *il limite* della mia libertà) si attenua la capacità educativa dello stesso contesto familiare; la scuola è ridotta a crocicchio affollato di pluralismi dispersi e di anonimato culturale; il maestro non è più figura di riferimento, ma operatore (formatore) funzionale all'apprendimento di capacità strumentali. *Qualsiasi itinerario di crescita della persona viene inteso solamente come apprendimento di che cosa si può o non si può fare in rapporto ed entro una società regolata da procedure.*

Da qui può venire una divaricazione (anziché la convergenza da cui siamo partiti) tra "formazione" e "educazione", che andrà criticata, laddove supponga un'idea di uomo e un processo di sviluppo dell'uomo che limitato al "saper fare" (e al saper "cosa non fare": sarebbe questa la formazione) piuttosto che al "saper essere" (compito, questo, assegnato all'educazione).

Dietro/dentro il predominio della mentalità critica sperimentale, lo possiamo verificare facilmente, sta un rifiuto pratico di ogni prospettiva veritativa e metafisica e il progressivo sfaldarsi dei quadri di riferimento culturale che per secoli avevano garantito processi armonici (o quantomeno efficienti) di socializzazione.

La democrazia attenta soltanto ai suoi elementi procedurali ha certamente favorito l'affermazione dei diritti umani; il progresso delle scienze ha reso acuto il nostro sguardo sull'universo, ha affinato le nostre capacità di spiegarne i fenomeni, ha ingigantito la nostra capacità di dominarlo (e di distruggerlo); il cuore stesso della costituzione biologica dell'essere umano viene in qualche modo raggiunto (e minacciato: ingegneria genetica). Tutto ciò aiuta a risolvere molti problemi; molti altri, di ordine scientifico, ma soprattutto etico e morale, ne crea. In ogni caso, lascia fondamentalmente impregiudicata la domanda cruciale sull'origine, il significato, la destinazione della realtà in generale e dell'uomo in particolare.

Né sa dare migliore risposta alle questioni che da sempre la accompagnano (in primo luogo, la questione del male, fisico e morale).

Il problema, oggi, è appunto l'uomo[313].

Come ci ha ricordato il Papa, la *carità nella verità* vede urgente ricomporre un *intero* che sia di nuovo l'uomo-non-scisso e non l'uomo-scisso, esito ultimo della modernità: in cui, ad esempio, fede e ragione si sostengano e si "allarghino" a vicenda, l'anima e il corpo non si ignorino tra loro, l'individuo non si viva come una monade gettata nel mondo ma come parte non spersonalizzata di un insieme non massificato, e più in generale l'uomo non tratti Dio da nemico. Tali scissioni - per certi versi senz'altro all'origine della modernità, nonchè di quell'esito ultimo che è la *differenziazione* luhmanniana[314] alla quale faremo tra poco riferimento - necessitano di essere risignificate *a partire da un centro*.

La fede cattolica ritiene che dall'incarnazione del Figlio di Dio tale centro sia offerto a tutti: in forza dell'unione ipostatica Dio e l'uomo non sono scissi e separati tra loro, così che l'ultima enciclica può sorprendentemente ri-affermare che "l'annuncio di Cristo è il primo e principale fattore di sviluppo"[315] .

La novità irriducibile a qualsiasi altra novità mai apparsa nella storia umana è costituita dal fatto che Dio si è fatto uomo, rendendo così la vita dell'uomo (tanto personale che sociale) concreta via di salvezza. Tale salvezza consiste sia nell'assunzione dell'umanità in Dio che nell'apertura dell'umanità al mistero di Dio[316], il quale - essendone il creatore - è anche l'unico in grado di riscattarla dalla sua insensatezza[317] o "vanità" (cfr. Rm 8, 19-23).

La manifestazione di Dio *humanis gestis verbisque* (cfr. *Dei Verbum,* n.2) stabilisce una struttura costitutiva del fatto cristiano e, di riflesso, una condizione noetica imprescindibile della sua pensabilità, sotto il profilo *sia speculativo che pratico*. In questo senso, l'incarnazione "rimane il punto di partenza, il punto centrale di ogni fede cristiana"[318].

Alla luce di questa struttura si può comprendere che cosa significhi e in che cosa consista uno sviluppo "integrale", che non fa torto né a Dio né all'uomo, perché assume tutta la consistenza di entrambi.

Mi soffermo ancora su *Caritas in veritate*, consapevole dello stretto legame esistente tra questa enciclica e la *Deus caritas est*, la quale costituisce certamente la vostra *magna charta*.

---

[313] Cfr DCE n. 31 c): «È in gioco sempre tutto l'uomo».

[314] Cfr. S. BELARDINELLI, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Franco Angeli, Milano 1993

[315] BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* n. 8

[316] «Quando invece questo spirito, fuso con l'anima, si unisce al corpo plasmato, per l'effusione dello Spirito ne sorge l'uomo spirituale e perfetto; quello che è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio. Se all'anima manca lo spirito, l'essere umano rimarrà soltanto psichico e carnale, possedendo sì l'immagine nel suo essere plasmato, ma non avendo ricevuto la somiglianza attraverso lo Spirito»(IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, V, 6, 1).

[317] «C'è dunque un solo e medesimo Padre, la cui voce accompagna, da principio alla fine, la sua creatura […] non bisogna perciò cercare altro Padre che questo, né altra sostanza per la nostra creazione, tranne quella che si è detto e ci è stata manifestata dal Signore, né altra mano oltre quella che da principio alla fine ci plasma, ci addestra alla vita e accompagna la sua creatura e la realizza a immagine e somiglianza di Dio» (ID., V, 15, 2).

[318] H. U. VON BALTHASAR, *Verità di Dio. Teologica – 2*, Jaca Book, Milano 1987, 245.

Di questo legame ha già trattato ampiamente il Cardinale Presidente nella sua relazione di giovedì e non ripeterò. Secondo l'ultima enciclica, lo sviluppo "integrale" dell'uomo avviene e si sostiene socialmente entro un'intelaiatura che raccorda tra loro la questione della vita umana, quella del diritto al vangelo e quella sociale. Ripercorrendo il magistero montiniano, Benedetto XVI lega *Humanae vitae* (HV)*, Evangelii nuntiandi* (EN) e *Populorum progressio* (PP).

La questione della vita umana (HV), del progresso sociale ed economico (PP) e del diritto al vangelo (EN) si saldano tra loro fondando la dignità inviolabile e l'effettiva possibilità dello sviluppo dei popoli e dei singoli a un livello che non rimanga puramente quello del potere e dell'economia (o del potere dell'economia).

Risulta chiaro e conseguente che una certa visione della procreazione umana porta implicito un certo legame o non-legame con il Dio rivelato dal vangelo e dunque un certo modello di rapporto uomo/donna o di rapporti sociali ed economici. Un determinato modello economico, a sua volta, sopporta/prevede o non sopporta/non prevede libera espansione demografica e dunque un'antropologia che rispetti assolutamente la persona, la sua libertà e i suoi valori, oppure no. E così via.

Per quel che qui ci interessa, la questione diventa: la formazione degli operatori della carità, è una formazione integrale? Cioè non scissa?

Oppure forma secondo le scissioni tipiche di un contesto post-moderno, senza verificarle con discernimento cristiano? Ne elenco alcune tra quelle possibili e a voi certamente familiari: quella tra carità e giustizia[319]; tra fede e ragione; tra evangelizzazione e promozione umana; tra credente e cittadino; tra etica personale ed etica pubblica; tra impegno sociale e vita spirituale; tra competenza tecnica richiesta dal servizio che si fa e capacità relazionale; tra quel che l'uomo può fare da solo e quel che è possibile solo per l'opera di Dio in lui.

Parlando alla vostra Plenaria dell'anno scorso, il Papa vi disse:

> «In questo nostro tempo si dà una grande rilevanza alla formazione continua tanto nella società quanto nella Chiesa, come dimostra la fioritura di apposite istituzioni e centri creati allo scopo di fornire utili strumenti per acquisire competenze tecniche specifiche. Indispensabile per chi opera negli organismi caritativi ecclesiali è però

[319] Cfr. DCE nn. 26-29. Nel n. 28 la Dottrina sociale della Chiesa viene presentata come il "luogo" in cui la carità purifica la giustizia, laddove il termine "purificazione" va inteso in modo tutt'altro che negativo, poiché non coincide con la semplice negazione o la pura condanna. Significa, piuttosto, che la giustizia è assunta ma allo stesso tempo trasformata e potenziata dalla carità. Tra queste due realtà corre un rapporto dialettico: per un verso non c'è carità senza giustizia (sarebbe semplice assistenzialismo), per altro verso non si dà giustizia senza carità (si finirebbe nel legalismo). Riconoscere l'eccedenza e, ancor prima, la necessità della carità - misurata l'insufficienza della giustizia - è sempre frutto di un'intuizione che va oltre le possibilità di un semplice atto di ragione. Tale riconoscimento ha bisogno di recuperare previamente la categoria della *fraternità*, che Benedetto XVI pone in testa alla relazione tra sviluppo economico e società civile al capitolo terzo di *Veritas in caritate*.

> quella "formazione del cuore", di cui ho parlato nella citata Enciclica *Deus caritas est* (n. 31 a): formazione intima e spirituale che, dall'incontro con Cristo, fa scaturire quella sensibilità d'animo che sola permette di conoscere fino in fondo e soddisfare le attese e i bisogni dell'uomo. E' proprio questo che rende possibile l'acquisizione degli stessi sentimenti di amore misericordioso che Dio nutre per ogni essere umano. Nei momenti di sofferenza e di dolore è questo l'approccio necessario. Chi opera nelle molteplici forme dell'attività caritativa della Chiesa non può, pertanto, contentarsi solo della prestazione tecnica o di risolvere problemi e difficoltà materiali. L'aiuto che offre non deve mai ridursi a gesto filantropico, ma deve essere tangibile espressione dell'amore evangelico. Chi poi presta la sua opera a favore dell'uomo in organismi parrocchiali, diocesani e internazionali la compie a nome della Chiesa ed è chiamato a lasciar trasparire nella sua attività un'autentica esperienza di Chiesa»[320].

Si tratta di formare il "cuore". È nel cuore che si deve ricomporre l'unità tra le scissioni che abbiamo sommariamente elencato più sopra: Gesù stesso, a Nazaret (cfr *Is* 61,1; *Lc* 4, 18-19) proclamò di essere venuto a compiere la profezia di Isaia del Messia venuto a "fasciare le piaghe dei cuori spezzati", divisi.

Sappiamo come "cuore", nella Scrittura abbia risonanze diverse nell'ebraico e nelle lingue moderne. Per noi «cuore» non evoca che la vita affettiva. La Bibbia, invece, concepisce il cuore come l'«interno» dell'uomo, in un senso molto più ampio. Oltre ai sentimenti (*2 Sam* 15, 13; *Sal* 21, 3; *Is* 65, 14), il cuore comprende anche ricordi e idee, progetti e decisioni[321]. Nell'antropologia concreta e globale della Bibbia, il cuore dell'uomo è la fonte stessa della sua personalità cosciente, intelligente e libera, il centro delle sue scelte decisive, quello della legge non scritta (*Rm* 2, 15) e dell'azione misteriosa di Dio. È nel cuore che l'uomo incontra Dio, lì egli ha riversato il suo Spirito (*Rm* 5, 5).

C. Primo criterio: si tratta di educare il cuore all'unità

a) Vanno educate tanto le consistenze che le inconsistenze personali

Partiamo innanzitutto dunque da qui: dal cuore. Il primo "strumento" della carità è il cuore di chi è chiamato a viverla. Volendo tradurre – e proporre – quanto enunciato al paragrafo precedente in termini di processo formativo cristiano, dobbiamo considerare come necessaria al processo di formazione alla cristiana carità, una sufficiente capacità assimilativa dei valori

[320] BENEDETTO XVI, *Allocuzione alla Plenaria del Pontificio Consiglio* Cor Unum, 29 febbraio 2008. Cfr. DCE n. 31.

[321] Dio ha dato agli uomini «un cuore per pensare» (*Ql* 17, 6); il salmista evoca «i pensieri del cuore» di Dio stesso, cioè il suo disegno di salvezza che sussiste di epoca in epoca (*Sal* 33, 11). «Larghezza di cuore» (*1 Re* 5, 9), esprime l'ampiezza del sapere; «dammi il tuo cuore» può significare «prestami attenzione» (*Prov* 23, 26) e «cuore indurito» esprime il concetto di mente ottusa. A seconda del contesto, il significato può limitarsi all'aspetto intellettuale (*Mc* 8, 17) o dilatarsi (*At* 7, 51). Bisogna spesso risalire oltre le distinzioni psicologiche fino al centro dell'essere, là dove l'uomo dialoga con se stesso (*Gen* 17, 17; *Dt* 7, 17), si assume le proprie responsabilità, si apre o si chiude a Dio.

da parte delle persone da educare, pena il restare in un vago intellettualismo o nozionismo che non toccano le scelte di vita e lasciano esterno alla persona il processo educativo/evangelizzatore.

Perché l'educazione cristiana riesca a far assimilare valori cristiani che svolgano il ruolo di fattore d'integrazione, è necessario che, tramite un processo d'interiorizzazione, essi divengano come la forma del principio di strutturazione del modo di percepire, di sentire e di agire di tutta la persona.

Perché una tale interiorizzazione operi di fatto, occorre che la persona sia interiormente libera in modo sostanziale, aperta e disponibile, pena la non assimilazione o l'alterazione dell'uso dei valori religiosi, talora la distorsione; e questo nonostante le migliori dichiarazioni intenzionali o di principio.

Ora, questa disponibilità al cambio è possibile nella misura in cui le strutture e la dinamica propria della persona sono sostanzialmente sane e funzionanti: è questo che consente alla capacità assimilativa di essere effettivamente operante. Questo risulterà comprovato dalla effettiva capacità di motivarsi in modo prevalentemente internalizzante e non di prevalente compiacenza. Il grado di consistenza personale o meno, infatti, incide direttamente sul grado di *willingness*, cioè di libertà effettiva[322].

La capacità di internalizzare i valori risulta perciò legata al grado di consistenza o meno della persona e della sua libertà interiore; funziona e opera in rapporto al tipo di struttura e di funzionamento intrapsichico effettivamente presente nella concreta persona. Questo grado di consistenza personale incide, naturalmente, anche su come si vive l'educazione alla carità.

In un vecchio articolo – e dal suo angolo specifico di indagine – A. Vergote osservava che

> «l'incontro con Dio non è possibile all'uomo di primo acchito. Esso si inscrive in una storia umana che lo prepara e che lo orienta nelle sue possibilità effettive. Il nostro divenire psichico ci predispone o meno al riconoscimento del Dio vivente.
> La messa in guardia contro lo psicologismo non può dispensarci dal fare un esame delle condizioni psicologiche della fede adulta.
> La conoscenza di un solo vero Dio è possibile per un uomo tormentato e nevrotico come il curato di campagna di Bernanos. Ma nessuno contesterà che la fragilità psicologica dell'uomo corrode le sue dotazioni religiose altrettanto profondamente quanto quelle umane.
> L'età psicologicamente adulta condiziona la pienezza della fede nei suoi rapporti con i due elementi che caratterizzano la psicologia dell'uomo adulto: l'autonomia affettiva e la responsabilità sociale.
> L'avvento di una nuova tappa nell'atteggiamento dell'uomo verso la sua esistenza e verso il suo mondo può ogni volta mettere in questione la sua fede religiosa e

[322] Cfr. L. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, *basi interdisciplinari*, vol. I, Piemme, Casale Monferrato 1985-1986, 136-141.

> illuminarlo sull'insufficienza della sua adesione vissuta fino allora in una verità provvisoria.
> Così questa esperienza umana prepara un adattamento della fede e gli permette di esprimere nuove virtualità. La fede si fa storia tanto quanto l'esistenza umana.
> Solo una spiritualità che sa far penetrare l'atteggiamento di fede nella creatività umana potrà mantenersi a livello della psicologia adulta» [323].

b) Progettare un processo di internalizzazione dei valori

Detto con altre parole, vi è un rapporto profondo tra "formazione/educazione" e "verità": la forza dell'azione educativa e del cammino personale verso la carità e la maturità, è proporzionata all'attenzione con cui si assimila e ci si lascia illuminare dal disegno di Dio sull'uomo, rivelato tramite l'annuncio teorico-pratico del vangelo.

Ora, questa assimilazione non va da sé, non avviene per automatismo. L'incidenza negativa delle inconsistenze personali sulle scelte di vita e sull'adesione alla fede, risulta abitualmente presente nella maggioranza delle persone considerate "normali".

Perché un processo educativo possa dirsi compiuto, occorre che si sia capaci di agire sapendosi motivare sempre più in modo internalizzante, vivendo un'effettiva appropriazione dei valori [324].

Internalizzare significa introdurre qualcosa all'interno del proprio essere, farlo proprio, riconoscervi l'identità personale, appropriarsene. Perciò, favorire la formazione di convinzioni e di motivazioni genuine è obiettivo costitutivo di ogni processo formativo/educativo autentico.

Le motivazioni che sorreggono le convinzioni di fondo e le condotte corrispondenti sono come l'*humus* e l'energia delle varie scelte.

L'agire umano ha come retroterra atteggiamenti e motivazioni: sono questi che imprimono direzione e senso all'agire; ed è *nelle motivazioni* che avviene il radicarsi del dato veritativo-oggettivo dentro i *bisogni* che effettivamente sono presenti nella concreta persona.

Tali bisogni si presentano a loro volta come carenze o come potenzialità positive inespresse. Perciò è nel formarsi delle motivazioni, entro la concreta persona, che il polo oggettivo costituito dal vangelo e quello soggettivo costituito dal destinatario, si compongono in maniera originale e unica, con esiti più o meno riusciti.

Occorre aver cura che il polo oggettivo – quello contenutistico, valoriale – si soggettivizzi, si radichi cioè nel cuore della persona, per poi venire rioggettivato senza riduzioni, ed essere così accolto nella sua interezza. Contemporaneamente, occorre che il polo soggettivo si oggettivizzi per poter attuare nella vita la verità del vangelo incontrata personalmente nella

[323] A. VERGOTE, *Pour une foi adulte*, in «Lumen Vitae», 6 (1968), 220-221.
[324] Cfr. G. SOVERNIGO, *Educare alla fede. Elaborare un progetto*, EDB, Bologna 1995, 45-52.

sua interezza. È così che i valori possono essere interiorizzati e farsi motivazione dell'agire. Ed è così che si compie un processo di formazione/educazione cristiana[325].

D. Secondo criterio: la carità non è un sottosistema[326]

a) la società strutturata a sistemi

Torniamo ancora sul bisogno, dove s'innesta l'internalizzazione del valore. Se questo bisogno non viene evangelizzato (cioè aperto ad un compimento che lo trascende e che è offerto da Gesù Cristo e dalla sua sequela) esso si dirige necessariamente su beni penultimi.
Dovremmo qui toccare il tema biblico dell'idolatria, ma lo lasciamo sullo sfondo.
Ci interessa costatare – già lo previde Hegel – come la società (almeno in Occidente) si sia venuta strutturando sempre più come un "sistema di bisogni": cioè come una complessità di sottosistemi che si differenziano tra loro in base ai diversi bisogni da soddisfare[327].
Il processo di razionalizzazione tipico della modernità – per quanto relativo e contraddittorio – si manifesta in modo particolare in questa specializzazione dei differenti settori dell'attività sociale. È per questo che nelle società moderne politica e religione si separano; la sfera economica si dissocia da quella domestica; l'arte, la scienza, la morale, la cultura costituiscono altrettanti registri distinti, all'interno dei quali gli uomini esercitano le loro abilità professionali o creative.

[325] F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 180-181: «Dando per scontato che la pedagogia più valida è quella che rispetta maggiormente i due poli, soggettivo e oggettivo, nel corso dello sviluppo si dovrà favorire la maturazione di una soggettività autentica, l'unica capace cioè di vera oggettività. Nel cammino di ricerca che è lo sviluppo, la tensione tra l'io trasceso e l'io che si trascende, finito e infinito, la vulnerabilità affettiva, il pathos, svolgono una funzione fondamentale. Tale funzione si pone all'opposto di quella oggettivante della conoscenza intellettuale, razionale. Mentre quest'ultima opera distinguendo da sé l'oggetto, creando distanza tra i due, distaccandosi dall'altro che viene posto di fronte, il pathos "reincorpora" l'altro, l'oggetto dell'esperienza vitale, sentita. È attraverso il pathos, le emozioni, che la persona entra in contatto col mondo corporeo e degli altri, risente, rivive. Viene come gettato un ponte che congiunge da una parte l'esperienza dell'atto volontario, attivo, guidato, e, dall'altra, la passione involontaria del corporeo, in qualche modo subito. È un ruolo fondamentale di congiunzione che si esplica nella motivazione umana dove l'aspetto cognitivo di significato va unito a quello conativo, dinamico, di forza. Il soggetto attraverso il pathos e il sentimento, soggettifica, fa sua una forza che viene assunta in un significato, verso un fine».
[326] Cfr. DCE n. 29: «Le organizzazioni caritative della Chiesa costituiscono invece un suo *opus proprium*, un compito a lei congeniale, nel quale essa non collabora collateralmente, ma agisce come soggetto direttamente responsabile, facendo quello che corrisponde alla sua natura».
[327] E' la "società sistemica" di N. Luhmann, il quale radicalizza tale differenziazione, già criticata da Habermas: cfr. S. BELARDINELLI, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano 1996, 52-54. Cfr. N. LUHMANN, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

Ognuna di queste sfere di attività funziona secondo regole che le sono proprie: la logica della politica non si confonde con quella dell'economia o con quella della scienza; la morale non si basa sulle stesse regole dell'arte. "In realtà, molteplici relazioni ed intrecci collegano le diverse sfere, che quindi in realtà godono di un'autonomia relativa"[328]. Tuttavia la differenziazione dei diversi settori di attività costituisce un principio basilare di funzionamento della società nel suo insieme, oltre che un dato di fatto dell'esistenza di ciascuno di loro. "Questo processo appare inseparabile dal processo attraverso il quale l'autonomia della cosiddetta sfera temporale si è progressivamente costruita emancipandosi dalla tutela della tradizione religiosa"[329].

Per indicare tale emancipazione si parla di "laicizzazione della società". Il termine indica una condizione per cui la vita sociale non è più – o è sempre meno – sottoposta a regole dettate da un'istituzione religiosa: la religione cessa di fornire agli individui e ai gruppi l'insieme dei riferimenti, delle norme, dei valori e dei simboli che consentono di dare un senso alla loro vita e alle loro esperienze. La pretesa della religione di reggere l'intera società e di governare tutta la vita di ogni individuo è divenuta illegittima, anche agli occhi dei credenti più convinti e fedeli. Le questioni di fede sono questioni private e dipendono dalla coscienza individuale (biblicamente: dal cuore), nessuna istituzione religiosa o politica può imporre niente ad alcuno. Viceversa, l'appartenenza religiosa di un individuo e le sue credenze non potrebbero in nessun caso costituire un valido motivo per escluderlo dalla vita sociale, professionale o politica, a condizione che non rimettano in discussione le regole di diritto che reggono l'esercizio di queste differenti attività. Tale distinzione si inserisce – e per certi versi consacra – nella separazione tra sfera pubblica e sfera privata che è la pietra angolare della moderna concezione della politica[330]: da un lato c'è lo stato con l'insieme delle regole formali che gli corrispondono; dall'altro l'individuo e le sue libertà[331].

Può fare così la sua apparizione una "doppia etica": privata e pubblica. Quest'ultima diventa sempre più formale (fondata cioè sulla norma in se stessa) e sempre più casistica (perché il singolo la può comunque aggirare, se non ha un'anima virtuosa, che vuole il bene – e per questo la legge deve prevedere tutti i casi possibili, tutte le implicazioni ovvero le infrazioni possibili). Il tema della virtù – architettonico nella morale classica e cristiana - viene escluso e trattato come un fatto privato, che non centra con il bene sociale, e non deve avere

[328] D. HERVIEU-LEGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003, 25.
[329] *Ibidem*.
[330] *Ivi*, 26-27: «Nella sua *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* Kant stabiliva un legame diretto tra questa separazione e il processo attraverso il quale l'uomo si afferma come soggetto ed esce dalla sua condizione di minorità».
[331] Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. 2.Matrimonio/famiglia*, PUL-Mursia, Roma 2000, 17-18.

necessariamente implicazioni o ricadute sulla vita pubblica. La virtù può essere così ritenuta un fatto soggettivo e ultimamente addirittura opzionale per l'etica "pubblica".

b) la risposta pastorale della Chiesa

È di facile osservazione come questa separazione tra privato e pubblico abbia portato la Chiesa a dover giustificare la sua presenza e la sua azione pubblica all'interno della società; e anche come l'azione pastorale della comunità cristiana, nel suo insieme, non possa più strutturarsi a partire da quel trinomio (divenuto classico) evangelizzazione-liturgia-carità. *Nasce da qui l'evoluzione della carità da carattere costitutivo di ogni azione ecclesiale a settore di azione distinto dagli altri.*

Fu proprio all'origine della modernità che tale triade iniziò la sua fortuna nella riflessione teologico-pratica, a partire dalla comprensione del ministero di Gesù suddiviso in regale, sacerdotale e profetico. Ripresa in ambito protestante, soprattutto dal filone calvinista, quella suddivisione fu usata per sostenere la teologia del sacerdozio comune (contrapposta antagonisticamente a quella del sacerdozio ministeriale dei preti cattolici), configurato proprio grazie al trinomio sacerdote-re-profeta. Tale trinomio vale certamente e correttamente (quando sia compreso unitariamente) per Gesù Cristo e il suo sacerdozio pastorale e vale anche per il cristiano, che nel battesimo è assimilato a Cristo. In ambito cattolico - già nel contesto post-tridentino – venne usato sempre più per strutturare la figura e la missione del pastore, soprattutto del parroco, al quale vennero attribuite le tre competenze fondamentali del *magisterium verbi, ministerium gratiae, regimen animarum*. Tale trinomio passò quindi a caratterizzare anche il mondo laicale cattolico, quando si cominciò (a partire dalla metà del '900) a valorizzare il sacerdozio comune dei fedeli (naturalmente con qualche coerente modifica: non più *magisterium verbi*, ma formazione catechistica; non *ministerium gratiae* o dei sacramenti, ma partecipazione liturgica; non governo delle anime ma vita di carità). Nella formula più usata diverrà: catechesi, liturgia e carità.

Pur riconoscendo l'avvallo che di questa tripartizione fa anche *Deus caritas est*[332] (e pur sottolineando il vicendevole rinvio delle tre dimensioni, che qui non sono trattate come settori distinti dell'azione ecclesiale), sostengo che questo crescente ricorso al trinomio parola-liturgia-carità si sia verificato per una ragione più profonda e cioè proprio per il

[332] Cfr. DCE n. 25 a): «L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerigma-martyria)*, *celebrazione dei sacramenti (leiturgia)*, *servizio della carità (diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro. La carità non è per la Chiesa una specie di attività di assistenza sociale che si potrebbe anche lasciare ad altri, ma appartiene alla sua natura, è l'espressione irrinunciabile della sua stessa essenza».

progressivo differenziarsi della Chiesa dalla società, iniziato a partire dalla modernità. La destrutturazione della *christianitas* e il venir meno della coincidenza Chiesa-società comportò per la chiesa lo sforzo di definire se stessa e la propria presenza nella società. Quindi a dover necessariamente rispondere alla domanda in che cosa consistesse l'azione pastorale. La differenziazione e la secolarizzazione sempre più pervasive hanno comportato una revisione complessiva dell'azione pastorale e la necessità di ricomporre, in maniera più persuasiva, un "intero pastorale". Questo intento, lodevole e corretto, è stato - di fatto - realizzato in chiave *remissiva*: cedendo cioè a quella spinta socioculturale che delimitava il campo della religione al privato e il senso pubblico della chiesa a ruoli di supplenza socioassistenziale.
In questo modo non solo si è contribuito all'instaurarsi della differenziazione, ma anche alla ritirata pratica della pastorale dai luoghi e dalla vita quotidiana della gente, ritenuta profana, laica, secolare, e quindi non più appartenente al *proprium* dell'azione pastorale. La pastorale rischia da allora di ridursi a quell'insieme di attività che si svolgono dentro la comunità, dentro la chiesa, addirittura dentro le mura dell'edificio parrocchiale. Così, secondo l'interpretazione restrittiva di quel trinomio, trova autocopertura e, in qualche modo, autogiustificazione il ritrarsi circoscritto e intraecclesiale dell'azione pastorale: a tutto scapito dell'evangelizzazione, vecchia e "nuova"[333].

Chiunque conosca *dal di dentro* la vita delle comunità cristiane occidentali se ne rende conto: la perdita di rilevanza crea un reale disagio, fatto di marginalità sociale e sociologica, al quale si cerca di porre rimedio inseguendo le richieste dell'opinione pubblica.
A dire il vero, in più di un sondaggio la parrocchia risulta una realtà apprezzata (in Italia pare al 70-75%[334]). Ma questo apprezzamento dal punto di vista sociale fa riferimento a un certo modello di parrocchia, consistente principalmente nei *servizi* che essa offre (la Caritas, scarsa burocrazia, intrattenimento degli anziani e dei giovani…).
Nelle grandi città come Roma, spesso (e specialmente in borgata) ci sono soltanto le parrocchie per aiutare ad affrontare problemi grandi o piccoli della vita quotidiana. Tali problemi, a loro volta, generano richieste che vanno dalla festa per il compleanno del figlio al funerale del nonno.
Questo apprezzamento è pagato a caro prezzo, con un tradimento oggettivo, perché comporta una serie di trasformazioni: la parrocchia, ad esempio, mantiene la propria rilevanza sociale a scapito della propria identità specifica, che è *pastorale,* cioè servizio diretto ed esplicito della presenza di Cristo Buon Pastore e della sua missione. Non si tarderà ad ammettere che Gesù

[333] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica Novo Millennio Ineunte*, n. 40.
[334] Cfr. F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, EDB, Bologna 1996, 89.

non è venuto per organizzare gite o feste di compleanno, ma per dare senso alla vita e alla morte degli uomini figli di Dio.
Così, se non per una minoranza, la comunità cristiana non è più in genere il luogo che dà il tono al modo con cui la gente progetta, interpreta e attua la propria esistenza. La maggioranza della gente vi fa riferimento per ottenere servizi (più o meno assistenziali), che non considera però espressione della carità fraterna dei cristiani, ma elargizioni di un'istituzione benefica. Ma anche i sacramenti vengono interpretati come servizi religiosi, a sostegno di una religiosità individuale.

È il modello della parrocchia *stazione fornitrice di servizi*[335]. O – più appropriatamente – della Chiesa come sottosistema, che trova il suo posto al sole tra i vari sottosistemi rispondendo essa stessa a determinati bisogni (situazioni di crisi, di malattia o di morte; accompagnamento rituale delle tappe fondamentali della vita; aggregazione sociale; cura delle vittime della società sistemica, di coloro che di fatto vengono esclusi dai vari sistemi) offrendo servizi.
La pastorale fatica a trovare vie attraverso le quali tutta una serie di bisogni spirituali dell'uomo che non possono essere negati (perché l'uomo è un essere spirituale e non una cosa e ha perciò bisogno di una formazione "integrale"), ma che non trovano posto all'interno dei vari sistemi in cui è frantumata/differenziata la vita, vengono riconosciuti e fatti vivere. Tra di essi, il bisogno fondamentale di dare senso alla vita e alla morte, al cammino stesso dell'uomo. Nessuno dei vari sistemi, infatti, nemmeno quello religioso, presentato e inteso spesso più come un'istanza etica che come un significato per la vita, pare interessarsi più al problema della trasmissione del senso dell'uomo e della sua vita.
Senza questo, gli stessi servizi di tipo pastorale possono essere offerti entro un modello consumista: il fedele-cliente si presenta, chiede una prestazione (un matrimonio, il catechismo per la Comunione o la Cresima, un funerale, un certificato, il pacco viveri: senza che necessariamente tale prestazione abbia un decisivo rilievo per la sua esistenza, che poi continua con i valori e le idee di prima), paga (in senso strettamente economico, o accettando di dover fare qualche corso) ciò che gli viene offerto come prestazione, ritira il prodotto e se ne va. "Il tutto con una incrementata presenza di quei fattori che già Max Weber acutamente ascriveva al potere burocratico: prestazioni fornite da personale specializzato; organizzazione gerarchizzata; rigida divisione delle competenze e formalizzazione dei ruoli; assegnazione dei mezzi necessari con procedure dall'alto" [336].

[335] Cfr. S. LANZA, *La parrocchia in un mondo che cambia. Situazioni e prospettive*, Edizioni OCD, Roma 2003, 28-30.
[336] *Ibid.*, 29.

A mio parere, questo nodo cruciale non sarà sciolto se non a partire da quella formazione del cuore di cui abbiamo parlato: la ricostituzione di un "intero pastorale" passa per la formazione "integrale" dell'uomo. E, dunque, passa per il servizio fondamentale dell'evangelizzazione, cioè della esplicita *risignificazione in Cristo* della vita (cfr. il "diritto al vangelo" del punto precedente). La persona umana non ha bisogno solo di servizi o di cose, ma di significati che spieghino perché esiste e perché esiste così, in vista di che cosa. Come insegna Gesù: "Non si solo pane vive l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (cfr. *Mt* 4,4).

Entro questa prospettiva, si possono apprezzare quattro indicazioni "formative", che qui segnalo:

- La prima offerta da Giovanni Paolo II ai parroci di Roma nel tradizionale incontro che tenne con loro all'inizio della Quaresima del 1988. Disse: "Si deve prevedere una metodologia. Come andare incontro a questo mondo secolarizzato, mondanizzato, ma non del tutto sradicato dal contesto cristiano… La parrocchia deve cercare se stessa fuori di se stessa". Una comunità cristiana chiusa in se stessa, che fa le sue cose o le cose che ha sempre fatto o le cose che più o meno estemporaneamente mette in campo, non basta più: non porterà a nessun risultato davvero incisivo: ci vuole u*na metodologia*, che coniughi senza scissioni servizio della carità e annuncio del vangelo. Ancora Paolo: "Io non mi vergogno del vangelo" (*Rm* 1, 16). Come prevedere nella formazione degli operatori della carità una contestuale formazione all'evangelizzazione?

- La seconda è stato individuata da F. X. Kaufmann[337], per il quale il futuro del cristianesimo dipende in misura decisiva da quanto si riuscirà a rendere possibile la fede non solo come pura interiorità, ma anche come esperienza interumana, configurata come un'esperienza in piccoli gruppi sociali e di intrecci relazionali, molto al di sotto delle formazioni organizzate che rappresentano la struttura della società contemporanea. Ciò significa, ad esempio, che i gruppi ecclesiali di tutti i tipi (catechismo, adolescenti, famiglie, anziani; gruppi di spiritualità, di servizio…) saranno *pastoralmente incisivi* se arriveranno a essere autentiche piccole comunità, dove le relazioni siano il più possibile autentiche, cristiane (cioè educate al cuore di Cristo, ai suoi pensieri e ai suoi sentimenti) e reciprocamente impegnative (con tutti gli annessi e i connessi del caso).

[337] Cfr. F. X. KAUFMANN – J. B. METZ, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988.

- La terza è indicata dalla *Novo Millennio Ineunte:* la Chiesa non può essere solo una stazione di servizio, ma "*la casa e la scuola della comunione"*(n. 43). Questo si può fare solo "*promuovendo una spiritualità della comunione. […] Non facciamoci 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"* (id.). Ogni comunità si sostiene sulla comunione e la comunione, a sua volta, presuppone un centro che la visibilizza, dei legami visibili, strutturati, incarnati. Il ministero del vescovo rappresenta in una Chiesa particolare questo centro imprescindibile; ed è da ricordare che la presidenza della *Caritas,* riconosciuta al vescovo, rientra in questa logica.

La quarta riguarda lo stile delle attività ecclesiali: una parrocchia, ad esempio, non può limitarsi a essere *un contenitore* di gruppi, piccole comunità, movimenti. Le buone relazioni ecclesiali non si identificano con una strutturazione di tipo aziendale (quella che produce il cosiddetto *parroco manager,* che scimmiotta i dirigenti d'azienda). Sotto il tetto della parrocchia albergano molte iniziative, ma spesso solo giustapposte senza relazione e correlazione. Questo contraddice esigenze fondamentali di ecclesialità e mortifica l'efficacia apostolica

E. Terzo criterio: oggi servono *leader* (e non solo *manager*) della carità

L'ultimo punto del mio intervento riparte dall'evocazione che ho appena fatto della figura del parroco *manager,* che scimmiotta i dirigenti d'azienda. Su questo punto vorrei essere chiaro: sono ben consapevole che la complessità di un'organizzazione necessita di figure manageriali, e dunque non è questa necessità che critico. Ci mancherebbe che la *Caritas*, ad esempio, dovesse affidarsi alla disorganizzazione e al dilettantismo.
Ma ritengo importante distinguere (senza dividere!) la funzione di *management* da quella di *leadership*; e ritengo che quest'ultima debba essere asimmetrica rispetto all'altra.
Le cosiddette "scienze dell'organizzazione" hanno elaborato i loro metodi e le loro procedure nel contesto di una delle più significative trasformazioni del ventesimo secolo: la nascita delle grandi organizzazioni.

È all'interno di queste scienze si è venuta affermando una significativa ed interessante distinzione tra *management* e *leadership*[338]*:* il *management* si misura *con la complessità* (senza un *management* efficace, infatti, le organizzazioni complesse tendono a divenire caotiche, tanto da compromettere la loro stessa esistenza: esso produce un certo grado di ordine e di coerenza nelle dimensioni organizzative chiave); al contrario, la *leadership* si misura *con il cambiamento* (infatti, una delle ragioni per cui la *leadership* è divenuta così cruciale negli ultimi anni è da ricondurre a contesti economici sempre più competitivi e incerti: è l'aumentare dei cambiamenti a far aumentare corrispondentemente la domanda di *leadership*).

Va detto subito che *management* e *leadership* nel loro concreto esercizio e in forza del fatto che agiscono sul medesimo oggetto (nel caso delle grandi aziende questo oggetto è la produzione), in realtà mutuamente si coappartengono, per cui è facile che in uno stesso dirigente si fatichi a distinguere azioni puramente da *manager* e azioni puramente da *leader*.

Tuttavia, una semplice analogia militare può far capire l'importanza pratica della distinzione che occorre comunque riconoscere.

In tempo di pace un esercito sopravvive grazie ad una buona amministrazione, quindi grazie ad un buon *management* che fa funzionare l'organizzazione complessa dell'apparato e del personale militare a tutti i livelli gerarchici, dalla base ai vertici; in tempo di pace la *leadership* militare – che si occupa degli obiettivi e degli indirizzi da dare all'esercito, ai trasferimenti, ai compiti… – è concentrata solo al vertice.

In tempo di guerra, invece, quando le azioni e le mosse strategiche non si possono tutte pianificare e prevedere a tavolino e gli elementi complessi a disposizione sono soltanto quelli di una parte coinvolta nel conflitto, l'esercito necessita di una *leadership* forte a tutti i livelli, cioè di decisionalità e di capacità ad intervenire gestendo le novità o i rovesci di fronte anche al livello più basso dell'organizzazione militare.

La stessa analogia – in un testo che si riferisce esplicitamente alla vita della Chiesa – si trova anche in M. Delbrel[339]:

> «Bisogna sapere che la vita di guerra non è la vita di caserma. Abbiamo avuto l'occasione, a più riprese, di apprendere, nella semplice vita quotidiana, che c'è una notevole differenza tra il servizio militare in caserma e il servizio militare durante la guerra. Secoli di generazioni, in cui i cristiani vivevano con i cristiani, avevano trasformato per noi – salvo eccezioni che gli storici mi getteranno in faccia – la vita della Chiesa militante in vita di caserma. In numerosi ambienti, regioni o professioni,

[338] Seguo qui quanto già scritto in P. ASOLAN, *Il pastore in una Chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Editrice San Liberale, Treviso 2005, 345-406.

[339] M. DELBREL, *Noi delle strade*, Piero Gribaudi Editore, Milano 1995, 312-313.

> la fede era considerata un po' come ereditaria; la definizione di cristiano si confondeva spesso con quella di "onest'uomo". Il non credente era un peccatore di cattiva volontà. Si potrebbe aver fatto molte grandi manovre, si potrebbe essere acceduti alle scuole superiori di strategia… senza essere mai stati feriti, atterrati, senza aver conosciuto il pericolo di morte. Là dove i tempi attuali riservavano colpi alla vita cristiana, non avevamo muscoli; là dove bisognava saper lottare, avevamo soprattutto imparato a discutere. È *questa* vita di fede, atrofizzata di ciò che è se stessa, appesantita talvolta di apporti estranei, che fu sconcertata dagli ambienti atei contemporanei: è questa che diede segni impressionanti di debolezza. È questa che ci fece credere e fece credere ad altri che la fede, la fede reale era non vitale là dove doveva essere annunciata».

Stando all'analogia militare, possiamo reinterpretare così: con il concilio la Chiesa è consapevolmente passata da una situazione di "caserma" (quella della cristianità omogenea col mondo) a una nuova situazione[340] (quella della separazione moderna) di *complessità* e di *mutamento*. Cosicché le doti del *leader* paiono oggi necessarie a tutti i livelli anche nella chiesa e non soltanto nelle grandi organizzazioni aziendali.

Queste diverse funzioni – misurarsi con la complessità e con il cambiamento – definiscono le attività peculiari del *management* e della *leadership*.

Ognuna di queste modalità d'agire implica scelte da operare, creazione di reti di persone e di relazioni e, infine, il tentativo di garantire la realizzazione del lavoro. Ma ognuna di queste tre funzioni è svolta in modi diversi.

Il *management*[341] sviluppa le capacità per realizzare il proprio piano attraverso processi di organizzazione e attraverso i dipendenti: crea perciò una struttura organizzativa e una serie di funzioni corrispondenti ai requisiti del piano, assegna i ruoli a persone qualificate, condivide il piano con i soggetti coinvolti, suddivide e delega le responsabilità per la realizzazione del piano, mette a punto sistemi e dispositivi per monitorare l'implementazione.

La corrispondente attività di *leadership* è, invece, l'orientamento delle persone. Ciò significa comunicare le scelte operate a chi è ritenuto in grado di creare coalizioni in linea con la *vision* ed è motivato a farla propria. Ciò che i leader devono fare non è organizzare le persone, ma orientarle/motivarle. Creare in loro le motivazioni per cui siano in grado di agire da se stesse in una situazione come la nostra, che è di cambiamento e di trasformazione anche per ciò che riguarda il concreto agire della Chiesa.

---

[340] Non proprio di guerra ma più appropriatamente di "sfida" parla GIOVANNI PAOLO II, chiamando all'impegno della Nuova evangelizzazione: «[L'Europa alla quale siamo inviati] ha subito tali e tante trasformazioni culturali, politiche, sociali ed economiche, da porre il problema dell'evangelizzazione in termini totalmente nuovi. Potremmo anche dire che l'Europa, quale si è configurata a seguito delle complesse vicende dell'ultimo secolo, ha posto la sfida più radicale che la storia abbia conosciuto al cristianesimo e alla Chiesa, ma insieme dischiude oggi nuove e creative possibilità di annuncio e di incarnazione del Vangelo» (*Discorso al Consiglio delle Conferenze episcopali europee*, in S. LANZA-S. GAETA, *Cultura e pastorale del terzo millennio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1995, 341).

[341] Cfr. L.C. MEGGINSON-D. C. MOSLEY- P.H. PIETRI JR., *Management. Concetti e applicazioni*, Franco Angeli, Milano 1998, 211-264.

Operatori della carità "tipo manager"

È intuitiva la correlazione che si stabilisce tra un "modello manageriale" di operatore della Carità e ministero della carità o esercitato in tempo di cristianità, o interpretato come direzione dell'organizzazione "*ad intra*" di una realtà pastorale numerosa, che però ha bisogno di essere meglio strutturata.

Il "manager", considerato in se stesso, rimane l'esecutore di un piano, nei riguardi del quale ha soprattutto la preoccupazione che funzioni tecnicamente al meglio, sia quanto al successo nel raggiungimento degli obiettivi che vi sono connessi, sia quanto a coordinamento delle attività degli operatori pastorali coinvolti nel piano, sia quanto a risoluzione efficace dei problemi che si presentano nello svolgimento del piano, sia quanto a vastità di risonanza dei risultati raggiunti.

È un modello che basta quando non vi è la necessità prevalente di motivare le persone coinvolte: dunque funziona come miglior modello possibile in tempi di cristianità, ma anche all'interno di comunità religiose, o nelle comunità nate dai movimenti dove la *vision* è data dai vertici del movimento e dal loro carisma; oppure quando non si è troppo esposti al mondo (cfr. l'analogia militare); oppure quando la mole di lavoro pastorale è complessa al punto da richiedere alla guida della comunità di saper pianificare una struttura organizzativa e una serie di attivazioni di funzioni che siano corrispondenti a quella complessità che va affrontata.

È un modello che funziona sulla base un piano predisposto dai superiori/responsabili, rispetto al quale l'operatore non interviene con nessun adattamento o nessuna mediazione, preoccupandosi soltanto di raggiungere gli obiettivi fissati.

L'adesione dell'operatore a questo modello è concepita in termini efficientisti; la comunicazione e l'opera di motivazione rivolta ai collaboratori rischiano di essere funzionali a una migliore e più razionale organizzazione dell'insieme delle attività più che di una partecipazione differenziata non solo organizzativamente.

È chiaro: occorre una dimensione "manageriale" per implementare qualunque disegno strategico. Qui, però, descriviamo qualcuno che fa prevalere la dimensione manageriale su quella di leader, anziché tenerle unite insieme.

Operatori della carità "tipo leader"

Questo secondo modello non è centrato principalmente su di un piano prestabilito da implementare e sulle attività a esso connesse da far funzionare, ma sulla lettura/interpretazione del cambiamento in ci si trova a vivere; sulla elaborazione e sulla proposta di un disegno di ampio respiro che governi il cambiamento e nel quale possano sentirsi esistenzialmente comprese e interessate il maggior numero possibile di persone; sulla creazione di rapporti di comunicazione rispettosa e profonda, condivisione di idee, orientamento delle persone, coinvolgimento nel disegno, presa d'iniziativa e corresponsabilizzazione nella sua attuazione.

È dunque un'incarnazione del modello che risponde adeguatamente a un contesto segnato dalla post-modernità, entro il quale ogni azione pastorale deve misurarsi con cambiamenti continui e non soltanto con la pura e semplice organizzazione del presente.

Il compito caratteristico dell'operatore della carità "tipo leader" è definire il senso dell'attività pastorale, creando adesioni e motivazioni *attingendoli e verificandoli dalla sua formazione integrale*: egli cioè elabora kairologicamente il progetto futuro delle attività (attraverso la raccolta di dati, la ricerca ragionata e condivisa di connessioni e di correlazioni tra i dati, le indicazioni conciliari e magisteriali, il discernimento evangelico) in termini di un progetto strategico di largo respiro dal quale ricavare alcuni elementi criteriologici[342] in vista dell'azione[343].

L'azione del "leader" giunge alla concretezza della progettazione – tornano necessarie per questa via le attitudini e i compiti manageriali – con l'attenzione a mantenere il *carattere specifico dell'azione pastorale*, che rimane "aperta" non solo per l'obiettiva difficoltà a prevedere e pianificare in forma adeguata il futuro (sempre la prassi è dialettica rispetto ala teoria), ma anche e soprattutto per lo spazio operativo che la fede attribuisce all'azione libera e sovrana dello Spirito.

L' "operatore leader" dunque non si limita ad organizzare le persone ma le orienta nelle loro motivazioni più profonde, *spirituali*: la sua azione assomiglia molto ad una sfida comunicativa, per la quale deve sapersi *cristianamente* relazionare con molti individui diversi.

"Ciò esige come obiettivo primario la formazione di pastori e operatori pastorali in cui sia coltivata quella competenza comunicativa che consenta la conduzione adeguata degli

[342] «La valutazione della situazione, la progettazione dell'azione pastorale, così come la sua esecuzione pratica, rispondono a precisi e formali criteri. Non si devono tuttavia identificare i riferimenti normativi teoretici con i principi primi da cui dedurre le regole della prassi. La dimensione criteriologica coglie invece le linee guida che presiedono alla lettura della situazione, alla elaborazione progettuale e al rinvenimento dello opportune mediazioni operative, in forma appunto di criteri: non principi astratti e immobili, ma leggi generali dell'agire pastorale» (S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 218-219).

[343] «Una riflessione teologico-pastorale è tale solo se conduce a una decisione operativa, che ha i suoi presupposti, le sue caratteristiche peculiari. […] La decisione pastorale esige che si giunga al concreto della progettazione» (*Ivi*, 268-277).

organismi di partecipazione, nell'attivazione di tutti e nel rispetto dei ruoli di ciascuno. Una competenza che si fa tanto più preziosa nei casi di conflitto, sia quando essi avvengano all'interno della comunità attiva, sia quando provengono dalle provocazioni profetiche che la comunità, liberata da atavica afasia, lancia nel contesto della vita concreta degli uomini"[344].

Nuova evangelizzazione e carità

1.1 la posta in gioco

Il nostro è un tempo di grandi e radicali trasformazioni che modificano rapidamente e profondamente abitudini di vita rimaste immutate per secoli. La religione è diventata un affare privato e individuale, quando non appare del tutto priva di significato e di valore.

Il nostro tempo si presenta con caratteri peculiari e, tuttavia, di non semplice o immediata interpretazione. Certamente non è più la situazione di cristianità sociale omogenea, tipica di un passato ancora recente; ma neppure quella di forte estraneità, che le prime generazioni cristiane conobbero nei confronti del paganesimo. Una situazione piuttosto che sente sulle proprie spalle il peso di vicende secolari che creano, a volte, presupposti positivi o, all'opposto, pregiudizi negativi; più spesso, quell'atmosfera di assuefazione annoiata che ottunde la capacità di incidenza del messaggio.

[344] S. LANZA, *La nube e il fuoco*, Dehoniane, Roma 1995, 92-93.
Intervento alle Giornate di studio organizzate dal Pontificio Consiglio Cor Unum *e dal* Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle *sul tema "Teologia della carità e Dottrina sociale della Chiesa" (5 marzo 2013).*

È una situazione in cui il fatto cristiano appare scarsamente rilevante. Il fenomeno della marginalizzazione della fede – che, già si può intuire, invoca come re-azione proprio l'evangelizzazione – pur essendo diverso da nazione a nazione, da regione a regione, presenta i caratteri della complessità che sono tipici di tutti i fenomeni rilevanti di questa nostra società frammentata e plurale.

Non dice, quindi, necessariamente estromissione violenta o lateralità coatta dell'istituzione Chiesa da ogni posizione di rilievo nella società; né la cancellazione della dimensione religiosa, secondo la smentita profezia della 'città secolare'. Dice, piuttosto, la scarsa incidenza formativa della Chiesa sui processi di educazione della mentalità e su quelli di formazione dell'identità personale. Appare in tutta la sua portata e, anche, in tutta la sua originalità il problema di come evangelizzare oggi. L'esito declinante della parabola della modernità indica un compito missionario di portata storica.

Dopo alterne fasi progressive e drammatiche di separazione tra fede e cultura, si profila per la comunità cristiana l'opportunità storica dell'assunzione di un compito decisivo per il suo futuro e per il futuro della società: l'assunzione di un orizzonte e di un quadro prospettico, che (finalmente!) non si limita a reagire ai fenomeni socioculturali, ma intende inserirsi in maniera efficace, competente e rispettosa, nei processi che presiedono al loro formarsi e affermarsi nella società. È proprio in questo nostro tempo, infatti, che si vanno ponendo e costruendo, in maniera rapsodica forse, ma non per questo meno determinante, i riferimenti e i parametri culturali che costituiranno matrice e forma di pensiero e di costume per le generazioni del terzo millennio.

La posta in gioco è dunque fondamentale. Essa, in verità, era già in qualche modo presagita da Giovanni XXIII con il suo programma di aggiornamento, culminato nella stagione del concilio Vaticano II. Nella medesima direzione vanno le preoccupazioni di Paolo VI all'indomani del concilio (cfr. la esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*). La percezione della novità della situazione è divenuta del tutto chiara con l'appello alla nuova evangelizzazione lanciato con forza da Giovanni Paolo II e ripreso da Benedetto XVI. La novità ("*nuova evangelizzazione*") non ha carattere esortativo o di rafforzativo retorico. Esprime e in qualche modo concentra una valutazione precisa: siamo di fronte a una situazione inedita, che non sopporta semplici aggiustamenti, ma esige lo slancio di una corrispondente novità[345].

Il ripensamento in radice della evangelizzazione, messo in moto dalla *Evangelii nuntiandi*, trova dunque conferma e approfondimento anche nel magistero successivo. Non vengono

[345] Già PAOLO VI si era espresso in questo senso ("alla mobilità del mondo moderno deve corrispondere la mobilità pastorale della Chiesa", *Discorso al Convengo europeo sulla pastorale dei migranti*, AAS 65 (1965) p. 591), senza tuttavia farne una linea organica e programmatica della sua azione pastorale.

rimescolati soltanto i confini geografici della missione, ormai considerata a pieno titolo compito prioritario anche nei paesi di antica cristianità. E' lo spessore stesso della evangelizzazione a risultarne profondamente mutato. Senza minimamente tralasciare vie di consolidata e fruttuosa esperienza, essa si apre a 'territori' finora poco esplorati.

La disarticolazione delle società moderne impone una proposta di vangelo che sappia esprimere la capacità della fede di innervare l'esistenza dell'uomo in ogni sua piega, aprendole vie di senso e offrendole l'apporto insostituibile di una energia che non è soltanto umana.

> «Viviamo [così] frammentati e dispersi tra miriadi di informazioni, conoscenze e saperi che quando affrontiamo un aspetto della nostra vita è come se di tutti gli altri non avessimo più memoria, quasi non esistessero. Facciamo riferimento a logiche (esperienze) autonome fra loro, praticamente non comunicanti, perché non integrate in un sistema di valori onnicomprensivo. Ci comportiamo come se non avessimo un'ipotesi esistenziale che ci renda capaci di interpretare unitariamente il reale»[346].

Ora, l' "ipotesi esistenziale" offerta dalla fede proclamata dalla Chiesa *è Gesù Cristo stesso,* così come Lui è, e come Lui ha voluto consegnarsi a noi: trascendente e irriducibile alle leggi di tutti i sistemi sociali possibili e a tutte le teorie antropologiche immaginabili.

Giacché Gesù non è un'ideologia, o un'etica, o il prodotto di un consenso democratico o di un'imposizione autoritaria o di una creazione fantasiosa, ma Dio venuto a vivere con noi e in noi (cfr. *Gaudium et spes,* n. 22). Durante il cammino della loro esistenza, gli uomini (battezzati o non battezzati che siano) sperimentano sempre più confusamente questa Presenza, a cui spesso non sanno dare un nome. Hanno bisogno della Chiesa per darLe un nome: *Gesù Cristo, che è il principio e il compimento dell'unità che cerchiamo* con noi stessi, in noi stessi, col nostro popolo e con tutti i popoli, col nostro passato e il nostro futuro.

Nel suo «*Breve racconto sull'Anticristo*», Solov'ev fa vedere in modo narrativo e convincente quanto è facile allontanarsi da Cristo scegliendo nientemeno che il bene, ma non Cristo. E, tuttavia, il bene (come il bello e il vero) può ingannare se non ci rende conformi a Cristo: può anche nascondere un suo tradimento. Persino l'unità tra i popoli e le religioni (perseguita ossessivamente e con grande dispiegamento di mezzi dall'Anticristo) può rivelarsi un inganno.

La salvezza attuata dall'Anticristo è una parodia, essendo una salvezza intesa come annullamento solo esteriore dei conflitti e quindi falsificazione del vangelo, che invece si

[346] A. SCOLA, *Desiderare Dio. Chiesa e post-modernità*, in E. BELLONI E A. SAVORANA (a cura di), *Il cuore desidera cose grandi*, Bur, Milano 2010, pp. 42-43.

rivolge al cuore dell'uomo e da qui compie le sue rivoluzioni: quindi falsificazione della vita e dell'essere stesso. Anche una certa politica di unità svela alla fine l'inconsistenza di tutto ciò che non è unito *da, per e con Cristo*. Secondo Solov'ev «l'unità si realizza quando il centro dell'essere umano si unisce con l'essere vero, quando passa nel mondo trascendente assoluto»[347].

Questo è il dono che i cristiani testimoniano di aver ricevuto: *l'unità del loro essere con il mondo trascendente assoluto*. In quel mondo si entra per mezzo della fede; quella fede che nel racconto di Solov'ev è espressa dalla domanda che il patriarca rivolge all'Anticristo, alla quale quest'ultimo si rifiuterà di rispondere, e che suona come una vera e propria formula essenziale della fede stessa:

> «la cosa più preziosa nel cristianesimo per noi è Cristo stesso, Egli stesso, e tutto resta in Lui, perché noi sappiamo che tutta la pienezza della Divinità abita tutta in Lui corporalmente. […] Ed eccoti ora la nostra diretta risposta alla tua questione: Cosa possiamo fare per voi? Confessa, ora, di fronte a noi, che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, che venne nella carne, risorse dai morti e ritornerà nuovamente; confessa Lui, e noi ti riceveremo con amore quale precursore della sua Seconda gloriosa venuta»[348].

1.2 *unità di verità e di amore*

Perciò – perché si dia effettiva fecondità salvifica a quanto appena affermato – occorre aver cura che l'annuncio e la testimonianza non avvengano senza preoccupazione di quella che è la messa in pratica della fede, manifestata *per trasformare l'agire umano*[349]*.*

Che l'azione sia inscritta nella comprensione, è tanto dato originario dell'uomo quanto nota saliente della Rivelazione, la cui attestazione non è mai solo informativa, ma *sempre performativa,* cioè conversione interiore e cambio di vita[350]:

> «Così possiamo ora dire: 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»[351].

---

[347] M. TENACE, *L'Anticristo: il racconto del falso bene*, in G. PIOVESANA - M. TENACE, *L'Anticristo*, con la traduzione del saggio di Solov'ev, Lipa, Roma 1995, p. 76.
[348] *Ivi*, p. 61.
[349] Cfr. C. GEFFRÈ, *Credere e interpretare*. *La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 34-35.
[350] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*. *Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, p. 29.
[351] BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, n. 2

Nella fede cristiana, infatti, teoria e pratica, pensiero e azione, scavo intellettuale del dato di fede e prassi concreta, condividono un'unità originaria del conoscere, che possiamo definire *unità di verità e di amore*[352].

Talvolta (in maniera ingenua?) verità e amore vengono tra loro contrapposti, quasi che possa esistere una fede centrata soprattutto su contenuti ovvero una fede consistente in una somma di esperienze di matrice religiosa. In realtà, proprio perché incontro con la persona di Gesù vivente[353], la fede è una relazione di amore con quella precisa persona, che deve poter essere conosciuta per essere anche realmente/effettivamente amata.

La stessa esperienza pastorale elementare mostra che non si può stabilire *a priori* se un cammino di fede nasca dall'ascolto di una Parola che affascina o dall'esperienza fatta di un gesto che conquista: la grazia di Dio può scegliere l'uno o l'altra quale punto di partenza.

La fede come assenso-alla-Rivelazione di Dio in Cristo e la fede come fiducia-che-si-affida a Lui sono aspetti inscindibili e reciproci nel cristianesimo, e hanno ultimamente la loro ragion d'essere in Dio stesso, il quale è insieme *Logos* e *Agape*, sapienza e amore, saggezza amante ed amore vero.

> «La forte unità che si è realizzata nella Chiesa dei primi secoli tra una fede amica dell'intelligenza e una prassi di vita caratterizzata dall'amore reciproco e dall'attenzione premurosa ai poveri e ai sofferenti ha reso possibile la prima grande espansione missionaria del cristianesimo nel mondo ellenistico-romano. Così è avvenuto anche in seguito, in diversi contesti culturali e situazioni storiche. Questa rimane la strada maestra per l'evangelizzazione: il Signore ci guidi a vivere questa unità tra verità e amore nelle condizioni proprie del nostro tempo, per l'evangelizzazione dell'Italia e del mondo di oggi»[354].

2. *il Figlio, Verbo incarnato: vivente intreccio di verità e carità*

L'azione pastorale porta, dunque, in se stessa la consapevolezza di essere fondamentalmente e strutturalmente annuncio e testimonianza del *vangelo della carità*. Questi fattori costitutivi (cfr. *1 Gv* 3, 23) – annuncio e testimonianza[355]– dicono l'intreccio, l'obiettivo e la preoccupazione costante della missione pastorale:

---

[352] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, pp. 45-70.

[353] Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 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.Nel suo Vangelo Giovanni aveva espresso quest'avvenimento con le seguenti parole: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui ... abbia la vita eterna ».

[354] BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti al Convegno ecclesiale nazionale italiano*, Verona 19 ottobre 2006

[355] «Allo stesso modo che una conoscenza non potrebbe esserci senza la volontà, così neppure una verità sarebbe pensabile senza l'amore. L'amore non è un oltre la verità; l'amore è nella verità ciò che le assicura, oltre ogni suo svelamento, un mistero sempre nuovo, è l'eterno *più* di quanto già si sa, senza che si desse né un sapere né uno scibile; l'amore è nell'esistente ciò che non gli consente mai di diventare puro fatto, ed è nella conoscenza ciò che non le

> «Vangelo ricorda la parola che annuncia, racconta, spiega e insegna. All'uomo non basta essere amato, né amare. Ha bisogno di sapere e di capire: l'uomo ha bisogno di verità. E carità ricorda che il centro del vangelo, la 'lieta notizia', è l'amore di Dio per l'uomo e, in risposta, l'amore dell'uomo per i fratelli»[356].

E tali sono i caratteri della missione del Figlio, Inviato dal Padre a sanare, guarire, liberare e 'proclamare un anno di grazia del Signore' (cfr. *Lc* 4, 17-21). Nel Figlio fatto uomo, la figura perfetta dell'amore che si dona assume i connotati storico-salvifici della *diakonia* (*Mc* 10,45; *Lc* 22, 25). A causa del peccato che ha segnato la creazione e le creature, la verità dell'amore è possibile soltanto a prezzo della croce – verità che è 'follia' e 'stoltezza' (cfr. *1 Cor* 1,23) secondo il mondo – e si afferma nel servizio ecclesiale non fondandosi tanto su umane persuasioni di una antropologia razionale quanto sullo scandalo della croce, dove soltanto è dato all'uomo di trovare se stesso e salvarsi – perdendosi (cfr. *Mt* 16,24). Così la sollecitudine pastorale chiede di *porsi a servizio* fino al punto di dichiararsi 'servi inutili' (*Lc* 17,10).

Nell'azione pastorale questa configurazione cristologica comporta che parole ed opere *rispondano a questo criterio originario e definitivo*, attorno al quale si concentra il messaggio[357], si verifica la prassi, si compie – nella celebrazione dei sacramenti pasquali e in particolare dell'Eucaristia – il mistero della salvezza. È questa forma di servizio disinteressato e gratuito che fa di ogni azione ecclesiale, anche della più semplice e dimessa, una manifestazione viva ed efficace dell'amore trinitario: «Tu vedi la Trinità se vedi la carità, perché i Tre sono l'Amante, l'Amato, l'Amore»[358].

3. a servizio della verità: l'evangelizzazione

3.1 *prospettiva generale*

L'annuncio del *vangelo della carità* è affidato a ogni battezzato, e ai ministri ordinati con caratteri peculiari[359]. Nella situazione di omogeneità chiesa-mondo tipica della *Christianitas* si

---

consente mai di riposare in se stessa, ma la rende servibile a qualcosa di più elevato» (H. U. VON BALTHASAR, *Verità nel mondo. Teologica – 1*, Jaca Book, Milano 1989, p. 114).

[356] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n.10.

[357] «Tutta la sostanza della dottrina e dell'insegnamento deve essere orientata alla carità che non avrà mai fine. Infatti sia che si espongano le verità della fede o i motivi della speranza o i doveri della attività morale, sempre e in tutto va dato rilievo all'amore di nostro Signore, così da far comprendere che ogni esercizio di perfetta virtù cristiana non può scaturire se non dall'amore, come nell'amore d'altronde ha il suo ultimo fine» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 25).

[358] AGOSTINO, *De Trinitate*, VII, 12,14.

[359] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007, n. 10: «Si comprende allora l'urgenza dell'invito di Cristo ad evangelizzare e come la missione, affidata dal Signore agli apostoli, riguardi tutti I battezzati. Le parole di Gesù "andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni,

poteva ancora presupporre (in misura certo diversa) che tutti conoscessero grazie all'ambiente, alla prassi familiare, al loro coinvolgimento nella *civiltà parrocchiale*, la verità del vangelo e le grandi verità della fede. Oggi tale presupposto non vale più: i battezzati vivono di fatto nello stato dei catecumeni o addirittura in una condizione precatecumenale.
In questo contesto la celebrazione dei sacramenti non può ritenersi (se mai lo fosse stato davvero) *isolatamente* il fine dell'azione ecclesiale: essa necessita dell'evangelizzazione, della catechesi e della mistagogia. L'evangelizzazione stessa, per questo, dovrà avere il duplice carattere di una *necessaria elementarietà* (grazie alla quale chi ascolta comincia a provare interesse per poi muoversi globalmente nella direzione del 'grande sì' della fede: cfr. il tema della *praeparatio evangelica* e dei *preambula fidei*[360],che precedono e concorrono al*l'intellectus fidei*) e quello di una *forma da subito comunitaria*, in modo da restituire alla fede la sua qualità pubblica e oggettiva, a fronte della deriva privatistica e soggettiva nella quale la modernità l'ha circoscritta.

A riprova che si tratta qui di un carattere costitutivo della fede e non soltanto di un'emergenza del nostro tempo, gioverà ricordare come san Paolo (cfr. *Rm* 1,9) concepisca il suo servizio di predicazione alla stregua di un servizio liturgico[361], e parli di un 'culto spirituale' (*latréuein*) e di un servizio sacerdotale; come si definisca un liturgo (*leiturgós*), che esercita l'ufficio sacerdotale del vangelo di Dio (*ierurghêin*) per preparare i pagani a diventare una oblazione (*prosphorá*) gradita a Dio (*Rm* 15,16).
L'apostolo ricorre, cioè, alla terminologia sacerdotale per caratterizzare il suo servizio di annuncio del vangelo. Come sappiamo, la 'liturgia' era, nella concezione dell'antichità del tempo di Paolo, una funzione pubblica. «In corrispondenza alla concezione della liturgia di quel tempo la predicazione di Paolo non è quindi una sua impresa carismatica personale, bensì un suo servizio pubblico e ufficiale autorizzato da Dio»[362].
Questo aspetto è importante in un contesto, anche ecclesiale, in cui si ritiene che ogni tentativo esplicito di convincere altri su questioni religiose costituisca un limite posto alla libertà[363],

---

battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato (*Mt* 28, 19-20), interpellano tutti nella Chiesa, ciascuno secondo la propria vocazione. […] Questo impegno apostolico è un dovere e anche un diritto irrinunciabile, espressione propria della libertà religiosa, che ha le sue corrispondenti dimensioni etico-sociali ed etico-politiche».
[360] P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, op. cit., pp. 154-155.
[361] Cfr. W. KASPER, *Servitori della gioia*, Queriniana, Brescia 2007, pp. 113-114.
[362] *Ibidem*.
[363] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'evangelizzazione*, 3 dicembre 2007, n. 4.

> «per cui sarebbe lecito solamente esporre le proprie idee ed invitare le persone ad agire secondo coscienza, senza favorire una loro conversione a Cristo e alla fede cattolica: si dice che basta aiutare gli uomini a essere più uomini o più fedeli alla propria religione, che basta costruire comunità capaci di operare per la giustizia, la libertà, la pace, la solidarietà. Alcuni sostengono che non si dovrebbe annunciare Cristo a chi non lo conosce, né favorire l'adesione alla Chiesa, poiché sarebbe possibile essere salvati anche senza una conoscenza esplicita di Cristo e senza una incorporazione formale alla Chiesa»[364].

Una posizione pastorale del genere sottende la *negazione teorica e pratica dell'evento e della legge dell'Incarnazione*, così come è stata chiaramente e solennemente riaffermata dal Concilio:

> «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo [...] Con l'Incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato» (*Gaudium et Spes,* n. 22).

È in forza di questa legge – la quale descrive il rapporto che corre tra ogni creatura e Cristo stesso – e non per un sopruso a scapito della libertà che si può ricavare [e offrire] un orientamento globale per tutta l'antropologia, e così per una esistenza ispirata e qualificata in senso cristiano.

> «In Cristo infatti ci è data un'immagine e un'interpretazione determinata dell'uomo, un'antropologia plastica e dinamica capace di incarnarsi nelle più diverse situazioni e contesti storici, mantenendo però la sua specifica fisionomia, i suoi elementi essenziali, i suoi contenuti di fondo. Ciò riguarda in concreto la filosofia come il diritto, la storiografia, la politica, l'economia. Incarnare e declinare nella storia [...] questa interpretazione cristiana dell'uomo è un processo sempre aperto e mai compiuto»[365].

In questo senso, l'evangelizzazione non appare in alcun modo come concessione, adattamento, compromesso, ma come fedeltà alla rivelazione medesima. E la protensione esistenziale e dialogica che la contraddistinguono (o dovrebbero contraddistinguerla) non costituisce un tributo pagato all'inflessione contemporanea dominata dalle scienze umane e dallo smarrimento metafisico, né un ritrovato strategico-pastorale, ma la *struttura costituiva dell'azione creatrice e salvatrice di Dio*: normativa, quindi, sotto il profilo sia dottrinale, sia pratico.

Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica *dietro* l'azione ecclesiale (e non *dentro* di essa) sfigurando l'originalità cristiana, ed

[364] *Idem*, n. 3
[365] C. RUINI, *Intervento conclusivo al Convegno ecclesiale di Palermo*, 7

equivocando l'idea di mediazione salvifica. Nella giusta prospettiva, invece, è sventato il rischio, tutt'altro che ipotetico, di riduzione e mondanizzazione[366], senza incorrere nell'altro estremo, non meno infausto, della emigrazione dalla storia [367].

3.2. *alcuni ulteriori elementi contestuali*
3.2.1 *il pluralismo*

Smentendo la profezia della secolarizzazione, il sociologo Peter Berger ha scritto:

> «La modernità non è necessariamente *secolarizzante*; è necessariamente *pluralizzante*. La modernità è caratterizzata da un crescente pluralismo all'interno della società, dove convivono diversi credi, valori e visioni del mondo. E il pluralismo, in effetti, costituisce una sfida per tutte le tradizioni religiose: ognuna deve accettare il fatto che esistono anche le altre, non solo in qualche lontano paese, ma anche dentro casa»[368].

Una tale cultura del pluralismo per certi versi costituisce un'autentica novità per le comunità cristiane. A volte esse hanno ritenuto di dover sfidare radicalmente una precisa cultura; altre volte, invece, di difenderla in nome del Vangelo. L'azione ecclesiale, se vuole essere ben impostata, non si attesta su una posizione preconcetta o ideologica nei confronti della cultura-quale-che-sia: si dedica a una elaborazione contestuale, secondo il metodo del *discernimento evangelico*[369]. E, tuttavia, anche la contestazione critica di una cultura non può avvenire correttamente se non dal di dentro: altrimenti essa suonerà come estranea, perdendo così quella capacità di ri-creazione culturale che è propria del vangelo. Una identificazione culturale priva di ogni istanza critica condurrebbe ad uno svuotamento del deposito della fede.

Il compito pastorale in gioco può essere riassunto come l'uscita «dalla sindrome di subalternità o di semplice gioco in difesa e reazione che spesso ha caratterizzato la cultura d'ispirazione cristiana»[370].

Una tale 'uscita da sindrome di subalternità' – che blocca l'affrontamento del pluralismo in chiave evangelizzatrice – sarà possibile risolvendo due sfide teorico-pratiche.

---

[366] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 11: «La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una 'graduale secolarizzazione della salvezza', per cui ci si batte, sì, per l'uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale. Noi invece sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale, che investe tutto l'uomo e tutti gli uomini, aprendoli ai mirabili orizzonti della filiazione divina».

[367] Anche qui decurtando la prospettiva conciliare, come quella indicata da *Apostolicam Actuositatem*, n. 5: «L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure l'instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico»

[368] P. BERGER, *Secolarizzazione, una falsa profezia*, in *Vita e pensiero* 91 (2008) n. 5, 15-16.

[369] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, op. cit., 21-26.

[370] P. CODA, *Una Chiesa in ascolto dello Spirito per risvegliare la speranza*, relazione al Convegno di Palermo, 21 nov. 1995, 5, ora in CEI, *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia*, III Convegno ecclesiale, Palermo 20-24 novembre 1995, 60-84.

La prima è stata così descritta dallo stesso Berger:

> «se si vuol avere una parte importante nella società moderna, allora bisogna ampiamente rinunciare ai contenuti religiosi tradizionali, poiché proprio essi sono 'irrilevanti' nella situazione odierna. Se invece si vuole continuare ad affermare tali contenuti come realtà, allora bisogna abituarsi alle strutture sociali dell'esistenza di setta, e quindi, nel migliore dei casi, anche al destino di venir considerati come qualcosa di singolare dai grandi definitori della realtà della comunità (come i *mass media*). *Tertium non datur*»[371].

Benché essa abbia fatto breccia anche nel mondo cattolico un tale dilemma si presenta criticabile, perché trasferisce sul piano dei principi ciò che invece appartiene ai dati di fatto. Che quanto descritto da Berger sia il dato socio-storico prevalente è probabile, ma questo non può costituire un criterio di elaborazione pastorale. La Chiesa può progettare la sua azione pastorale riconoscendo (cioè non desiderando, né teorizzando) di essere una minoranza, giammai una setta. Se identità e rilevanza sembrano inversamente proporzionali, la via della cultura può accedere alla rilevanza attraverso, e non a scapito, dell'identità. Ma *solo se questa identità appare visibile e incidente*. Ciò comporta il superamento della latitanza dei credenti nell'incidere su ciò che costituisce gli ambiti *extra Ecclesiae*.

La seconda sfida è senza dubbio la sindrome diffusa che congiunge una concezione a-valoriale della libertà con la convinzione, conclamata o strisciante, della *irraggiungibilità della verità*: la società moderna sembra poter fare a meno di una cultura in cui fattori normativi e condivisi facciano da riferimento e in qualche modo da *humus* alla costruzione della società.

Su questo terreno, il seme dell'evangelizzazione dissecca e muore: la terra su cui è gettato è refrattaria, scettica e disillusa, permeabile soltanto, per evidente paradosso, alla religiosità emozionale. Mentre sfumano i contorni del volto di Dio e la religiosità si configura sempre più come esperienza intra-mondana del divino, la via cristiana alla verità rischia di essere fatalmente posta a lato come qualcosa di inutile o di *dejà-vu*.

Ovvero di sopravvivere adattandosi però alle 'richieste di mercato', praticamente appiattendosi su due registri: quello della fornitura dei servizi socio-religiosi (sacramenti sociali, assistenza, volontariato), e quello di una religiosità cosiddetta popolare, magari con prevalenti caratteri di emozionalità e sganciata da ogni riferimento veritativo al vangelo e alla salvezza di Gesù.

3.2.2 *la conversione dell'azione pastorale*

[371] P. BERGER, *Contributo alla sociologia delle minoranza conoscitive*, *in dialogo: Sociologia e religione*, Queriniana, Brescia 1969, 65.

La consapevolezza della modificazione epocale della mentalità e del vissuto religioso deve condurre alla convinzione di uno *spostamento del baricentro dell'azione ecclesiale* e del conseguente ripensamento di tutte le sue forme e strutture, sia nella loro singola configurazione, sia nella loro opportuna correlazione, sia nei soggetti implicati, *in primis* i pastori.
Su questo tema, Sergio Lanza ha scritto un libro importante[372] e del tutto convincente, che qui basterà riprendere per alcuni punti che ci interessano.

Innanzitutto sarà necessario riequilibrare l'azione pastorale *in senso missionario:* da autoreferenziale, essa è chiamata ad assumere uno stile di missione, non come fatto eccezionale o di emergenza, ma come propria normalità quotidiana e dimensione costante.
La 'pastorale ordinaria' non potrà più coincidere con ciò che si è fatto e si fa ordinariamente, né potrebbe essere predefinita in base a qualche deducibile principio: si costruisce qui e ora, in relazione alla situazione concreta.
La mappa della pastorale, spesso tracciata, negli ultimi decenni, sulla base dei *tria munera* di Cristo (profeta, sacerdote e re) deve essere radicalmente rivista e impostata secondo criteri idonei[373].

> «Nel momento stesso in cui si evidenzia il legame della pastorale con la cultura, emerge d'altronde con ulteriore chiarezza la necessità di una pastorale, e di una Chiesa, che siano non autoreferenziali, ma autenticamente missionarie, in conformità all'esigenza di fondo della nuova evangelizzazione»[374].

Da tale prospettiva emergerà con rilievo affatto nuovo la problematica della *prima evangelizzazione,* intesa come percezione avvertita della refrattarietà/distrazione della nostra cultura all'evangelizzazione e al vangelo stesso e, di riflesso, come attivazione pastorale adeguata al suo superamento. Sarà necessario andare oltre la pastorale parrocchiale legata a un territorio circoscritto e in qualche modo autonomo.
Anche per la pastorale si imporrà *la figura della rete:* la mobilità degli uomini (culturale, territoriale, istituzionale) e la molteplicità dei problemi lo esigono su un triplice fronte.
All'interno della vita parrocchiale, anzitutto, dove non è pensabile un rinnovamento serio e una risposta anche minima alle esigenze attuali nella forma di una pastorale clericale (la prima rete sarà dunque quella della corresponsabilità).

---

[372] Cfr. S. LANZA, *Convertire Giona*, Edizioni OCD, Roma 2005.
[373] Cfr. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, op. cit., pp. 158-161.
[374] C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Piemme, Casale Monferrato 1996, p. 18.

In secondo luogo, nella delineazione delle relazioni ecclesiali: il rapporto con il territorio segnato dalla mobilità invocherà anzitutto una progettazione della pastorale a livello sovra-parrocchiale; una vera articolazione in zone, intese come coordinamento e realizzazione delle iniziative sul territorio e negli ambienti di vita (scuola, sanità, ambiente, iniziative culturali di alto profilo, che una parrocchia da sola non sempre è in grado di produrre).
In terzo luogo la Chiesa non potrà rassegnarsi ad essere una delle tante agenzie di servizi sul territorio, ma non potrà nemmeno pretendere di riottenere il ruolo 'centrale' svolto per secoli: dovrà collocarsi nel contesto con l'umiltà di chi si confronta con gli altri e con la forza di chi si sa portatore di una parola di Verità.

4. a servizio della carità: la diakonia

L'intreccio vivente e personale di verità e di amore che è Cristo stesso, assegna all'azione ecclesiale non soltanto il compito dell'evangelizzazione, ma anche quello della *diakonia*, cioè del servizio della carità. Così intenderemo qui la *carità*, ben consapevoli degli sviluppi altrimenti possibili che lo studio del termine autorizza.
A questo specifico tema Benedetto XVI ha dedicato la seconda parte dell'enciclica inaugurale del suo pontificato[375]:

> «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. È su questo aspetto, su questo *servizio della carità*, che desidero soffermarmi in questa seconda parte dell'Enciclica»[376].

Un tale servizio è correttamente e da subito posto dal Papa in necessaria correlazione con gli altri compiti costitutivi della Chiesa, evitando così il rischio che la *diakonia* venga intesa semplicemente come un settore di attività distinte dalle altre:

> «L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*). Sono compiti che si presuppongono a vicenda e non possono essere separati l'uno dall'altro. 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»[377].

---

[375] Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO *COR UNUM*, *Deus caritas est. Atti del convegno mondiale sulla carità*, 23-24 gennaio 2006.
[376] BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 19.
[377] *Idem*, 25.

4.1 *cosa* non è *il servizio della carità*

Sempre occorre sorvegliare, perciò, quell'inflessione negativa della prassi della carità che assume i tratti di una competenza così specifica e mirata da essere di fatto appannaggio degli addetti ai lavori – gli operatori pastorali della *Caritas*: saremmo di fronte ad una delega che esonera dall'essere direttamente coinvolti. Una tale delega favorisce, se non addirittura produce, l'ipertrofia degli apparati che finiscono per divenire autoreferenziali o comunque burocratici. Segno ne sia quella mortificazione della carità che consiste nel ricondurre le persone da aiutare entro categorie, tipologie e situazioni *standard* che svuotano di libertà se non addirittura di virtù cristiane l'opera che si vorrebbe fare in loro aiuto.

Con ciò non si deve negare la necessità – il *dovere pastorale*, diremmo – dell'organizzazione o della competenza[378], poiché nulla è più dannoso del pressapochismo e dell'incompetenza. Ma tali requisiti in ambito ecclesiale o vivono di ecclesialità o muoiono di separatezza. La prassi della carità è possibile solo nel contesto di una pastorale organica e sulla base di una comunità cristiana viva e vivace.

La tipicità cristiana nel servizio della carità non è data dal sovrapporsi dell'ispirazione religiosa alla pratica sociale, ma – come afferma il Papa al n. 29 di *Deus caritas est* – da una specifica motivazione e sensibilità, da un *humus* e un *habitat* che rendono l'azione di carità parte di una qualità totale di vita, di cui la comunità cristiana è luogo e manifestazione.

Il rischio dell'assorbimento della carità da parte delle prassi invalse nelle forme e nelle strutture della solidarietà sociale mostra aspetti sui quali riflettere, che vanno dalla difficoltà a percepire la prassi caritativa cristiana nella sua tipicità e nei suoi legami intrinseci con la fede (correndo così il rischio dell'*omologazione*) alla riduzione della religione a sottosistema di riferimento per la soluzione degli squilibri generati dagli altri sottosistemi (correndo così il rischio di interpretare la fede in termini funzionali, non più come luogo centrale dei riferimenti cardinali di vita e di senso).

4.2 *carità è [anche] azione ecclesiale*

Molti dei problemi che il servizio ecclesiale della carità registra sul terreno concreto della prassi si deve al rapporto che viene istituito – più o meno consapevolmente – con la liturgia e l'evangelizzazione: spesso fatto di *marginalità* e *consecutività*.

Che la carità sia considerata consecutiva e non costitutiva dell'azione ecclesiale si può riscontrare da molte affermazioni dove essa appare successiva alla fede creduta, professata e

[378] Cfr. N. METTE, *Gemeinde werden durch Diakonie*, in L. KARRER (ed.), *Handbuch der praktischen Gemeindearbeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1992, p. 208: «La competenza professionale è richiesta, sia per fornire responsabilmente determinate prestazioni, sia per essere in grado di porre l'attenzione su carenze di sviluppo dello stato sociale».

celebrata[379]. Come se fosse pensabile/possibile, da un punto di vista cristiano, una fede che non operi mediante la carità o una liturgia che consideri la carità fraterna non come dimensione costitutiva di quello stesso gesto ma come una conseguenza che ne deriva successivamente, manifestandosi all'esterno di quella celebrazione.
Ma tale appare spesso la prassi organizzata della carità: come una funzione sociale – magari organizzata e sovvenzionata – di servizi sociali sul territorio, che lascia sottinteso il vangelo di Gesù e la vita buona nella chiesa al punto da non lasciarli più percepire sensibilmente.

Se è vero che il servizio di carità non può essere strumentalizzato con fini di proselitismo, e se è vero che non è l'adesione di fede un pre-requisito da verificare in chi si aiuta, è anche vero che tutto questo non giustifica l'inidentità o l'opacità di un'azione che dovrebbe essere ecclesiale e cristiana e che invece, così facendo, smentisce se stessa. Si accrediterebbe un'identità di chiesa che si vede affidati dei servizi dalla società, o che prende essa stessa l'iniziativa di fronte a problemi ed emergenze, non però quella di una chiesa che costitutivamente è generata e animata dalla carità.
Una prospettiva così problematica deriva – forse – anche da un sapere teologico che fatica a rapportarsi correttamente con la prassi[380], per cui le tematiche legate al servizio della carità appaiono inesorabilmente o diretta deduzione del dato dottrinale o corpi e settori separabili (e di fatto separati) dalla sostanza viva della comunità cristiana, anche se ad essa riconducibili[381].

La lezione di *Deus caritas est* consiste nell'affermazione di una prospettiva secondo la quale l'impegno della comunità cristiana (come del singolo cristiano) per la costruzione di un'umanità redenta – e in primo luogo, quindi, per l'attenzione ai bisognosi, ai sofferenti, agli emarginati e agli oppressi – non può considerarsi in alcun modo accessorio e succedaneo all'azione ecclesiale, ma coessenziale e sostanziale.
Riprendendo quanto già affermato circa la configurazione pubblica e oggettiva dell'evangelizzazione, per analogia anche qui possiamo notare come le difficoltà di

[379] Cfr. P. VISENTIN, *Liturgia e carità*, in P. DONI (a cura di), *Diaconia della carità nella pastorale della Chiesa locale*, Edizioni Messaggero, Padova 1985, 297. 300: «...risulterà chiaro che anche il campo più specifico dell'amore e del soccorso verso i poveri, non poteva essere sentito come qualcosa di marginale in rapporto a ciò che veniva celebrato specialmente nel contesto dell'assemblea domenicale, ma bastava essere compresi di ciò che si faceva per tirarne tutte le conseguenze nella vita pratica». Il legame istituito è strettissimo, ma consequenziale; non così *1 Cor* 11,20 ("il vostro non è più un mangiare la cena del Signore") dove si tratta non di conseguenza, ma di essenza.
[380] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, capp. 3 e 4.
[381] Cfr. le critiche di H. STEINKAMP, *Diaconia della Chiesa dei ricchi e dei poveri*, in *Concilium* 24(1988) 611-623.

riconoscere il servizio della carità come autentica prassi ecclesiale derivi da quella comprensione 'religiosa' del cristianesimo che tende a confinarlo nel cultuale e nel privato.
È *compito dei pastori,* innanzitutto, restituire alla prassi della carità lo spessore di una responsabilità storica che è radicata nel Regno, di cui è segno e parola concreta.
Non si tratta solo di ribadire l'amore e la carità quali dimensioni originarie e pervasive dell'agire cristiano, ma di esporre tutta intera la comunità cristiana all'esercizio concreto della carità (fino alle sue implicazioni economiche e politiche), in quanto questo esercizio non costituisce un lusso né un abuso: piuttosto, un «atto dovuto per fedeltà alla propria natura e missione»[382].
Il pastore ha da assumersi il compito teologico-pastorale di operare in ogni tempo della chiesa quel discernimento critico e progettuale capace di dare a questo esercizio nativo una figura concreta ed efficace. Si tratta non solo di argomentare sulla necessità di quell'impegno, ma di determinare nelle concrete condizioni storico-culturali le sue figure operative congruenti.

4.3 *prassi ecclesiale della carità e compito dei pastori*

Il *vangelo della carità,* dal quale siamo partiti, altro non è che espressione della struttura tipica della Rivelazione cristiana – *verbis gestisque*[383]- cui è sottesa la *legge dell'incarnazione*.
In questo senso il compito dei pastori riguarda la cura che l'aspetto operativo non venga sottratto all'ambito propriamente teologico. Per questa via la carità non si stempera in una generica solidarietà, ma rimane un luogo teologico in cui il radicamento trinitario, la figura cristologica, storico-salvifica (redenzione) ed ecclesiale (nuova umanità) non vengono applicate dall'esterno, ma sono presenti in forza della sua peculiarità nativa.
Una via per elaborare e verificare questa *intrinseca connessione di qualità teologica e di prassi concreta* potrebbe essere costituita da tre distinte e correlative dimensioni, che Sergio Lanza individua quali qualità teologicamente salienti dell'azione ecclesiale[384]: le dimensioni profetica, escatologica, comunicativa.

4.3.1 *dimensione profetica*

[382] B. SEVESO, *Il ministero della chiesa verso il povero*, in AA. VV., *La carità e la Chiesa. Virtù e ministero*, Glossa, Milano 1993, p. 139.
[383] «Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenute» (*Dei Verbum*, n. 2).
[384] 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, p. 175.

«Sempre e per sua natura la carità sta al centro del vangelo e costituisce il grande segno che induce a credere al vangelo»[385]. 'Per sua natura' significa che l'opera della carità ecclesiale porta e mostra la traccia dell'amore di Dio – dell'amore che è Dio – non in forza di un'intenzionalità sovrapposta, estrinseca, ma perché essa consiste in un'azione che ha per soggetto Dio Trinità.

Una facile obiezione potrebbe essere avanzata: quella che anche un gruppo di volontari non credenti è capace di uguali gesti di amore. Al di là dello Spirito che opera sempre, dove, come e tramite chi Egli vuole (dunque anche in non [ancora] credenti), la specificità della carità cristiana non va ricercata tanto sul piano fenomenologico del gesto che si vede, quanto *dentro* l'azione medesima, nella spinta interiore che la urge. Il che significa che la si riconosce come carità quando quell'azione si apre alla fede (e ai contenuti della fede) non per faticosa sovrapposizione o maldestra forzatura, ma come verità della carità stessa.

Ne sarà prova ulteriore il fatto che la prassi caritativa cristianamente ed ecclesialmente configurata assume i tratti di una 'predica senza parole', cioè di un atto che si presenta carico di significato e quindi bisognoso di essere compreso dall'intelligenza e dalla coscienza, decodificato nelle sue diverse dimensioni da parte dei diversi partecipanti (soggetto che agisce, soggetto che riceve, altri soggetti coinvolti...). La 'carità operosa' non si esaurisce nell'esecuzione di un 'atto bruto': interroga e pone domande, tocca corde intime che attengono al sacro; insomma, mette in campo la verità stessa dell'uomo e di Dio.

È questa dimensione profetica a correggere le unilateralità suesposte di appiattimento della carità sull'esecuzione/supplenza delle istanze della società civile, perché sviluppa progetti e azioni ben al di là delle necessità immediate, giungendo fino a creare coscienza e condizioni per altri modelli di società e di vita, possibili in forza della fede e della redenzione.

Dunque se è vero che la chiesa *fa* la carità, è altrettanto vero che la carità *fa* la chiesa. Senza carità vissuta la comunità cristiana si riduce ad un apparato burocratico, senza slancio, senza creatività, tentata dal potere.

L'amore di Cristo e la sua sequela, senza carità praticata, diventano incomprensibili e incredibili.

4.3.2 *dimensione escatologica*

La carità, proprio perché è azione di Dio, è geneticamente connessa con la speranza. Dunque è sempre azione non rassegnata, non rabbiosa, né violentemente rivendicatrice o accartocciata

[385] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 9.

sulla politica, ma fiduciosa, pacifica, risoluta nel bene anche quando il male sembra prevalere, protesa all'escatologia.

Per questa dimensione si rende percepibile l'efficacia della redenzione di Gesù che già qui, su questa terra, fa pregustare la vita eterna (cfr. *Gv* 6, 54): la tensione alla vita eterna, infatti, non consiste in una serie di successivi rinvii, ma in anticipazioni e pregustazioni. Ora, senza questa testimonianza viva della carità, l'annuncio del Regno e della vittoria sul peccato e sulla morte rischia di suonare vuota e insignificante. Perché la misura di amore che è la carità si esprime proprio come vittoria sulla morte e sulla paura di morire.

La prassi caritativa ecclesiale anticipa qualcosa di quella che sarà la vita beata, in una tensione mai esaurita e mai conquistata – qui su questa terra – una volta per tutte, ma insieme con una direzione sicura e chiaramente orientatrice.

4.3.3 *dimensione comunicativa*

Una terza dimensione riguarda il compito permanente di trasformare l'azione di soccorso a aiuto in uno *scambio comunicativo*[386], in cui il tipo di relazione che viene ad instaurarsi non si struttura secondo la modalità soggetto-oggetto ma nella reciprocità soggetto-soggetto.

Tale relazione trascrive l'istanza evangelica della gratuità e inoltra al superamento delle condizioni di anonimato e indeterminatezza che spesso contrassegnano la prassi caritativa.

Porsi in dimensione comunicativa significa ricondurre la prassi ecclesiale della carità entro una logica in cui *al primo posto sta la persona e la relazione con essa*.

A fronte della deriva burocratica della vita ecclesiale, come anche della frammentazione della comunicazioni in specializzazioni sempre più complesse (generatrici esse stesse di esclusioni e di marginalità nuove, nonché di una pervasiva solitudine) dove il soggetto è ridotto a *funzione del sistema,* la prassi ecclesiale della carità ha da impegnarsi per migliorare innanzitutto *la qualità delle relazioni*. Senza questo apporto sostanziale, la comunione ecclesiale rischia di scadere nella retorica e nei luoghi comuni.

Non si tratta di un compito esclusivo di chi è chiamato a guidare una comunità, poiché riguarda tutti i battezzati in generale e in particolare tutti coloro ai quali sia stato affidato un compito ministeriale legato all'annuncio della Parola. Tuttavia il pastore non potrà non guidare anche in questo campo la sua comunità.

In questa prospettiva, si tratta di indagare a fondo il sorgere e lo svolgersi della modernità, con spirito aperto e critico, per discernere in essa i guadagni epocali e per smascherarne distorsioni o illusioni e progettare così un'azione ecclesiale adeguata.

---

[386] Cfr. K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 24-25.

5. *la vita redenta: intreccio ecclesiale di verità e carità*

L'intima connessione di verità e carità è «uno dei tratti caratteristici centrali della prassi cristiana sin dai suoi primi passi »[387].

La divaricazione che nel corso dei secoli si è a più riprese venuta producendo tra ideale evangelico della carità e prassi ecclesiale effettiva della stessa, stabilisce a nostro giudizio un problema pastorale di prim'ordine. Anche in presenza di forme massicce di interventi caritativi da parte della chiesa e delle sue organizzazioni di volontariato, difficilmente ne viene da tutto quest'impegno un'illuminazione evangelica, sia per quanto riguarda l'immagine di chiesa che quell'azione veicola, sia per quanto riguarda la forza di annuncio missionario.

Occorrerà che i pastori lavorino su questa separazione tra domanda religiosa (perlopiù di sacralità sociologica e/o episodica) e domanda di aiuto e/o di assistenza, senza che tra le due domande si stabilisca un nesso di comunicazione, benché magari esse possano venire dal medesimo soggetto; e senza che l'una o l'altra (o entrambe) sembrino capaci di aprire un discorso di fede, o di favorire un incontro con Dio, o di rendere partecipi di un'appartenenza alla comunità cristiana.

Una divaricazione così marcata non può essere frutto soltanto di fragilità umane o di contingenze storiche complesse e apparentemente irrisolvibili: dipende essa stessa dalla complessiva impostazione dell'azione ecclesiale, cioè da quel vivente intreccio o meno di verità (evangelizzazione) e di carità (diaconia) che è la sostanza della vita e della prassi ecclesiale, e che è manifestazione e frutto della redenzione di Gesù Cristo.

Perciò «il primo impegno cui siamo chiamati è una rinnovata esperienza del mistero di Cristo»[388]. E ciò proprio di fronte a sfide come quelle che siamo venuti descrivendo. L'elaborazione e l'attuazione di un progetto pastorale compiuto avrà possibilità di essere realmente incisivo solo a partire da una più profonda concentrazione sulle ragioni profonde della vita di fede,

> «se ritroveremo 'un rinnovato stupore di fede' [Giovani Paolo II, TMA 32] davanti alla carità di Dio rivelata in Gesù Cristo, se sapremo unire una convinzione consapevole e motivata a una coraggiosa testimonianza di vita. La comunicazione appassionata e il

[387] N. METTE, *Solidarietà con i più piccoli. Costruire la comunità attraverso un attivo servizio di testimonianza*, in *Concilium* 24(1988)117.

[388] CEI, *Con il dono della carità dentro la storia*. *La Chiesa in Italia dopo il convegno di Palermo*, 26 maggio 1996, n. 3.

coinvolgimento personale rimangono, anche nella società multimediale, il linguaggio basilare dell'evangelizzazione»[389].

I Promessi Sposi
il romanzo del discernimento cristiano

1.

> «Egli che stava sospeso, cercando le parole, e facendo scorrere tra le dita le ave maria della corona che teneva a cintola, come se in qualcheduna di quelle sperasse di trovare il suo esordio» (c. VI).

Ogni esordio costituisce un problema, specie per un intervento che riguarda un libro come I Promessi Sposi: può essere contratto a venti minuti di esposizione? E si possono individuare temi teologici che diano avvio a una comprensione teologica dell'opera in un tempo così limitato? Come tutte le *excusationes non petitae*, anche questa *accusatio* manifesta bene l'imbarazzo della [pur modesta] impresa. Mi limiterò a tracciare alcuni punti sui quali eventualmente sviluppare una migliore, futura comprensione teologica del capolavoro manzoniano.

2.

Propriamente parlando, una lettura teologica comporta il poter/saper trovare e ricostruire come un testo parli/tratti di Dio. Inteso così, il compito nostro sarebbe addirittura facile, ovvero difficile quanto è difficile entrare dentro al mistero della fede e della vita di un uomo – in questo caso, nella vita e nella fede di Alessandro Manzoni, passata per i travagli che sappiamo, e cioè dal razionalismo e dal deismo volterriano alla fede cattolica[390]. Possiamo con sicurezza affermare che il suo romanzo intende narrare per via letteraria "l'evidenza della religione cattolica", cioè proprio la manifestazione di Dio, le sue azioni, nella vita degli uomini. Scrive infatti il Nostro in una lettera a Deodata Saluzzo Roero (in Arcadia, Glaucilla Eurotea):

> «L'evidenza della religione cattolica riempie e domina il mio intelletto: io la vedo a capo e in fine di tutte le questioni morali; per tutto dove é invocata, per tutto donde é esclusa. Le verità stesse che pur si trovano senza la sua scorta, non mi sembrano intere, fondate, inconcusse, se non quando sono ricondotte ad essa, ed appaiono quel

[389] *Idem*, n. 5; cfr. *Ibid.*, nn. 10-12.
Intervento alle "Letture teologiche" della Diocesi di Roma – Palazzo Apostolico Lateranense (22 gennaio 2015)

[390] Cfr. N. SAPEGNO, *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Firenze 1983, 606-607.

che sono: conseguenza della sua dottrina»[391].

Diamo qui per conosciuto, se non addirittura per acquisito, il concetto che egli ebbe dell'arte quale strumento di edificazione morale e religiosa, come pure la religiosità che attraversa tutta la sua opera – di poesia, di critica o di storia. Ne *I Promessi Sposi* vi sono dei passi (e forse letterariamente non sono nemmeno i migliori: basterebbe citare quanto Italo Calvino scrive dell'incontro tra il cardinale l'Innominato[392]) che potrebbero apparire vere e proprie catechesi di fede o esplicite parenesi di morale cristiana. E nel peculiare modo – in realtà, pieno di misura e di compassione – con il quale Manzoni ha trattato queste materie noi riconosciamo il suo genio. Catechesi o parenesi (come anche la polemica, anch'essa ben presente) rappresentano pericoli gravi per l'arte di un romanzo, perché la possono appesantire di espressioni gelide o soffocare di enfasi troppo calorosa, preoccupata di sé e dei contenuti da trasmettere e meno della storia che si sta raccontando al lettore. Partirei proprio da questa compassione di Manzoni – scrivendo con la quale egli manifesta sempre una mano sicura, grazie alla quale sa trovare il punto giusto di coordinamento tra narrazione e preoccupazioni morali o storiche – per segnalare un primo tema teologico che mi serve da introduzione all'altro grande tema teologico del romanzo, unanimemente riconosciuto, e cioè il tema della Provvidenza, o del senso della storia umana visto con gli occhi e con il cuore di Dio.

Mi riferisco al rapporto tra l'anima, così come egli la rende manifesta specialmente nella descrizione (talora sorprendente per scandaglio, ricostruzione, interpretazione – e, tuttavia, Alessandro Manzoni non è Fëdor Dostoevskij) dei caratteri e delle biografie dei personaggi, quasi che egli avesse vissuto più vite, in più corpi, con più esperienze di stati di vita accumulati; e l'attenzione minuta e scrupolosa con la quale studiò e organizzò il fondo storico del suo romanzo. Questo rapporto tra un elemento trascendente come l'anima e il trascorrere del tempo ci inoltra già nella questione del rapporto tra finito e Infinito, tra Assoluto e contingente: cristianamente parlando, tra Grazia di Dio e libertà umana, tra volontà di Dio e volontà dell'uomo.

3.

[391] G. PETRONIO, *Introduzione*, in A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, Paravia, Torino 1957, VII-VIII.

[392] «È solo la predeterminazione romanzesca che muove sia lui che il suo temuto penitente. Nel famoso episodio della conversione i giochi sono fatti fin dall'entrata in scena dei personaggi, e non resta margine per la diversione o per lo scacco: l'Innominato già dal primo momento mostra "se non rimorso, una cert'uggia delle sue scelleratezze", e il cardinale è così sicuro del suo potere sulle anime che quando gli annunciano la visita del tristo cavaliere pensa subito alla pecorella smarrita e non a una mossa formale di convenienza politica»: I. CALVINO, *Una pietra sopra*, Mondadori, Milano 1995, 331.

Troppo Manzoni aveva scrutato nel cuore umano, e segnatamente nel suo proprio cuore; troppo aveva sentito il peso e il dramma della fragilità insita nella natura dell'uomo, per poter usare soltanto severità nel suo romanzare o per emettere giudizi senza speranza, senza far spazio – come lui stesso scrive «à une indulgence non de lassitude ou de mépris, mais de raison et d'amour»[393]. Ma tale attenzione non considera gli uomini a prescindere dal loro concreto, storicamente determinato, contesto; l'autore del romanzo non è solo un ritrattista o un analista psicologico, non si limita a riprodurre il gioco delle passioni, delle virtù o dei vizi di un'anima: egli è ugualmente attento a far sentire quanta responsabilità possano avere la cultura, la politica e l'ambiente sociale nelle miserie e nelle colpe degli uomini stessi.

Troviamo anche qui, in un certo senso, il sofferto (perché guadagnato a caro prezzo) equilibrio di Manzoni: non giustifica nessun determinismo di tipo sociologico, anzi si riconosce vivo il senso della responsabilità personale e la potenza – diversamente benefica e malefica – del libero arbitrio, ma nell'insieme fa sentire quali e quante attenuanti possa avere la debolezza umana, la sua condizione di creatura ferita dal peccato. Specialmente quando, anziché avere attorno a sé situazioni o persone che camminano nel bene, trova all'opposto stimoli e anzi occasioni di peccato e di cadute.

Ad esempio, quando nel primo capitolo deve descrivere don Abbondio, vi premette il quadro della società lombarda del Seicento per spiegare «qualche cosa del suo naturale e dei tempi in cui gli era toccato di vivere». Così come la colpa di Gertrude ha le sue evidenti attenuanti nell'ambiente familiare e monastico entro cui si svolge la tragedia della monaca di Monza.

Così che la questione, il filo che regge una lettura teologica del romanzo, diventa: come si fa a trovare, attraverso il variare incessante e a volte caotico dell'anima personale e delle vicende sociali e umane, quell'essere vero e stabile che è Dio stesso, di cui l'anima e il mondo hanno bisogno per trovare la verità di sé, la pace e dunque la salvezza?

Questa via è tracciata seguendo due carreggiate, che sono due proprio in forza del rapporto dialettico che corre tra anima dell'uomo e storia del mondo nel quale egli vive. La prima carreggiata è la fede, la quale, prendendo casa nell'interiorità, nell'anima, dà forma alle azioni e rende possibile il cammino nel bene; la seconda è il discernimento della volontà di Dio, che rende possibile a Dio di entrare nell'anima e nel mondo, riscattandoli dalla violenza, dal non senso e dall'autodistruzione.

4.

Mi soffermo innanzitutto sulla prima.

[393] G. PETRONIO, *Introduzione*, op. cit., XI.

La via della fede che prende casa nell'interiorità è evidente nella vicenda dell'Innominato, e prima ancora nella conversione di fra Cristoforo. A proposito del quale [perdonate qui un breve inciso] dovremmo forse far meglio i conti di quanto sia importante il legame tra perdono e pane: come sappiamo, quel pane egli lo chiede quale segno di riconciliazione alla famiglia di colui che egli aveva ucciso. Nel *Padre Nostro* pane e perdono sono consecutivi; Gesù, cioè, ci ha insegnato a chiedere il perdono al pari di un alimento necessario per vivere quanto il pane di farina, con la differenza che quest'ultimo lo possiamo produrre noi, mentre l'altro lo possiamo soltanto ricevere. Il tema del pane, che si riaffaccia anche a Milano, nell'assalto del forno, secondo me non andrebbe trascurato nella sua originaria radice biblica. Che cosa può realmente saziare una fame rabbiosa, la fame di chi si sente tradito e maltrattato da chi lo governa e da chi dovrebbe preoccuparsi di lui? Manzoni pare suggerire: quel pane che anche Cristoforo aveva chiesto e ricevuto. Tutto il resto non è garanzia di pace, e senza quel pane neppure si è garantiti neppure della vera giustizia[394].

In questo senso, la conversione dell'Innominato traccia bene la via che porta alla pace di cui l'essere umano ha fame, e che consiste ultimamente nel riconoscimento tormentato, travagliato, di una Presenza, che si manifesta sempre più chiaramente nella vita del malfattore. Egli arriva per successive approssimazioni alla verità di sé e di Dio, che gli sarà rivelata definitivamente dal cardinal Federigo. Tali approssimazioni non sono soltanto svolte interiori, prodotte dalla coscienza o dall'inconscio: hanno a che fare con persone, vicende, situazioni, che dall'esterno arrivano a toccare l'anima dell'Innominato come una novità e una luce che non sono del tutto riconducibili al fenomeno esterno che le ha veicolate.

Cito soltanto tre di questi fattori, scegliendoli dal cap. XXI: il primo è il Nibbio che prova "compassione" per Lucia, e perciò suscita nell'Innominato curiosità e uno strano fascio di desideri. Il secondo è, naturalmente, Lucia stessa – figura cristologica, e perciò sanante: chiunque entri in contatto con lei riceve una conversione del proprio cuore; così come chiunque le proponga qualcosa di non innocente (sua madre, Renzo, …) viene trasformato da come lei vuole, all'opposto, sempre seguire la volontà di Dio; Lucia assume continuamente quel che gli altri fanno di male, trasformandolo in bene – che rende vivo agli occhi dell'Innominato ciò che lui stesso sta cercando: «Dio perdona tante cose per un'opera di misericordia» (adattamento di *1 Pt* 4, 8: «la carità copre una moltitudine di peccati»). Il terzo sono «gli uomini, donne, fanciulli, brigate, a coppie, soli; e andavano insieme, come amici a un viaggio convenuto [… l'Innominato] guardava, guardava; e gli cresceva in cuore una più che

[394] W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, atto IV, scena prima, 181-202.

curiosità di saper cosa mai potesse comunicare un trasporto uguale a tanta gente diversa», e che daranno fiato alla timida speranza costituita dal cardinale e da quello che egli "sa dir".
I fatti esterni, nella loro consistenza e nella loro alterità rispetto al soggetto che vi è coinvolto, spingono l'essere umano verso la ricerca della verità e la verità stessa, rivelatasi presente in ciò che accade, ma comunicata in realtà dalla luce stessa di Dio, che è come una radice di noi stessi, ancora più profonda di tutto ciò che, di noi, riusciamo a capire e a rappresentarci.
Questa nostra radice che ci fa essere, che ci fa pensare, che ci fa volere, che a volte ci strazia e sempre ci affascina, che presentiamo essere il fondamento che spiega quel che siamo, pensiamo, vogliamo e amiamo, è Dio stesso, che, dal nostro interno, ci crea, ci fa essere. La Provvidenza di Dio, il disegno della sua misericordia per ciascuno di noi e per il mondo, si discerne a partire dal riconoscimento di questa Presenza, che cambia la vita e non fa più vivere per se stessi – direbbe san Paolo – ma per lui che è morto e risorto per noi (cfr. *2 Cor* 5,14-21)

5.
Don Luigi Giussani, commentando *I Promessi sposi*, afferma che la Provvidenza

> «vuol dire che ciò che accade, tutto ciò che accade all'uomo è parte di un disegno del Padre, di cui è *fatta* la creazione. La creazione, tutto il suo destino, diventa coscienza, anzi, diventa autocoscienza nell'uomo»[395].

Siamo alla seconda carreggiata di cui dicevo: come si dà discernimento della volontà di Dio, e dunque un incontro reale, fecondo di salvezza/vita buona, con Lui, condizionati come siamo da una società, un mondo, una cultura, che hanno prima contestato e poi rimosso la possibilità stessa del riconoscimento di quella Presenza (*etsi Deus non daretur*)?
Che ha sostituito la fiducia nella Provvidenza con l'ottimismo della volontà?
Dovremmo innanzitutto opporre una cristiana obiezione alla categoria tutta moderna di ottimismo – talora confuso, anche nell'analisi, nella progettazione e nella valutazione pastorali, con la gioia. Esiste certamente (e non va pastoralmente incoraggiato) un ottimismo figlio della fede liberale nel progresso perenne, una sorta di surrogato della speranza, perduta insieme alla fede[396]. Basterebbe ripercorrere la logica interna dell'enciclica *Spe Salvi* per cogliervi più di una critica al *principio speranza*[397] posto da Ernst Bloch quale fondamento della sua filosofia, che annovera tra i suoi compiti, appunto, quello di preparare ciò che ancora non è. Questa filosofia si era assunta il compito di fungere da *laboratorio della speranza*, cioè

[395] D. RONDONI – L. GIUSSANI, *Il romanzo nella storia*, in A. MANZONI, *I Promessi Sposi*, Bur Rizzoli (Biblioteca dello spirito cristiano), Milano 2000, 6.
[396] Cfr. per questo aspetto J. RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, Jaca Book, Milano 2009, 36-39.
[397] Cfr. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005[2].

di anticipare nel pensiero il mondo di domani, sensato e umano, prodotto e realizzato dalla ragione umana. Per Bloch l'ottimismo è la forma e l'espressione della fede nella storia, ed è doveroso per chiunque voglia servire alla causa della liberazione dell'uomo, al miglioramento della sua vita. Il dubbio o il sospetto cristianamente ispirato verso *le magnifiche sorti e progressive* è contestazione dell'insufficiente fondamento posto in questa prospettiva proprio alla speranza, che non è un prodotto della storia o dell'evoluzione del pensiero umano, e non ha come oggetto l'utopia del mondo definitivamente libero e felice, garantita dal successo del nostro poter/saper fare[398].

È pur vero che la vita umana non sarebbe possibile senza una tensione – anche progettuale – verso il futuro, quindi senza la fiducia che questo futuro sia possibile. Ma la speranza cristiana (e questo traspare in molti passi del romanzo) è virtù *teologale*, cioè viene da Dio e ha un'origine che non è terrena: non si sviluppa per coerenza interna a partire da una ragion pratica ordinatrice, o da un ottimismo della volontà, ma da un dono del Signore. Il suo oggetto, dunque, è un mistero ineffabile e indicibile. Neppure il nostro cuore può comprendere appieno quale sia il bene che Dio prepara per noi e che è l'oggetto della nostra speranza; lo dobbiamo continuamente discernere e vi dobbiamo continuamente acconsentire. L'intera vicenda narrata nel romanzo, in fondo, intende documentare questo dato fondamentale della fede cristiana.

E perché questo avvenga dobbiamo saper guardare al futuro, e più in generale al tempo, con gli occhi della fede[399]. Il professor Lanza, grande lombardo come Manzoni, insegnava a distinguere tra *adventus* e *futurum*[400], laddove quest'ultimo dice prolungamento lineare del presente (ciò che, dunque, è consegnato alla capacità previsionale e creativa dell'uomo), mentre il primo sta a indicare un *ad-venire* (che sfugge al dominio dell'uomo e che non si può prefigurare a partire dal presente). È ciò che viene agli uomini malgrado tutte le prognosi e le pianificazioni, e non si lascia restringere in una interpretazione di tipo tecnologico o evolutivo.

> «L'uomo fa esperienza di questa realtà che lo trascende anche nell'orizzonte della considerazione razionale e terrena. Ed è su questa esperienza che si innesta la possibilità di comprendere e valorizzare l'*adventus*, secondo la fede: una realtà che totalmente lo supera e, contemporaneamente, è iscritta nel suo quotidiano. Collocato tra il primo e il secondo avvento, messo in situazione di esodo, il cristiano cerca faticosamente le tracce di un cammino nel deserto, certo della terra promessa e della

[398] Limite, peraltro, già riconosciuto dal mondo pre-cristiano: «Credo mal si affidi a un domani/Chi vuol esser lieto./Giusto forse è quietarsi/In ciò che un dio vorrà, se inverni /A noi dia o questo sia l'ultimo/Tra le spiagge che il Tirreno affatica./Vini gustare, filtrarli. Non so/Vivere altrove, Lidia./Non far sperare la speranza tua/Che un termine non ha in nessuna pace»(ORAZIO, *Odi I, XI* [trad. Pietro Tripodo]).

[399] Così AGOSTINO: «*Habet namque fides oculos suos*» (la fede infatti ha i suoi occhi): in *Ep*. 120; *PL* 33, 456.

[400] Cfr. S. LANZA, *Introduzione alla Teologia pastorale – 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 204-205.

> presenza misteriosa del Dio liberatore e guida, ma mai esonerato dal mettere in atto tutte le sue capacità per avanzare nel deserto verso la terra»[401].

Questa struttura biblica segna di sé la vita e la prassi cristiana – nonché la riflessione teologica chiamata a orientarla profeticamente. Il discernimento cristiano non è una scienza del futuro o dell'umanamente praticabile – ottimisticamente prefigurato – ma ricerca del disegno buono di Dio nel futuro, nella (più o meno) serena certezza che tale disegno, compiuto e segnalato dalla gioia (quella che Dio non turba «se non per prepararne loro una di più certa e più grande», c. IX), le rimane sempre tuttavia radicalmente indisponibile.

6.

Vorrei anche accennare a un frutto importate del discernimento, che è la capacità di benedire. Nel romanzo questo frutto si trova esplicito al capitolo XXXVI, nel discorso ("solenne ragionamento") di padre Felice ai superstiti della peste che stanno per lasciare il lazzaretto:

> «Benedetto il Signore! Benedetto nella giustizia, benedetto nella misericordia! Benedetto nella morte, benedetto nella salute! Benedetto in questa scelta che ha voluto far di noi! Oh! perché l'ha voluto, figliuoli, se non per serbarsi un piccol popolo corretto dall'afflizione, e infervorato dalla gratitudine? se non a fine che, sentendo ora più vivamente, che la vita è un suo dono, ne facciamo quella stima che merita una cosa data da Lui, l'impieghiamo nell'opere che si possono offrire a Lui? se non a fine che la memoria de' nostri patimenti ci renda compassionevoli e soccorrevoli ai nostri prossimi? Questi intanto, in compagnia de' quali abbiamo penato, sperato, temuto; tra i quali lasciamo degli amici, de' congiunti; e che tutti son poi finalmente nostri fratelli; quelli tra questi, che ci vedranno passare in mezzo a loro, mentre forse riceveranno qualche sollievo nel pensare che qualcheduno esce pur salvo di qui, ricevano edificazione dal nostro contegno. Dio non voglia che possano vedere in noi una gioia rumorosa, una gioia mondana d'avere scansata quella morte, con la quale essi stanno ancor dibattendosi. Vedano che partiamo ringraziando per noi, e pregando per loro; e possan dire: anche fuor di qui, questi si ricorderanno di noi, continueranno a pregare per noi meschini. Cominciamo da questo viaggio, da' primi passi che siam per fare, una vita tutta di carità. Quelli che sono tornati nell'antico vigore, diano un braccio fraterno ai fiacchi; giovani, sostenete i vecchi; voi che siete rimasti senza figliuoli, vedete, intorno a voi, quanti figliuoli rimasti senza padre! siatelo per loro! E questa carità, ricoprendo i vostri peccati, raddolcirà anche i vostri dolori ».

Anche qui, le reminiscenze bibliche (Giobbe, in particolare) sarebbero da vagliare, come sarebbe da sottolineare la "vita tutta di carità". Ma tratteniamo solo la prima, quella del verbo "benedire", che ci riporta al racconto della creazione che c'è nel libro della Genesi. Ogni giorno, a sera del suo lavoro, Dio vede quel che ha fatto e lo vede come una cosa buona. E alla fine del suo lavoro, guardando tutto nel settimo giorno, lo benedice e lo consacra. Per benedire, bisogna fare come il Signore: contemplare e godere di quel che abbiamo vissuto; considerare

[401] *Ibid*.

il tempo e il reale della vita (a volte il duro reale) non come un insieme di vita maledetta dalla quale fuggire o che dobbiamo dimenticare, per proiettarci in un tempo che non verrà mai.
E come può succedere questo? Come si può passare da vicende dolorose e difficili, da un cuore angustiato e vendicativo, alla pace del settimo giorno? Torna qui il tema del perdono e della riconciliazione: nessuno può conoscere la pace, la gioia effetto della Presenza di Dio, finché non si riconcilia con la propria storia. Senza questa riconciliazione – cioè senza verità e senza perdono – non conosceremo né la benedizione né la pace vera, ma solo le compensazioni che devono offrirci quel che la vita non ci ha dato.
Qualche pagina prima è Renzo ad essere quasi convocato con forza da padre Cristoforo all'opera di questa riconciliazione e di questo perdono nei riguardi di don Rodrigo. Il frate usa molta della sua residua energia per tirar fuori dal pantano mortale del risentimento, della collera e della vendetta lo sposo promesso, e così facendo ne accelera l'accesso alla verità – verità di Dio, verità dell'uomo. Renzo si è dimenticato di essere lui stesso una creatura bisognosa di misericordia e di perdono, e vuole "far giustizia", allontanando da sé la benedizione:

> «Puoi odiare e perderti; puoi, con un tuo sentimento, allontanar da te ogni benedizione. Tutto sarà gastigo, finché tu non abbia perdonato in maniera da non poter mai più dire: io gli perdono».

È forse il culmine del romanzo, almeno per Renzo. Come sempre accade nella vita di fede di un cristiano, egli è condotto proprio davanti al suo male, per fargli fare Pasqua, per passare con Cristo dalla morte alla vita. E questo passaggio si può compiere solo in forza della benedizione, cioè di uno sguardo comunque pieno di amore:

> «Il sentimento che tu proverai ora per quest'uomo che t'ha offeso, sì; lo stesso sentimento, il Dio, che tu pure hai offeso, avrà per te quel giorno. Benedicilo, e sei benedetto».

Si può benedire perché il Signore ha benedetto. Si può credere nella Provvidenza perché il Signore ha fatto fare Pasqua al mondo intero, affermando il suo disegno di paternità e di misericordia sopra ogni morte, ogni dolore e ogni peccato. In questo senso, perdono e misericordia sono e rimangono una Grazia che Egli fa agli umili e ai poveri in spirito. Dio agisce sul mondo, fino al punto di risuscitare un cadavere, di far accadere quanto è umanamente impossibile da realizzare. È Dio, è il Signore.

7.
Mi avvio, così, alla conclusione. Creazione, redenzione, Provvidenza si annodano insieme nella risurrezione di Cristo. La questione diventa: come si fa a fare esperienza della verità e della

forza di questa risurrezione? Come si fa a vederla all'opera come Provvidenza nel mondo, e come conversione dell'anima?

In realtà, Gesù risorto appartiene a una sfera della realtà che normalmente si sottrae ai nostri sensi[402] (così appare anche dai racconti evangelici, dove gli stessi discepoli non lo riconoscono immediatamente), e dunque può vederlo solo colui al quale Egli stesso lo conceda. Vedere, riconoscere, non sono processi semplici: due osservatori che guardano una stessa scena, colgono di quella scena elementi diversi, a seconda che la loro interiorità, il loro modo di vedere e di valutare, sia stato educato ad esprimersi, a seconda dello spettro del reale sul quale sono abituati a esercitare la loro vista. Uno può percepire la bellezza, l'altro l'utilità di un medesimo fenomeno. Una mamma riconosce le pene nascoste dei figli, un fratello si accorge già meno di una mamma. La risurrezione del Signore, come la sua Provvidenza, si manifestano ai sensi, ma sono riconosciute solo da chi vede di più che attraverso i sensi.

I Promessi Sposi sono generalmente piuttosto negletti nella scuola e anche nel mondo culturale cattolico, perché il loro apprezzamento dipende dallo sguardo che il lettore ha sulla realtà: se questo sguardo non è esercitato a discernere la Presenza del Signore, allora il racconto può risultare perfino barboso, predicatorio o fumoso come un ricordo di altri tempi. Oppure può ridursi a considerazioni stilistiche, ermeneutiche magari interessanti, ma che mancano il cuore del racconto.

Penso a Italo Calvino, che ho già citato, e che in un bellissimo saggio sul romanzo manzoniano arriva a scrivere:

> «E' una natura abbandonata da Dio, quella che Manzoni rappresenta; altro che provvidenzialismo! E quando Dio vi si manifesta per mettere le cose a posto, è con la peste. C'è oggi chi tende a vedere in Manzoni una specie di nichilista, sotto la vernice dell'ideologia edificante, di quel nichilismo che ritroveremo più radicale solo in Flaubert»[403].

Significativamente, il suo saggio si intitola "I Promessi Sposi: il romanzo dei rapporti di forza". Nella comprensione "triangolare" che egli elabora del testo, sono presenti osservazioni acute, certamente originali: ma quanto lontane dalla prospettiva e dallo sguardo di fede di un don Orione! Proprio da questo paragone emerge la specificità dello sguardo di fede – nel caso di Orione, lo sguardo di un gran santo – rispetto a uno sguardo limitato da viste puramente umane.

Com'è noto, il santo della carità tenne una famosa conferenza all'Università Cattolica di Milano il 22 gennaio 1939, intitolata – su suggerimento dell'orionino don Sparpaglione, manzoniano

[402] Seguo qui J. RATZINGER, *Il cammino pasquale*, Ancora, Milano 2000, 114-115.
[403] I. CALVINO, *Una pietra sopra*, op. cit., 334.

di chiara fama – "La c'è la Provvidenza", giunta a noi nel resoconto stenografico che don Cojazzi pubblicò sulla Rivista dei Giovani nel maggio 1940[404].

Questo testo scritto non rende ragione fino in fondo dell'entusiasmo e della risonanza dell'evento milanese, degli effetti che ebbe sull'opera che don Orione aveva appena iniziato al Restocco.

Carlo Bo, in un vecchio articolo su di lui[405], vede nell'*imprevidenza* il segno più vero di quella Provvidenza cui don Orione aveva consacrato la sua vita; il che significa che egli si lasciava determinare assai concretamente dal contesto, dalle richieste, dalle persone che aveva davanti a sé, interpretandole come altrettante chiamate della Provvidenza, nel corso delle quali essa avrebbe manifestato se stessa. E questo spiega perché anche il testo su Manzoni che raccoglie quella conferenza appaia dimesso, di un'oratoria comune; ma, al contempo, spiega anche perché

> «la sua parola potesse di colpo trasformarsi in un torrente di fuoco, rompere nella violenza e nell'invocazione. Don Orione doveva mettere nei suoi discorsi una tale frazione di partecipazione da ridurre al minimo il rapporto con chi lo stava ad ascoltare: sapeva entrare nel cuore dei presenti e trasmettere il fuoco della sua prima e più profonda vocazione»[406].

Attraverso quelle parole, cioè, non era soltanto don Orione a parlare: egli stesso diventava uno strumento della Provvidenza, cioè un uomo e un sacerdote nel quale l'azione provvidenziale di Dio, la forza e la grazia del Risorto, trovavano uno strumento col quale esprimersi.

Tutto questo spiega l'entusiasmo col quale Orione trattava Manzoni, al punto da volere una copia del romanzo in ogni casa che andava fondando, quasi vedendo nel racconto di Renzo e Lucia un episodio paradigmatico di quella storia che egli stesso andava scrivendo con le sue opere e la sua congregazione, tutte sotto il nome della Divina Provvidenza. Vorrei concludere leggendo un frammento di quella conferenza, anche a riparazione di una prospettiva che non ho nemmeno sfiorato, e che invece don Orione ha incarnato come pochi altri testimoni al pari di lui, e cioè il legame quasi coincidente tra Provvidenza e Carità:

> «Leggete questo gran libro, questo libro che è la più alta apologia del cristianesimo che sia stata scritta, per il popolo specialmente, in questi ultimi tempi. *La c'è la Provvidenza!*. E c'è la carità che è Provvidenza e la Provvidenza che è la carità.
> Provvidenza che, molte volte, noi tocchiamo, e non la vediamo o non la vogliamo vedere; Provvidenza che si è gettata sui nostri passi, che viene a noi in tutte le forme, e con tutte le delicatezze con le quali il Signore sparge la sua luce davanti al cammino degli uomini. *La c'è la Provvidenza*, e c'è anche la carità, per tutti, anche per i

[404] L. ORIONE, *"La c'è la Provvidenza!" – Messaggi di don Orione (quaderno 18)*, Piccola Opera della Divina Provvidenza, Tortona-Roma 1973.
[405] C. BO, *Don Orione: la carità non ha storia*, in C. BO, *Sulle tracce del Dio nascosto*, Mondadori, Milano 1984, 38-41.
[406] C. BO, *Don Orione: la carità non ha storia*, op, cit., 40.

peccatori. Guardate Fra Cristoforo: non gli preme meno l'animo del peccatore, di don Rodrigo, di quello che gli preme l'anima della fanciulla semplice, di Lucia. Tutto nel Manzoni, o miei amici, è un canto sublime che egli innalza alla Provvidenza di Dio.
Manzoni ha fatto un gran bene all'umanità, perché l'anima dell'umanità ha bisogno di verità, ha bisogno di bontà e di fede, ma anche di alta e pura bellezza, quali si trovano ei Promessi Sposi del vostro Milanese, del nostro Alessandro Manzoni»[407].

[407] L. ORIONE, *"La c'è la Provvidenza!",* op. cit., 13-14.

"Veglia sul tuo cuore" (*Pro* 4, 18-27): l'amore sul Cammino di Santiago

1. Il mio contributo di quest'anno si limiterà a qualche appunto su un tema che ha da sempre accompagnato l'esperienza del Cammino e del pellegrinaggio in genere, perché si tratta di una delle dimensioni che costituiscono la persona umana, e dunque anche il pellegrino che cammina – e che ritorna a casa:il suo cuore[408], che qui intenderemo come *la sua affettività.*

Penso di non essere stato l'unico a rimanere perplesso di fronte a diari di pellegrinaggio (tali o presunti tali) dal titolo *Come sedurre la cattolica sul cammino*[409] di Etiénne Liebig, o *Il passo perfetto*[410] del padovano Nicola Artuso, entrambi entrati in un certo immaginario collettivo perché tra le esperienze culminanti del percorso descrivono un rapporto sessuale, nel caso di Artuso consumato con una *hospitalera* addirittura dentro la chiesa di Grañon, sopra un altare e con la coreografica cornice di lumini accesi e disposti attorno alla scena.

Potrebbero sembrare casi estremi, ovvero la conferma che la storia continua sempre uguale a se stessa; in *Cammini in Europa,* infatti, il nostro rettore afferma: "Sulle strade di

Relazione all'Incontro ligure della Confraternita di san Jacopo di Compostella – Finalpia (25 febbraio 2012)

[408] La vita spirituale procede da un centro intimo, un organo centrale dell'uomo che la Bibbia chiama «cuore». Luogo dell'intelligenza e della memoria, della volontà e del desiderio, il cuore è l'organo che meglio rappresenta la vita nella sua interezza, con tutte le sue sfere relazionali, a partire da un centro che noi oggi forse chiameremmo «coscienza». La Scrittura fa del cuore l'organo dell'ascolto e fonda la vita spirituale sull'ascolto: è il cuore che può accogliere la parola di Dio con un ascolto accompagnato da interiorizzazione, perseveranza e lotta spirituale; è il cuore che sa accogliere i doni divini, ed è dal cuore che sale a Dio la risposta di preghiera (cfr. *Gal* 4,6; *Ef* 5,19; *Col* 3,16) e di amore (cfr. *Mc* 12,30 e par.) dell'uomo. In ciascun essere umano si cela "un uomo interiore" (cfr. *1Pt* 3,4): suo compito è quello di esserne consapevole e di apprestare tutto affinché questa identità profonda cresca e si rinnovi di giorno in giorno (cfr. *2Cor* 4,16). Dal cuore escono però anche i pensieri cattivi (cfr. *Mt* 15,19-20; *Mc* 7,21-23): è lì che viene generato il peccato (cfr. *Gc* 1,13-15), sicché il cuore è il luogo della lotta spirituale. Se così deve essere inteso «il cuore», ne consegue che la vita spirituale è, appunto,vita: non un'«altra vita», ma la vita stessa dell'uomo *vissuta altrimenti:* aperta all'azione dello Spirito santo e da lui guidata. Non si tratta di esperienza sentimentale ed emozionale, ma di un'esperienza *pratica* che tende alla conformazione personale a Cristo.

[409] ÉTIENNE LIEBIG, *Come sedurre la cattolica sul cammino di Compostela*, Castelvecchi 2008, pp. 222. Così lo presenta il sito dell'UAAR: «Ecco un libro il cui contenuto mantiene le promesse del titolo, rendicontando 'fedelmente' tutte le fantasie che avrà già suscitato nelle vostre menti maliziose. Opera di un autore definito, in quarta di copertina, "specializzato nell'arte della seduzione", il testo conferma i più scontati luoghi comuni sugli atei e le cattoliche, quelli positivi come quelli negativi: partito con l'intenzione di rinverdire i fasti dei grandi romanzi libertini del Settecento, finisce però per muoversi in quel vasto e oscuro territorio che insiste tra Georges Bataille e Adriano Lentano. Più il secondo che il primo, a ben vedere. Un esempio? "Il dubbio nel cuore della credente è la strada più corta verso l'elastico delle sue mutandine". Un romanzo erotico per cielline dai desideri inconfessabili, mangiapreti dai desideri esplicitati fin troppo spesso e intellettuali di mezza età plenipotenziari di remoti palchettoni, zeppi di antiche e ormai consunte pubblicazioncelle»: http://www.uaar.it/news/2008/10/10/libreria-come-sedurre-cattolica-sul-cammino-compostela/ (visitato il 23/02/2012).

[410] N. ARTUSO, Il passo perfetto. Diario dal bordo, Ed. Cleup 2003.

pellegrinaggio si incontrava gente di ogni genere, intendiamoci: anche farabutti, giullari, prostitute....” (p. 59).

Tuttavia la nostra esperienza ci conferma che il pellegrinaggio arriva a toccare in profondità il cuore di chi si mette in cammino, nel bene e nel male: cioè sia liberando risorse affettive inaspettate, che fanno rinascere fede, speranza e dedizione, sia facendo emergere tutte le ferite che si portano dentro, con le loro implicazioni di paura, egoismo, dipendenze di vario tipo.

2. *prima del pellegrinaggio*

Ci siamo detti tante volte: la domanda dalla quale nasce il desiderio della partenza per il pellegrinaggio viene proprio dal cuore, dal fatto che il problema è il cuore da risanare, o al quale rispondere: chi sono? Dove sto andando? Che senso ha tutto quel che vivo e faccio?

Per qualcuno (quasi tutti?), la situazione affettiva prima del pellegrinaggio è quella di *un vero e proprio patimento*: interiormente si ha la sensazione di vivere facendo parte di un ingranaggio dal quale sembra impossibile uscire, almeno ogni tanto, magari semplicemente per respirare un po' e ritemprarsi. Ci sono pellegrini che sono partiti perché avevano bisogno di prendersi cura di sé, dei loro interessi e delle loro relazioni amicali, dandosi una tregua dalla rabbia o dalle frustrazioni di qualunque genere che sembrano accompagnare la vita quotidiana, o i conflitti che la segnano.

Per qualcuno il pellegrinaggio costitutiva una vera e propria evasione, e anche dopo diventa quasi un mondo parallelo, compensativo e difensivo rispetto alla spersonalizzazione patita precedentemente; capita che al momento della partenza ci sia stata come una disaffezione rispetto alla vita (lavorativa, familiare o anche spirituale) che si stava lasciando, la quale disaffezione aveva prodotto una perdita di passione nel fare le cose, una perdita di convinzione, un diffuso senso di aridità emotiva, un'indole comportamentale tendenzialmente depressa o marcatamente aggressiva.

3. *durante il pellegrinaggio*

Cosa succede durante il pellegrinaggio, da questo punto di vista e con qualcuna di queste situazioni di partenza?

Da quando siamo partiti, ci siamo trovati a vivere come “sulla breccia”, rispetto alla *routinarietà* casalinga. Siamo entrati costantemente in contatto con persone che, sul piano esistenziale, si trovavano in differenti situazioni di bisogno e di ricerca, così come – dal punto

di vista della religiosità – su posizioni molto variegate e complesse. Ogni giorno ci siamo trovati a contatto con persone che erano praticanti oppure molto lontane dalla fede, e che tuttavia (in entrambi i casi) erano buone e generose, del tutto in sintonia con quello che stavamo vivendo noi. Questo può aver prodotto un certo disorientamento anche nel nostro cuore: allora, che cosa conta davvero? Credere, non credere, essere buoni e rispettosi magari senza avere per forza una verità a cui credere?

Per non parlare della morale: sospetti, incomprensioni, riduzionismi, discussioni sull'opportunità o meno di certe regole di vita cristiana, spesso in contraddizione con la mentalità diffusa della gente.

Il nostro cuore è stato sollecitato continuamente, correndo il rischio di essere esposto alla tensione di una discrepanza eccessiva, a volte pure inevitabile, tra la nostra domanda o le nostre convinzioni di partenza e quello di cui venivamo a conoscenza camminando.

4. *per non spaccare il cuore*

Per saper sostenere la complessità e la sfida insite nell'esperienza del pellegrinaggio c'è bisogno di quella condizione che la psicologia dinamica chiama "forza dell'io"[411].

Si tratta di un'espressione che non indica un "io" rigido, e neppure indefinito o contraddittorio, ma che ne suggerisce uno sufficientemente forte da tenere in unità i differenti aspetti della vita e della personalità.

Questa "forza dell'io" si riconosce e si manifesta ordinariamente nella capacità che una persona ha di rimanere dentro le difficoltà e le tensioni della vita con una certa serenità e senza il bisogno di frequenti e compulsive gratificazioni (tra le quali, ad esempio, c'è quella sessuale), di affrontare con energia e creatività gli ostacoli e le contrarietà che si presentano ogni giorno (e ogni giorno diverse), di ritrovare con pazienza – verso sé e verso gli altri – un senso buono alla fatica, alla rinuncia, agli insuccessi e ai fallimenti (le vesciche o le tendiniti sul cammino, o oltre molestie simili....), quindi di ammettere i propri errori da correggere o i peccati di cui pentirsi, con quell'umiltà che è tutt'altra cosa dalla depressione e dal vittimismo.

Questa condizione respira e si alimenta solamente nello spazio di un'intimità con se stessi – l'*habitare secum* di san Benedetto – che si manifesta e cresce attraverso un esercizio che pellegrinando bisognerebbe fare ogni giorno (come a casa, del resto) di ascolto, di riflessione e di preghiera: creando cioè uno *spazio di intimità con la propria coscienza,* col proprio cuore.

In questo spazio di intimità personale, grazie all'ascolto o alla memoria ruminata della Parola del Signore (per chi ha la fortuna di andare a Messa ogni giorno, o di avere con sé,

[411] Per questa ricostruzione seguiamo l'ottimo E. PAROLARI - D. PAVONE, *Ministero alla prova*, in *La Rivista del clero italiano*, settembre 2011 (9) XCII, 570.

camminando, il libretto con le letture del giorno) e dell'opera efficace (anche se invisibile e silenziosa: cfr. *1 Re* 19, 9-14) dello Spirito Santo, i sentimenti, i vissuti, gli incontri e i legami possono trovare il loro profondo e autentico significato; quindi possono trovare purificazione, verità, orientamento, concretezza, assunzione e trasformazione.

In questo modo il cuore resta unificato e non frantumato o continuamente sconvolto e disorientato, e un pellegrino ritrova la fraternità con gli altri pellegrini, gusta l'amicizia e la sa offrire anche se è stanco, può essere riconoscente (e non pretenzioso) del bene che riceve in mille modi da tante persone, riscopre lo stupore di essere figlio, condivide l'esperienza preziosa della misericordia e della Provvidenza, vive la confidenza senza invadere nessuno. In definitiva, accoglie e coltiva la consolazione di appartenere a Dio, fino a diventarne un suo riflesso.

5. *far camminare il cuore*

L'inevitabile coinvolgimento del pellegrino in relazioni affettive nuove e intense – così come si sperimenta durante un pellegrinaggio –, la condivisione di cammini e vicende altrui, può riattivare in lui alcuni aspetti inconsci di se stesso, che fanno parte del suo repertorio affettivo e della sua storia passata. Ora, toccandolo in profondità fino a cambiarlo, l'incontro con le persone lo stimola e, per certi versi, lo costringe a mantenersi in cammino e a continuare a lavorare instancabilmente sul proprio cuore.

L'immagine del cammino ben si addice a rappresentare lo sviluppo affettivo-relazionale della persona umana. La nostra storia affettiva consiste in una graduale e progressiva stratificazione di vissuti affettivi e di schemi relazionali, sperimentati, patiti e agiti insieme, soprattutto nei confronti delle persone importanti per noi, che hanno esaudito alcune esigenze affettive e ne hanno frustrato delle altre. Il complesso intreccio di relazioni e di esperienze che si attiva in un'esperienza come il pellegrinaggio (o come la vita in Confraternita, per certi versi), potrebbe provocare la riemersione di domande ed esigenze affettive da qualche tempo messe tra parentesi, riattivando qualche schema relazionale del passato, delle dinamiche latenti, se non addirittura la proiezione su altri di esperienze traumatiche del passato (causa questa, ad esempio, di irrefrenabili crisi di pianto, apparentemente inspiegabili).

Tutto questo accade più facilmente quando una parte della propria sorgente affettiva profonda non è stata mai seriamente educata o magari nemmeno presa in considerazione, verificata e assunta.

L'impatto con la densità relazionale tipica del pellegrinaggio, la dinamica distacco/ritorno dalla vita quotidiana, la ferita di un lutto significativo... sono solo alcune tra le diverse esperienze di vita che possono provocare nel pellegrino un vero e proprio risveglio affettivo.
Questo risveglio consisterà nella riattivazione di sentimenti o di emozioni rimossi (innamoramenti, panico, soggezione, rivalità...), che talora sfocia in forme diverse di regressione e di disagio. Se gestita con umiltà e fortezza, in comunione con il Signore, questo risveglio provocato da un'esperienza forte come il pellegrinaggio a piedi, può realmente rappresentare una tappa importante del processo di maturazione affettiva e relazionale della persona, un'occasione di crescita del suo cuore verso una sempre più autentica capacità di amare.
Coinvolgendo il pellegrino in profondità, la novità delle relazioni e la riattivazione affettiva, che esse in qualche misura suscitano, vanno a toccare anche la sfera sessuale. Tra le diverse reazioni possibili, ci sono pure atteggiamenti e comportamenti immaturi e devianti, come quelli dai quali siamo partiti.
Nell'attuale situazione, caratterizzata dalla cosiddetta "adolescenza interminabile", l'identificazione e l'integrazione sessuale debbano essere ri-considerate e ri-elaborate, accompagnate e orientate continuamente, quindi anche in età giovane e adulta.
Ogni relazione che di sua natura possiede una caratterizzazione affettiva o sessuale, ha in sé una valenza educativa, costituisce una spinta a continuare nel cammino di crescita. Ma può essere colta, sfruttata e vissuta solo da chi è così libero nel cuore da saper imparare da ogni persona che incontra o con la quale collabora, ma anche talmente saggio da coltivare quelle condizioni e virtù che gli permettono di essere profondamente aperto agli altri nel rispetto della propria e altrui identità.

6. *cuore vigile e cambiamento della percezione di Dio*

L'ospitalità, l'accoglienza dell'altro che cammina con noi – insegna la Bibbia[412] – è sempre l'incontro e l'ascolto di un Altro: il Signore che parla e interpella, suscitando libertà. È così che, dentro l'intreccio dei suoi molteplici incontri e dei racconti di vita di cui è destinatario, il pellegrino ha la possibilità sia di riconoscere e gustare l'azione dello Spirito Santo nel cuore dei credenti, sia di scoprire le inedite e differenti esperienze che gli uomini fanno di Dio.

[412] Cfr. tra gli altri *Gen* 18, 2-8 (Il Signore apparve ad Abramo alle Querce di Mamre... Alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui... Corse loro incontro, dicendo: «Mio Signore, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo»), *Mt* 25, 35 («Ero forestiero e mi avete ospitato»), *Rm* 12, 13 («Siate solleciti per le necessità dei fratelli, premurosi nell'ospitalità»), *Eb* 13, 1 («Perseverate nell'amore fraterno. Non dimenticate l'ospitalità; alcuni praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo»), *1 Pt* 4,9 («Praticate l'ospitalità gli uni verso gli altri, senza mormorare»).

Rimanendo con il cuore che ascolta e che è forte, un pellegrino impara egli stesso a percepire in modo nuovo la presenza e la parola del Signore nel suo personale vissuto.

È il *tema del cuore vigile*, che aspetta la manifestazione del Signore che viene e che per questo non si addormenta (cfr. *Mt* 25, 1-13), non si assopisce, non lo lascia passare invano.

Troppe volte, purtroppo, il pellegrino o lo spedaliere non trovano il tempo di rileggere quella lettera che lo Spirito di Gesù (cfr. *2 Cor* 3, 2-3) scrive nel cuore dei credenti e di chi lo cerca con cuore sincero, e che gli offre nelle testimonianze di coloro che condividono la loro vita con lui.

Si tratta di adulti, anziani, giovani, uomini, donne, persone serene nel pieno della vita o ammalate, psichicamente sofferenti e magari anche in situazioni limite.

Il *cuore vigile* è quello che ripercorre e costruisce la propria vita ritornando, più volte e con calma, sulle relazioni che gli hanno insegnato a credere, sperare, pregare: quelle relazioni, cioè che gli hanno trasmesso non solo vita, ma anche la vita di Dio.

L'incontro e il racconto di chi si confida con lui possono in qualche misura non solo riattivare il desiderio erotico e/o sessuale *in sé*, ma anche segnare e cambiare – realmente anche se non immediatamente – la sua stessa "rappresentazione sentita" di Dio.

Parlare di "rappresentazione" non significa soltanto riferirsi al "concetto" esplicito che in questo caso un soggetto ha di Dio, ma anche a quella dimensione più implicita e inconscia del configurarsi in lui del volto di Dio fin da quand'era bambino/a o adolescente. Questa rappresentazione primitiva e infantile di Dio (quella che abbisogna e che apprezza i miracoli e il favoloso, tipici schemi interpretativi di un bambino) e quella adolescente (tutta incentrata sulla scoperta del corpo e della materialità), vengono a convertirsi normalmente grazie alle prove e ai passaggi critici della vita, grazie al radicamento nella realtà così come si presenta davanti a noi, grazie agli insegnamenti che riceviamo dalla Scrittura e dalla fede della Chiesa (che ci aiuta a intrecciare la dimensione cognitiva con quella emotiva), e dunque anche grazie all'intreccio tra la nostra dimensione soggettiva della fede e quella oggettiva, che ci raggiunge cioè dal di fuori, che riceviamo da qualcun altro, e che nel discernimento del cuore possiamo riconoscere come una grazia del Signore.

È come se quello di ogni fratello/sorella pellegrino, di cui ci facciamo compagni di cammino, diventasse anche il nostro cammino, dove il Signore si presenta sotto un aspetto diverso e ci dice cose nuove, originali, mai pensate o sentite prima.

Perché questo possa realizzarsi, un pellegrino dev'essere capace di *docilità spirituale*, o di un cuore docile (*1 Re* 3, 9 "Dammi, Signore un cuore docile ["che ascolta" nella nuova

traduzione]")[413], vale a dire dell'atteggiamento interiore di chi ha imparato a imparare dalla vita per tutta la vita.

7. *Proverbi* 4, 18-27

A questo punto diventeranno forse un po' più chiare le parole che hanno fatto da titolo a questa breve comunicazione:

«La strada dei giusti è come la luce dell'alba,
che aumenta lo splendore fino al meriggio.
La via degli empi è come l'oscurità:
non sanno dove saranno spinti a cadere.
Figlio mio, fa' attenzione alle mie parole,
porgi l'orecchio ai miei detti;
non perderli mai di vista,custodiscili nel tuo cuore,
perché essi sono vita per chi li trova
e salute per tutto il suo corpo.
Con ogni cura vigila sul cuore
perché da esso sgorga la vita.
Tieni lungi da te la bocca perversa
e allontana da te le labbra fallaci.
I tuoi occhi guardino diritto
e le tue pupille mirino diritto davanti a te.
Bada alla strada dove metti il piede
e tutte le tue vie siano ben rassodate.
Non deviare né a destra né a sinistra,
tieni lontano il piede dal male

[413] Cfr. questo tema del *cuore docile* nel discorso di Papa Benedetto al *Bundestag* tedesco (22 settembre 2011): «Mi si consenta di cominciare le mie riflessioni sui fondamenti del diritto con una piccola narrazione tratta dalla Sacra Scrittura. Nel Primo Libro dei Re si racconta che al giovane re Salomone, in occasione della sua intronizzazione, Dio concesse di avanzare una richiesta. Che cosa chiederà il giovane sovrano in questo momento importante? Successo, ricchezza, una lunga vita, l'eliminazione dei nemici? Nulla di tutto questo egli chiede. Domanda invece: "Concedi al tuo servo un cuore docile, perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male" (*1Re* 3,9). Con questo racconto la Bibbia vuole indicarci che cosa, in definitiva, deve essere importante per un politico. Il suo criterio ultimo e la motivazione per il suo lavoro come politico non deve essere il successo e tanto meno il profitto materiale. La politica deve essere un impegno per la giustizia e creare così le condizioni di fondo per la pace. Naturalmente un politico cercherà il successo che di per sé gli apre la possibilità dell'azione politica effettiva. Ma il successo è subordinato al criterio della giustizia, alla volontà di attuare il diritto e all'intelligenza del diritto. Il successo può essere anche una seduzione e così può aprire la strada alla contraffazione del diritto, alla distruzione della giustizia. "Togli il diritto – e allora che cosa distingue lo Stato da una grossa banda di briganti?" ha sentenziato una volta sant'Agostino».

Riconoscere nelle cronache umane la storia del Regno di Dio che viene

1. GENEALOGIA DI GESÙ CRISTO, FIGLIO DI DAVIDE, FIGLIO DI ABRAMO (MT 1, 1-17)

Perché il vangelo secondo Matteo si apre con una serie di nomi impronunciabili? Perché l'evangelista ha anteposto a tutto il racconto una *genealogia*? A che scopo? Una prima risposta potrebbe suonare così: quel che verrà raccontato da qui in poi – dopo la genealogia – non è un mito, non è una fiaba. Gesù, il figlio di Dio che diventa uomo, non è l'apparire di un Dio al modo di come si raccontava degli déi dell'antichità: apparivano, si comportavano come gli umani, però le loro rimanevano apparenze umane.
Gesù viene come culmine di un processo, di una vita, di una famiglia della quale si potrebbero ricostruire passo passo le vicende. E questa è appunto il fatto da cui parte la nostra fede: l'evento, l'avvenimento che celebreremo a Natale, che avviene ad ogni Eucaristia, che avviene ogni volta che un Sacramento viene celebrato, ed è l'Incarnazione. Dio si è fatto uomo.
A volte si sente dire che il Cristianesimo, insieme all'Ebraismo e all'Islam, sarebbe una delle religioni del Libro. Ma al centro della nostra fede non c'è un libro, c'è la carne e il sangue di Gesù: la carne e il sangue che Gesù ha ereditato, ricevuto da questa sfilza di personaggi, di cui Lui stesso è entrato a far parte. Dunque questa è la prima cosa che possiamo ricordare quando ascoltiamo la storia della genealogia di Gesù: come per ciascuno di noi, c'è alle sue spalle una storia più o meno lunga, in Adamo certamente lunghissima, dentro alla quale si è preparato anche l'apparire del Figlio di Dio, la manifestazione del Figlio di Dio che si è incarnato.

Dunque tutto ciò che fa parte del nostro essere di carne e di sangue: la famiglia, i genitori, le memorie familiari, quel che appartiene al patrimonio di famiglia e che noi abbiamo ereditato, è qualche cosa che noi dobbiamo tenere presente, conoscere. Dio assume questa vita; anzi: la assume e la rompe, perché questa catena di generazioni si interrompe proprio con Gesù. Gli ultimi nomi dicono "*Eliùd generò Eleàzar; Eleàzar generò Mattàn; Mattàn generò Giacobbe; Giacobbe generò Giuseppe*" [*Mt* 1, 15-16], ma Giuseppe non genera Gesù. Giuseppe è lo sposo di Maria, *dalla quale* (da Maria, non da Giuseppe) *nacque Gesù, che è chiamato Cristo* [*Mt* 1,16]. È avvenuto nella storia della famiglia di Davide da cui Gesù discende – dunque può avvenire

Ritiro pre-natalizio predicato al personale degli Uffici della Conferenza Episcopale Italiana (19 dicembre 2013)

anche per ciascuno di noi – un evento che pur entrando dentro a questa storia tuttavia la cambia di segno. Qui non agisce più soltanto l'uomo. Da Maria nasce Gesù chiamato il Cristo.
Matteo spiega: *prima che andassero a vivere insieme, si trovò incinta per opera dello Spirito Santo* [Mt 1, 18]. Gesù viene accolto nel nostro essere di carne e di sangue in una maniera che noi non ci aspetteremmo. L'azione di Dio, attraverso il suo Spirito, in qualche modo rompe la legge che si trasmette di generazione in generazione. Porta un avvenimento che è nuovo. Questa è la generazione al Regno di Dio, della quale Cristo stesso dirà: *Ciò che è nato da carne è carne*, dice Gesù a Nicodemo, *ma ciò che è nato da Spirito è spirito. Il vento soffia dove vuole, e tu ne odi il rumore, ma non sai né da dove viene né dove va; così è di chiunque è nato dallo Spirito. Non ti meravigliare se ti ho detto: dovete rinascere dall'alto* [cfr. *Gv* 3, 6-8]. La rinascita dall'acqua e dallo Spirito appartiene a questa economia dello Spirito di Dio nel mondo, che, quando viene, viene a fare nuove le cose. La vita nel Battesimo, che ci ha generati Figli di Dio, non è semplicemente il prodotto dell'evoluzione umana. Non è semplicemente qualcosa che è concatenata ad altri eventi che ne sono la causa.
È un avvenimento che ci porta in un altro ordine di cose, così come la nascita di Gesù, pur essendo iscritta dentro ad una storia, ad una famiglia di cui Gesù porta l'eredità, è anche un fatto assolutamente nuovo. Questo in un certo senso riguarda non soltanto Gesù, ma appunto ciascuno di noi: perché in Lui noi siamo questi figli rigenerati ad una vita che non viene soltanto dalla carne e dal sangue. Diversamente da Lui, noi portiamo maggiormente il peso o la radice della nostra storia. Per questo è importante conoscerla, e chiedersi: com'è questa storia che ha preceduto e in un certo senso ha segnato di sé la carne di Gesù? E com'è parimenti la nostra storia che ci ha preceduto e che ha segnato la nostra carne? Perché se dobbiamo fare i conti con l'evento che è l'Incarnazione, e se l'Incarnazione prende sul serio quello che è la storia, la nostra storia, la storia umana, allora questo deve da una parte rasserenarci molto: siamo al posto giusto nel momento giusto. Non siamo nati nella famiglia sbagliata. Non vale che siamo sì quello che siamo, ma avremmo preferito essere un'altra cosa. Ciò che è avvenuto, ciò che è accaduto è quello che doveva accadere perché arrivassimo noi, e perché noi diventassimo figli di Dio.

Questo è quel che si intuisce dalla genealogia di Gesù. Certamente alcuni nomi sono noti, e non per motivi nobili o gloriosi: lo stesso Davide (l'unico per il quale Matteo usi l'appellativo re), non era certamente uno stinco di santo: fu anzi adultero e committente di un omicidio. Nonostante sembri consistere nel monotono ripetersi di nomi talora misteriosi o sconosciuti, la genealogia rivela un dato importante: che un nome non vale l'altro, che ciascun nome è

importante. Gesù è inserito in una trama della storia umana che si è innestata dentro vicende molto comuni. Ci sono sconosciuti che non hanno fatto niente di straordinario, il cui nome ci è noto magari soltanto qui. Persone che viste dall'esterno sono nate, hanno lavorato, hanno sofferto, sono morte, come la maggior parte degli uomini che non hanno fatto nulla di straordinario, nulla di storicamente rimarchevole, e così sono stati anche alcuni di questi progenitori di Gesù. La Scrittura c'insegna che era necessario che queste persone esistessero, perché potesse arrivare Gesù, perché Gesù potesse diventare perfettamente e pienamente uomo. Il racconto della genealogia ci insegna che anche la vita umana più nascosta, meno appariscente, apparentemente non gloriosa, anzi peccatrice, anzi: pubblicamente peccatrice, tutt'altro che straordinaria, diventa un "luogo", quasi un "tempio" di speranza, dove Dio è presente e passa, perché egli è fedele alle Sue promesse e tiene come un filo la storia del Suo Regno anche dentro a cronache di cui a noi verrebbe da dubitare, pensando "qui il Signore non c'è". La speranza di/in Dio si realizza attraverso una storia ferita, pesante da scrivere, anche difficile da credere come voluta dalla volontà buona e misericordiosa di Dio, e tuttavia preziosa, perché porta alla manifestazione di Dio in Gesù.
Dio non rinuncia al compimento del Suo disegno che attraversa abissi di miseria e di infedeltà e che, tuttavia, viene a portare una novità capace di rinnovare questa storia: porta una rottura nella continuità di cui noi stessi possiamo essere testimoni.

È proprio la nascita di Cristo che ci fa vedere con occhi diversi questa storia, di più: ce la fa amare! Questa nostra esistenza, questo corpo, questo assomigliare a dei genitori che sono stati quei genitori, questo portare in noi tratti di temperamento di una famiglia, o tratti a volte più o meno viziosi di attaccamento ai soldi o di paura dei debiti che noi abbiamo magari succhiato con il latte; attitudini radicate nelle profondità del nostro essere, che teniamo dentro di noi come qualcosa che non riusciamo completamente a dominare. Tutto questo è una strada buona perché il Signore possa rivelarsi e diventare carne della nostra carne, sangue del nostro sangue. Allora tutto questo ci chiede di rivedere e ri-convertire il rapporto con le nostre radici: con i genitori che ci hanno dato la vita; con i primi anni della nostra vita, dove la forza e il peso, forse anche il condizionamento di questi genitori, è stato particolarmente pesante e difficile. A volte abbiamo magari, se non maledetto, certamente rimpianto di non avere avuto altri genitori, altre possibilità, un'altra famiglia, che magari ci sostenesse in certi momenti e non si fosse disinteressata di noi proprio quando ne avevamo più bisogno. Guardare con misericordia, con questa fiducia, il compimento sorprendente di Dio, che avviene dentro a realtà che magari con una punta di risentimento rimpiangiamo. Un

risentimento che a volte diventa pure vittimismo. C'è gente che vive pensando: "se le cose fossero andate diversamente, meglio di come sono andate… se, per esempio, i nostri genitori ci avessero aiutati a vincere la nostra timidezza, a vincere la nostra reticenza allo studio… se avessero conosciuto qualcuno che ci avesse potuto sistemare… se ci avessero aiutati a crescere in maniera più armonica, meno lacerata, con meno strappi…".
Questo rapporto con le radici è effettivamente fondamentale.

Quando s'impara a suonare uno strumento, le prime lezioni sono quelle decisive: lo strumento si suona pochino, però si impara a tenerlo, a portarlo. I difetti di portamento con cui si regge ad esempio l'archetto degli strumenti a corda o a mano, cioè difetti di schiena e di postura, se uno non li corregge subito, poi li tiene per tutta la vita: è difficilissimo migliorarli. All'inizio sembra un'inezia, un niente, però poi, quando l'abilità all'esercizio richiede nuove competenze, ci si accorge di avere questo condizionamento, che è il condizionamento iniziale. Quanti peccati, quanti rapporti falsati, bugiardi con la realtà, quante ipocrisie, quante insincerità; ma anche quante paure, timidezze, quanti timori noi portiamo dentro e sono appunto la postura sbagliata del nostro rapporto con l'origine, con le nostre radici, con chi ha avuto cura di noi e magari ci ha insegnato una postura sbagliata? Continuiamo a comportarci per anni e anni a partire da una postura sbagliata e non riusciamo a venirne fuori.

Gesù ha assunto questa concreta vicenda che è stata la storia della Sua famiglia. Anche Lui è stato figlio di una storia segnata non sempre dal bene o dal meglio. Noi, forse, avvertiamo meno la forza dei legami di sangue rispetto a una mentalità tribale come quella d'Israele al tempo di Gesù, dove la forza della famiglia, l'identità proveniente dal sangue, è determinante l'appartenenza stessa alla stirpe e al popolo. Non si tratta soltanto di una generazione biologica: tutto un mondo, una rete di relazioni e una storia viene trasmessa con il sangue. Ricorderete che quando un tale chiede a Gesù di lasciarlo andare a seppellire suo padre, il Signore risponde: «*Lascia che i morti seppelliscano i loro morti...*». Poi un altro gli dice: «*Ti seguirò, Signore, ma prima lascia che io mi congedi da quelli di casa*» (*Lc* 9, 60-61). Cosa si intende con il termine "padre" o "quelli di casa"? Il padre non è soltanto il papà, ma tutta la famiglia, tutto quel che rientra nella cultura familiare, nel patrimonio culturale della tribù che uno invece deve poter lasciare se vuole seguire Gesù, aver parte al suo Regno.
Perché questa è la questione fondamentale: per rinascere nel Regno e sperimentare la forza trasformante che ha l'azione di Gesù in noi, dobbiamo poter avere uno sguardo riconciliato e libero con le nostre radici. Dobbiamo poterle lasciare senza odio, senza coltivare alcun

rancore, senza cioè che restino dentro di noi come un coccio che gratta dentro al nostro corpo e alla nostra anima; con la libertà che è effetto di una ri-lettura di fede grazie alla quale è possibile ri-conoscere che anche questo è servito, anche questo era accettato e assunto nel disegno buono di Dio e proprio attraverso quel che di doloroso o di caratteristico è successo. È per questi genitori, questi fratelli, questi zii, questi nonni, che io ci sono e sono così. Non sono uno sbaglio: sono stato voluto e desiderato: è anche attraverso di me che si compie la Scrittura. Sono io a costituire la novità sorprendente di una rinascita dall'acqua e dallo Spirito.

Abbiamo sentito anche la conclusione del passo: «*Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: ecco la Vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato Emmanuele, che significa Dio con noi*» [*Mt* 1, 22-23].
In un certo senso questo nome ci appartiene e ci descrive. Ci appartiene perché siamo battezzati e perciò viviamo innestati in uno che si chiama *Dio-con-noi*. Dio è con noi. È qui. Tutto questo che è avvenuto nella nostra storia, che sta alle nostre spalle a costituire la nostra personale genealogia, serve perché si compia questa parola: che Dio è con noi. Dio è con me. Dio ha attraversato tutte queste vicende con me. Il tempo di Avvento può essere un tempo di grazia in cui (dovessimo aver bisogno di questo) riannodare i fili e comprendere quale sia la nostra personale trama, quale sia la parola che doveva compiersi in noi e che è stata preparata fin da prima che noi nascessimo.
Forse magari una riconciliazione che deve avvenire a casa nostra, nella nostra famiglia. Forse i nostri genitori avranno bisogno di noi, di qualcosa che solo noi possiamo fare per la fede che abbiamo ricevuto in dono, a differenza di loro: forse la nostra conversione riguarderà proprio questo. Guardare la nostra storia può farci paura: c'è gente che impazzisce per questo. Certe nevrosi, ossessioni, nascono per un rapporto distorto o invadente, sproporzionato, dei traumi subiti nell'infanzia, per esempio, o per una cesura delle radici. Ci sono, e lo vediamo, ragazzi che portano nel loro comportamento, nel loro disagio, l'evidenza di un'assenza della figura dei genitori. Che questa riconciliazione con le radici, che compiamo nel nome del Signore e che siamo chiamati a compiere su di noi, diventi anche una missione: il compito fraterno di aiutare anche altri ad accogliere la storia e la genealogia che li segnano, che portano dentro. Tutti i doni di Dio non sono mai soltanto per noi, non sono a nostro uso e consumo, perché noi ci consoliamo nel nostro intimo. Nel disegno di Dio possiamo mettere in circolo quel che Lui ci ha donato: questa è la comunione della Chiesa. Forse c'è qualcuno che come noi, insieme a noi,

ha bisogno che noi gli mostriamo che anche dentro la sua storia, magari disastrata, dentro un rapporto difficile, è possibile non avere paura.
Costatavo, poco fa, come ci sia gente che esprime comportamenti certamente esagerati, fuori luogo e che nascono dalla mancata riconciliazione con le proprie radici, dal non aver accettato la genealogia che sta alle loro spalle, dall'essersi ribellati a qualche cosa che li ha preceduti e in cui non vogliono assolutamente riconoscersi. Perché ci sia questa accettazione noi dobbiamo poter avere con noi il Signore. Dio deve essere con noi. Perché noi dobbiamo guardare con i suoi occhi, con occhi di misericordia, di amore, di riconciliazione, di perdono; con uno sguardo pieno di comprensione e di fiducia, riconoscendo in Cristo un possibile cammino buono, un disegno che ci fa alzare in piedi e ci fa camminare; e non ci fa rimanere afflitti e seduti a rimestare sul "se non succedeva", "se non era", "se papà o se mamma, e se mio fratello, e se, e se...". Non saremmo fedeli a questo compito: che non dobbiamo vivere pensando a quello che avrebbe potuto essere e non è stato, ma incarnarci dentro a quello che c'è. Perché questa è una legge che ha condotto la storia della famiglia di Gesù, ed è secondo questa storia, secondo questa legge, che Dio si è fatto uomo.

2. LETTURE DELLA LITURGIA DEL 19 DICEMBRE

Gdc 13,2-7.24-25°
Lc 1,5-25

1.
Sansone, Giovanni Battista… ma potremmo aggiungere Sara, Anna, la stessa Vergine Maria. La Scrittura conosce non un episodio soltanto di sterilità o di maternità che il Signore ha reso un segno della sua opera, di un'azione del suo Spirito Creatore. Infatti, mettere vita dove non c'è nulla, produrre l'inizio di un essere da un organismo incapace di generare, far essere qualcosa dal nulla, è possibile solo a un Creatore. E quando questa possibilità si manifesta e noi ce la troviamo davanti, allora cadiamo nel silenzio: un silenzio di meraviglia, o di sospensione. A volte si tratta perfino di un silenzio di risentimento, che viene dalla rabbia di non poter dominare o spiegare da noi stessi quel certo fenomeno che accade.

2.

Di solito si accosta l'annuncio dell'angelo a Zaccaria a quello di Maria – così farà la Liturgia nei prossimi giorni. Forse, però, il parallelo adeguato è con Giuseppe: lui stesso destinatario della comunicazione di una paternità inattesa, e perciò di una comunicazione angelica; diversa nel suo formato (quanto lo è un sogno da una visione) ma non meno difficile da credere.

In fondo la scommessa della fede è sempre la stessa, sempre e per tutti: che Dio possa rendere possibile quel che umanamente resta impossibile. Così risponde Maria a Gabriele (cfr. *Lc* 1,34-37), così i discepoli a Gesù dopo il congedo del giovane ricco (cfr. *Mc* 10,26-27), così qui Zaccaria.

La Parola di Dio ci conduce a una soglia dove si fronteggiano l'impossibile per l'uomo e il possibile per Dio; qui ci è chiesto di fidarci del fatto che proprio attraverso di noi Dio farà accadere e porterà a compimento qualcosa che per noi è realmente impossibile da fare: spalancherà un al di là che non sarà solo il prodotto della nostra buona volontà, del nostro ingegno o della nostra coerenza morale.

Questa è la soglia alla quale sono stati condotti Zaccaria e Giuseppe, ed entrambi reagiscono con il silenzio. Ma che silenzi diversi! Quello di Giuseppe nasce inizialmente dal fatto che non capisce cosa deve fare. È il silenzio di un uomo che in un certo senso confessa il suo limite, ma che tuttavia rende possibile a Dio di parlare: "Non temere di prendere con te Maria, tua sposa…". Questa parola non elimina il mistero, non spiega fino in fondo ciò che è realmente accaduto, ma trascina Giuseppe dentro il Mistero, oltre quella soglia, dentro la nube – come Mosè, Elia, i tra discepoli sul Tabor. E Giuseppe, senza dire parola alcuna, accetta di essere preso dentro al mistero di questa azione di Dio, che Dio fa attraverso Maria: il mistero di Dio che si fa carne.

3.

Come può Giuseppe passare dalle incertezze/esitazioni alla docilità, che lo coinvolgerà e lo esporrà a prove anche dure (la strage scampata, la fuga in Egitto, l'esilio in terra straniera)?

Come può una persona cambiare così radicalmente la propria coscienza, la propria libertà, la propria fiducia? A Giuseppe viene rivelato che quel che accade è opera dello Spirito Santo. È lo Spirito di Dio che realizza quanto viene annunciato, è lui che compirà quanto viene chiesto. È lui che può rendere partecipi uomini/donne al mistero del Verbo incarnato. Così, si tratta in fondo di un *lasciar accadere*. Ed è quello che è successo anche a noi nel battesimo (cfr. *Gaudium et spes*, 22); la vocazione di Giuseppe è la nostra medesima vocazione, come è in fondo la stessa vocazione di Maria: la chiamata alla comunione con il Signore che viene a fare

nuove tutte le cose (cfr. *Ap* 21,5), che impianta una nuova vita lì dove le possibilità umane potevano generare solo sterilità, sfiducia e morte, paralisi e mutismo.

4.

È quello che succede appunto a Zaccaria. Questo sacerdote certamente giusto davanti a Dio, ma schiavo della sua coscienza di non poter generare. Una conoscenza di noi stessi a prescindere da quel che Dio può conoscere, rivelare o fare con noi e in noi, può stabilizzare nella paura. Le parole dell'angelo, la luce di Dio, aprono un orizzonte di riscatto, ma un pauroso ne può restare turbato invece che liberato: "lo spavento piombò su Zaccaria" racconta il vangelo. Anziché meravigliarsi del disegno buono di Dio, Zaccaria subito dubita di sé e di Dio, e all'annuncio non crede a se stesso: a quello che vede e ascolta, a chi egli sta ascoltando. L'angelo lo guida: "Non temere", gli dice.

La novità, l'enormità di quel che – annunciato – dovrebbe liberare, diventa una remora dell'accoglienza. "Come faccio a esserne sicuro?". Così Zaccaria diventa muto: perché il sangue che non gira e ristagna produce cancrena, come il dono non restituito raffredda l'amore, e la parola non accolta sigilla il silenzio.

È a causa del peccato, ci dice la Genesi, che l'uomo teme Dio, la sua presenza, le sue parole, le sue chiamate (cfr. *Gen* 3, 8-13), la sua familiarità amichevole.

5.

Dunque, è questo timore che ci rende sterili, schiavi e ripiegati in noi stessi, nei labirinti dei nostri pensieri. Quanto siamo schiavi di questa paura, e perciò schiavi di noi stessi?

Chiediamo di saper ascoltare così le parole della Scrittura, le parole di Dio: come una luce che fa vedere i disegni di Dio e le nostre paure. Come una potenza che, se accolta, rende possibile l'umanamente impossibile perché ci trasmette la potenza dello Spirito di Dio, che fa vedere anche noi stessi sotto quella luce. Chiediamo di saper *discernere*, grazie allo Spirito di verità (cfr. *Gv* 16,13) e all'esercizio del discernimento, la volontà e le chiamate di Dio alle quali rispondere senza paura, senza replicare le nostre indegnità/incapacità.

Non si tratta di ripetere le solite cose che sappiamo già fare, ma di collaborare al mistero dell'Incarnazione del Figlio di Dio. Di collaborare alla nascita di qualcosa/Qualcuno che è una novità, e che manifesta la potenza e l'opera di Dio.

6.

Dunque non paura. Nel mistero del Dio bambino c'è implicita la possibilità di superare la paura di Dio, così come un bambino non suscita paura ma tenerezza, cura, accoglienza, attenzione. La grazia del Natale ci riporta a questa fiducia perfino premurosa, accogliente, di chi deve attivarsi perché l'altro ha bisogno di noi. Quella presa d'iniziativa che è il compito del servo. Non paura di fronte alla sfide che le nostre Comunità, che la Chiesa nel suo insieme, devono affrontare, e che ci sembrano sfide impossibili, oscure; non meno oscure che per Zaccaria chiamato a una paternità contro natura.

Questa fiducia, che possiamo intercedere a san Giuseppe, patrono della Chiesa, traccerà una via concretamente e storicamente percorribile, al di là della paura o del disagio o della sensazione di provvisorietà che si può sperimentare di fronte all'impossibilità di dominare o di essere creativi in una situazione inedita, che lascia aperto un ampio margine di incertezza e di fatica.

7.

E, tuttavia, quest'incertezza ha a che fare con l'agire imperscrutabile di Dio, da una parte; e con la condizione umana dall'altra. E proprio qui risiede anche una grande speranza, quella di una novità non programmata, imprevista e tuttavia risolutrice e salvatrice.

Scrive Hannah Arendt (*Vita activa*, 263):

> «Il miracolo che salva il mondo, il dominio delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà dell'azione. È, in altre parole, la nascita di uomini nuovi e il nuovo inizio, l'azione d cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana, che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo, che trova la sua gloriosa e stringata espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: *un bambino è nato per noi*».

Luce del mondo e sale della terra.
I battezzati laici e le sfide antropologiche dei nostri tempi

Vorrei articolare questo intervento in due parti fondamentali, corrispondenti ciascuna alla dichiarazione che Gesù rivolge ai suoi discepoli e che fa da titolo: *Voi siete la luce del mondo, voi siete il sale della terra*, precedute da una sorta di premessa sulla missione dei laici. Al di là delle diverse (e pur importanti) interpretazioni esegetiche che se ne possono fare, il mio desiderio è di raccogliere da queste parole quanto interessa alla seconda parte del titolo: *i laici di fronte alle sfide antropologiche dei nostri tempi*.

Ritengo, infatti, che la missione dei fedeli laici sia particolarmente destinata all'affrontamento delle cosiddette *sfide antropologiche dei nostri tempi*, in forza della loro peculiare partecipazione alla missione della Chiesa, la quale è contemporaneamente e unitariamente a servizio della gloria di Dio, dell'annuncio teorico/pratico del Vangelo e del bene del mondo.

1. la missione dei laici e la questione antropologica

L'indole secolare esprime la modalità con cui la costitutiva dimensione secolare della Chiesa si realizza nella vita di quei fedeli che sono i laici: essa consiste, come insegna il Concilio, nel «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e orientandole secondo Dio»[414]. Tale indole ha significato teologico perché dice la modalità specifica con cui il cristiano laico partecipa alla crescita del Regno tanto edificando la sua comunità che operando nel mondo: non definisce una qualsiasi relazione del laico battezzato alla secolarità, ma la sua qualità specificamente teologica. Non nel senso, quindi, di meramente definire il campo di azione del cristiano laico, ma la sua specifica fisionomia e soggettività ecclesiale. Anche quando opera *ad intra* della Chiesa, il cristiano laico si esprime come colui la cui vocazione e missione si esercita nell'instaurazione del Regno negli ambiti vari e complessi del vissuto concreto[415].

Vi è un'implicazione importante per il nostro tema: è in forza della loro concreta vita cristiana che i laici sono abilitati e riconosciuti nella loro responsabilità missionaria ed ecclesiale, secondo il loro proprio stato di vita. Dunque, la vita concreta del mondo, i vasti campi della cultura, della politica, dell'economia, quello decisivo della famiglia e della vita affettiva,

[414] CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, *31*, (EV 1, 363).
[415] Cfr. P. ASOLAN, *Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli al* Munus regendi Christi, in *Annales Theologici* 28 (2014) 417-418.

dell'educazione fino allo sport e al tempo libero, sono ambiti che in forza della presenza e della missione dei battezzati laici non sono sottratti alla luce che Cristo è, e neppure al significato che alla sua luce essi possono riconoscere di avere.

Tale significato e tale luce non sono estrinseche o giustapposte, ma costituiscono la ragione stessa dell'esistenza e della vita umana, dal momento che – come insegna il Concilio

> « solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il primo uomo, era figura di quello futuro (*Rm* 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione [...] Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime.
> 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. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato […] Soffrendo per noi non ci ha dato semplicemente l'esempio perché seguiamo le sue orme ma ci ha anche aperta la strada: se la seguiamo, la vita e la morte vengono santificate e acquistano nuovo significato»[416].

Mi sembra importante richiamare questo primo dato, perché una delle obiezioni più facili e più diffuse che un tema come il nostro può incontrare, consiste proprio dell'eccepire la legittimità stessa di un impegno a *trattare le cose del mondo orientandole secondo Dio*, in forza di una malintesa laicità (sarebbe meglio dire: laicismo o separazione) che considera un'invasione di campo la presenza e l'azione ispirata alla fede e alla missione della Chiesa in ambiti e sistemi sociali che si sono strutturati, invece, *etsi Deus non daretur*. Come, cioè, se il senso della vita umana e la rivelazione del suo mistero potessero avvenire prescindendo dal mistero di Cristo stesso. Potremmo già qui anticipare come questa rivelazione costituisca il carattere *illuminativo* della missione dei fedeli laici, chiamati a portare alla luce tale legame originario, salvifico ed escatologico tra ogni essere umano e il Verbo Incarnato: essi lo possono fare già a partire dalla determinata (e al contempo originale e specifica) forma cristiana che assumono in loro le esperienze dell'amore e della famiglia, del lavoro e della vita sociale, del tempo e del riposo, dell'educazione e della cultura. Questi modelli cristianamente ispirati di famiglia, lavoro, vita sociale, educazione e cultura possono davvero illuminare, in quanto mostrano come nella fede e nel discepolato di Cristo ciò che di per sé potrebbe costituire un problema o una sfida perennemente aperta, trova invece una stabilizzazione, un senso e un compimento.

[416] CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, *22*, (EV 1, 1382-1387).

È noto il giudizio che, sulla scorta del Concilio e della Costituzione pastorale, san Giovanni Paolo II espresse al primo numero di *Dives in misericordia*:

> «Quanto più la missione svolta dalla Chiesa si incentra sull'uomo, quanto più è, per così dire, antropocentrica, tanto più essa deve confermarsi e realizzarsi teocentricamente, cioè orientarsi in Gesù Cristo verso il Padre. Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del Magistero dell'ultimo Concilio»[417].

Detto altrimenti: la questione del poter essere sale e luce *per* e *nel* mondo si scontra con quanto è avvenuto a partire dalla cosiddetta "svolta antropologica" e dalla rivendicazione del primato del soggetto, della sua autonomia[418] e della sua libertà, intese in antagonismo con il primato di Dio (cfr. *Mt* 22, 35-40). Viene da questa opposizione una progressiva esclusione di Dio stesso dalla vita e dalla cultura – specie dell'Occidente europeo – come anche la sua esplicita e perseguita negazione, soprattutto da parte delle ideologie atee, che si sono ramificate nel mondo intero. Da una tale esclusione trae ultimamente origine anche un'antropologia che nega – coerentemente, del resto – la trascendenza della persona umana, la sacralità e indisponibilità della sua vita, il suo carattere personale e dunque relazionale e sociale, la dignità inviolabile che le compete e che la sottrae a qualunque potere esterno, la sua destinazione eterna e gloriosa.

Dovremmo forse riconoscere come anche la risposta che è venuta dalla Chiesa – pastori e battezzati laici – si sia sviluppata e affermata accettando più o meno consapevolmente questa medesima contrapposizione: accettando, cioè, una visione della vita dell'uomo che poteva fare a meno di Cristo e che proprio in forza di questo distanziamento sembrava svilupparsi in maniera sorprendente a livelli diversi (economico, politico, scientifico, artistico…). Fede e cultura hanno così divorziato tra loro al punto che, tuttora, per molti cristiani la testimonianza della loro fede non avviene che in ambito intra-ecclesiale, per non dire parrocchiale, con esclusione delle gradi sfide poste dalla questione antropologica, rispetto alle quali si sentono sprovveduti, timidi e spaventati.

---

[417] GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dives in misericordia*, *1*.

[418] «L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessa è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'Illuminismo»: I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto di Immanuel Kant*, a cura di N. BOBBIO, L. FIRPO, V. MATHIEU, UTET, Torino 1965, 141.

Le grandi questioni umane, infatti, e gli ambienti dove si decidono le sorti di tutti sono stati lasciati a loro stessi (con eccezioni che pur vanno registrate) e sono perlopiù emigrate dall'agenda pastorale, così che anche la Chiesa ha contribuito – con il suo ritrarsi circoscritto e difensivo nel proprio mondo – all'instaurarsi della secolarizzazione.
Invece la luce del Verbo Incarnato ha a che fare con l'immissione nella vita umana concreta: anima e corpo, uomo e donna, persona e società; così come il Verbo si è fatto carne.
La carne, cioè la vita concreta, dei fedeli laici, è lo spazio di libertà e di storia nel quale il Verbo vuole oggi prolungare la sua incarnazione e dunque la sua missione nel mondo.
Questa verità sembra oggi essere soffocata dall'astrazione, in un contesto in cui la fede viva nel Dio-uomo sembra essere sostituita dalla riflessione su di lui, dal dibattito delle idee, anche ecclesiali e pastorali – spesso elaborate a prescindere dall'indispensabile riferimento al Verbo incarnato e dalla sua azione, e mutuate piuttosto da culture o sistemi di pensiero che mettono da parte il carattere trascendente che Dio imprime alla vita umana, e che ammaliano tanti battezzati laici per la loro efficacia pratica o politica. La verità alla quale mettersi a servizio viene fatta così coincidere, anche nella pastorale spicciola, non tanto nella testimonianza efficace dello Spirito e nella sua opera di santificazione del mondo, ma nell'efficacia del risultato immediato e nella conquista del potere.

2. *Voi siete la luce del mondo:* agire per una buona politica

La questione sarà allora come coniugare l'assolutezza del mistero di Cristo (la sua universale destinazione e necessità per la salvezza di tutti gli uomini) e la libertà umana, che storicamente non la accetta e con la quale i battezzati laici (come tutti i cristiani del resto) sono chiamati a fare i conti nella vita di ogni giorno, in termini di servizio alla verità e alla liberazione dal male che sfigura l'uomo e il suo destino.
Vorrei per questa via interpretare la dichiarazione di Gesù *Voi siete la luce del mondo*.
L'esserci-al-mondo dell'uomo è destinato a rimanere in se stesso un mistero oscuro (una *magna quaestio* direbbe Agostino[419]), lasciato in balia alle più disparate spiegazioni, che ogni essere umano – per il fatto stesso che vive, e che concretamente deve rispondere a questo enigma – si fornisce da se stesso.

[419] *Confessiones* 4, 4, 9.

Si cade nel rischio (tutt'altro che ipotetico) di finire nel labirinto del soggettivismo, del conflitto degli interessi (più o meno di *lobby*), o della schiavitù del proprio io e delle sue voglie.

Tuttavia, è esperienza evidente ed elementare che nessun essere umano può vivere da solo e può comprendere se stesso a prescindere dal suo rapporto con gli altri uomini e con la società di cui fa parte, la quale lo introduce dapprima nell'esistenza temporale e poi anche nella comprensione della realtà. È la dimensione *politica* dell'essere umano, già riconosciuta e tematizzata da Aristotele, che per questo definiva l'essere umano uno *zoon politikon*.

Questa strada è una via buona per far uscire dalle strettoie dell'individualismo e dalla pretesa irrealistica di poter bastare a se stessi, facendosi legislatori del proprio bene e del proprio male. È una via entro la quale i cristiani laici devono poter essere ed agire come luce.

In questo senso

> «una sfida senza precedenti è lanciata oggi ai cristiani che operano per realizzare questa 'civiltà dell'amore', la quale compendia tutta l'eredità etico-culturale del Vangelo. Questo compito richiede una nuova riflessione su ciò che costituisce il rapporto del comandamento supremo dell'amore con l'ordine sociale considerato nella sua complessità»[420].

La questione è così posta alla radice: *si può essere sale e luce*, cioè agire e comprendere da cristiani, entro campi nei quali le questioni antropologiche sono orientate in forza di un consenso democratico che però sembra lasciare a margine la questione della verità, per interessarsi soltanto a riguardo della correttezza delle procedure con le quali il consenso si esprime?

Si deve convenire sul fatto che una democrazia per funzionare abbia bisogno di determinate regole, e che esse vengano rispettate: in questo senso, si può concordare che il principio di maggioranza costituisca una regola propria di ogni sistema democratico.

E tuttavia possiamo – e in una certa misura dobbiamo – convenire che esistono questioni come la salvaguardia della vita e della dignità umana che è pericoloso sottomettere al giudizio delle maggioranze: il Novecento lo ha dimostrato con evidenza drammatica.

Dunque non si tratta unicamente di salvaguardare una visione religiosa della società (anche!), ma di umanizzare la vita sociale, riconoscendone e presidiandone i fondamenti che la rendono possibile e che sono riconoscibili dalla ragione (*recta ratio*), non solo da una fede accessibile ad alcuni e indisponibile ad altri.

[420] CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, 81.

Un battezzato laico illumina il mondo ogni volta che pone la questione di quale sia il bene (o i beni) che nessuno può distruggere senza distruggere contemporaneamente anche l'essere umano e la sua libertà.
Lo può fare da politico, da insegnante, da madre di famiglia, da datore di lavoro.
Questa domanda precede e rende possibile una vita democratica, cioè una vita sociale dove la vita di ciascuno valga alla pari con quella di tutti gli altri, e dove non ci siano soggetti che possano decidere della vita e della morte degli altri.
In questo senso le questioni riguardanti la vita umana (aborto, eutanasia, eugenetica, selezione della specie, maternità surrogate con la selezione previa degli embrioni…) non sono tragiche solo in un'ottica religiosa, ma in un'ottica di libertà democratiche garantite a tutti. Una società civile e uno Stato dovrebbero garantire e tutelare tali garanzie, e non porsi come soggetti che consentono e autorizzano il venir meno del bene fondamentale che è la vita della persona: di ogni singola persona.
La vita umana è incondizionatamente buona: ecco la luce che i cristiani devono tenere accesa e devono trasmettere con la loro vita e con le loro opere. È una luce accesa dalla Sacra Scrittura e dall'Incarnazione: l'uomo e la donna sono *imago Dei*, ed è una luce che si riverbera sulla ragione umana, che la può riconoscere e di fatto la riconosce come un dato di verità.
L'incondizionatezza della vita umana va riconosciuta dalla singola libertà umana, dalla società civile e dal potere politico come *una verità che è necessaria* alla possibilità stessa che si dia la libertà. Verità e libertà cioè, devono camminare insieme se vogliamo edificare una comunità civile degna dell'uomo. Il buon funzionamento delle istituzioni, a tutti i livelli, hanno bisogno di una cultura politica e di una coscienza morale difficile da mantenere se viene trascurata la dimensione religiosa della persona umana, perché la religione è custode di qualcosa che vale appunto "incondizionatamente".
I cristiani possono illuminare ogni volta che testimoniano una Realtà che non dipende totalmente da noi (l'assolutezza del mistero di Cristo, dal quale siamo partiti), e che la nostra libertà può riconoscere con amore e rispettare con fiducia e speranza: non come limite che blocca l'esistenza e l'espressione di sé, ma come radice e possibilità che queste si compiano.
Se non si getta luce su questo legame tra verità e libertà, tra incondizionatamente buono e legge, qualsiasi difesa della vita, del matrimonio o della procreazione, apparirà una discussione confessionale e inutile.

3. *Voi siete il sale della terra*: agire per una cultura degna dell'uomo

La questione diventa allora: come generare un cultura che sia degna della vita dell'essere umano? Vorrei per questa via interpretare la dichiarazione di Gesù *Voi siete il sale della terra*.
Sono molte le funzioni del sale e probabilmente Gesù intende riferirsi a tutte, ma la prima e più immediata è quella di dare sapore ai cibi: il sale è diventato per questo il simbolo della sapienza. Intesa così, l'immagine indica che i discepoli devono diffondere nel mondo una saggezza capace di dare sapore e significato alla vita.
Come mettere nella vita degli uomini e delle donne del nostro tempo la sapienza di Cristo? Come discernere e far maturare i semi del Verbo che lo Spirito diffonde in tutte le culture e in tutti gli ambienti di vita?
Vorrei concentrarmi sulla *questione della ricerca di Dio*, che mi sembra il presupposto di ogni sapienza e di ogni cultura, il motore che le attiva.
Un fondamentale mutamento culturale ha riguardato l'approccio religioso complessivo nell'uomo della modernità declinante. A differenza della crisi modernista – che ebbe carattere sostanzialmente intraecclesiale – la crisi nella quale ci troviamo comporta una sorta di invincibile difficoltà/impossibilità ad aprire l'orizzonte della trascendenza e a dare consistenza reale al rapporto con Dio, che non sia compreso in un vago teismo o in un ancor più vago ateismo.
Potremmo definirla una situazione di "ateismo religioso", diffuso e articolato, che per certi versi smentisce la profezia della secolarizzazione[421] (verificatasi con il cosiddetto *ritorno del sacro*) ma per altri non comporta la ripresa di ciò che la precedeva. Gli ambiti della vita del mondo e dell'esistenza umana possono essere spiegati e organizzati non più dalla paura o, appunto, dalla religione, ma dalla conoscenza dei fenomeni.
Il mondo – uscito dal disincanto – non più come una foresta dove agiscono forze misteriose, ma come realtà che la ragione ordina, classifica e domina. Una tale svolta ha prodotto un correlativo smarrimento sul quale si innesta anche il disorientamento di fronte alla trascendenza e a Dio. In fondo, si potrebbe anche riassumere, l'ateismo religioso consiste in questo: una situazione in cui la religiosità e le sue manifestazioni non coincidono né con la fede cristiana né con quella teista. La dimensione religiosa è considerata un aspetto del tutto privato dell'esistenza, nella quale ognuno si confeziona il proprio universo religioso: non dev'essere istituzionale o culturale, non può avere rilievo pubblico.
Quest'ultimo è concesso solo a ciò di cui si può dibattere, e comporta la capacità della ragione di giungere a degli asserti certi. La forma testimoniale della verità cristiana, la rubrica a

[421] Cfr. P. ASOLAN, *Perché Dio entri nel mondo. Lineamenti per una ri-comprensione teorico-pratica del ministero pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 51-53.

fattore emozionale e privato.

Essere sale della terra esige investimento pastorale in termini di intelligenza e dibattito di queste questioni, sottraendo la fede e il credere alla sfiducia sulla possibilità di accesso alle cause ultime e sulla possibilità della ragione umana di raggiungere la verità. Perciò è necessario agire in maniera efficace per ridare profilo culturalmente convincente alle comunità cristiane, a partire dalle parrocchie e dai luoghi di lavoro e di vita ordinaria, quotidiana.

Nell'ordinario tessuto della vita dei battezzati laici (e della pastorale!) deve poter vedersi un agire che sia originato dalla ricerca di Dio. Nel vivo dell'esistenza gli uomini non cessano di interrogarsi sul senso delle cose, sul proprio rapporto con il mondo, sul loro destino: ma spesso non trovano né cristiani né comunità o prassi pastorali che offrano a tale ricerca dei tempi o degli spazi reali. Così, drammaticamente, molta attività di evangelizzazione e di testimonianza cade nell'insignificanza, propria di chi offre un prodotto non richiesto.

Si tratta, in fondo, di cercare e trovare (*discernere)* Cristo in tutte le culture e in tutti i contesti, e di acconsentire a che accada l'incontro tra Cristo stesso e noi. In questo compito, il ruolo e l'azione dei singoli battezzati e della comunità cristiana (il loro carattere sacramentale) rimangono decisivi.

Per questo è necessario tanto non ridurre la fede a una dottrina fatta di contenuti puramente esterni/estrinseci al soggetto, quanto non far dipendere l'avvenimento dell'incontro con Cristo soltanto dai limiti soggettivi o ideologici di chi è invitato a quell'incontro. La totalità del reale, così come si dà, porta tracce consistenti della sua relatività al Mistero che l'ha originato; ma porta anche tracce delle culture che su quei dati originari sono intervenute per spiegare, comprendere e – nella moderna dialettica illuminista – far dominare all'uomo il reale medesimo, nell'ingenua pretesa di un'autosalvezza impossibile e senza costrutto, insensata.

La presenza di Cristo non consiste in un reperto archeologico che ogni generazione passa a quella successiva, ma in una Realtà vivente e personale che si rapporta ad ogni contesto in maniera nuova eppure coerente a se stessa, con l'intenzione di far riaccadere sempre e di nuovo quell'evento che è la fede-che-salva.

L'affermazione della verità e della bontà della creazione, della redenzione e della santificazione del mondo operate dalla Trinità e compendiate/confessate nel Simbolo della fede, valgono a fondare una vera e propria cultura della vita, intesa non puramente come sistema di difesa della vita biologica dal suo concepimento alla sua fine naturale (anche questo, necessariamente), ma come visione organica complessiva, capace di riconoscere, affrontare e integrare tra loro tutte le dimensioni e tutti gli aspetti che fanno la vita di un

essere umano e di una società umana, generando una prospettiva di positività/pienezza-di-significato, alimentando la coscienza che l'esserci-al-mondo dell'uomo è una vocazione: quindi una buona e mantenuta promessa da parte di Dio in Gesù Cristo.
Tale visione afferma, ad esempio, la non casualità dell'esistenza (contro i determinismi ciechi, più o meno evoluzionistici), la positività fondamentale del reale (contro la sua riduzione ad apparenza inconsistente), il ruolo unico occupato dalla creatura umana nell'universo (fonte della sua dignità esclusiva), la sua somiglianza con Dio (matrice di diritti inalienabili), il suo riscatto dalla necessità del peccato e della morte (con la sua possibilità di libertà e di speranza reali).

4. *conclusione "liturgica"*

Infine: come rimanere "sale e luce"? Come lasciar agire in noi Gesù Cristo che ci costituisce sale della terra e luce del mondo, e che è la garanzia della bontà della nostra testimonianza? La risposta, semplice quanto decisiva, è: lasciandoci trasformare continuamente dalla potenza dei sacramenti, e dall'Eucaristia in particolare, nel quale Cristo offre se stesso a noi perché noi abbiamo vita.

> «Il sacerdozio di Cristo non si è attuato in una cerimonia, ma in un evento, l'offerta della sua stessa vita. Il sacerdozio della Chiesa non consiste nel celebrare cerimonie, ma nel trasformare l'esistenza reale aprendola all'azione dello Spirito Santo e agli impulsi della carità divina»[422].

Il sacerdozio della Nuova alleanza è connesso al sacrificio della Nuova Alleanza, che è l'offerta volontaria di Cristo sacerdote nel suo proprio corpo: in lui esso è identificazione del sacerdote e dell'offerta, il dono totale di Cristo che offre il suo essere integrale al Padre e che si dispone a farne la volontà (cioè la verità[423]: cfr. *Gv* 18, 37): *intreccio di verità e carità*.
Il 'sacrificio nuovo', offerta dell'essere sacerdotale, è essenzialmente «un'offerta dell'essere integrale dell'uomo in unione con l'unico sacrificio perfetto di Cristo, per compiere la volontà del Padre nell'obbedienza della vita; e tale sacrificio dell'essere unito a Cristo diventa il contenuto valido d'ogni sacrificio liturgico»[424].

[422] A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, LDC, Leumann 1985, 242.
[423] «*Verità* nel linguaggio giovanneo non è semplice corrispondenza sul piano concettuale, è totalità di valori, è obbedienza alla volontà di Dio e sua realizzazione; è forza che si oppone radicalmente al potere delle tenebre» (S. LANZA, *Convertire Giona*, op. cit., 58).
[424] M. THURIAN, *L'identità del sacerdote*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 59.

È stato Paolo a esprimere il senso dell'offerta e del sacrificio *sacerdotale*, scrivendo: «io dunque vi esorto, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio, il vostro culto spirituale» (*Rm* 12,1).
Questo versetto esprime bene il carattere e il significato del sacerdozio della Nuova alleanza, che si tratti di quello universale e comune ai battezzati, o di quello ministeriale trasmesso nel sacramento dell'Ordine: Cristo Gesù ha esercitato il suo sacerdozio offrendo se stesso per la gloria del Padre e per la salvezza degli uomini. Così i battezzati – laici o ministri, secondo la loro vocazione – debbono considerare il loro sacerdozio come un sacrificio della loro intera persona: il sacrificio del sacerdozio cristiano è l'offerta interiore dell'intera persona[425].

La celebrazione eucaristica sta al centro dell'esistenza di un battezzato: egli impegna l'intero suo essere nell'incontro unico che è l'Eucaristia, nella quale l'umanità di Cristo entra in comunione reale e concreta con la sua umanità in forza della conversione del pane e del vino nel suo corpo e nel suo sangue, cioè nel suo essere totalmente donato come nutrimento.
Il rapporto tra i battezzati laici, la loro missione e il mondo assume carattere liturgico proprio in relazione a *Mt* 5, 13-14*:*«voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo». Secondo il libro del *Levitico* (2,13) il sacrificio di oblazione doveva essere preparato con il sale, ed è appunto questo sale che lo rende gradito a Dio.
In questo contesto i cristiani appaiono il sale del mondo perché lo preparano per il sacrificio, cioè per entrare in comunione con Dio. Proprio come il sale rende l'offerta accetta a Dio, così i cristiani riconducono tutto il mondo al Padre.
Sant'Ireneo parla della stessa relazione in questi termini: «Alla Chiesa è stato affidato il Dono di Dio [lo Spirito], come il soffio alla creatura plasmata, affinché tutte le membra, partecipandone, siano vivificate»[426]. Il corpo della Chiesa è visto come un vaso che riceve lo Spirito di Dio, come un contenuto prezioso che «ringiovanisce sempre e fa ringiovanire anche il vaso che lo contiene».
Nella visione dell'autore della *Lettera a Diogneto*, il corpo della chiesa si dilata fino ad abbracciare tutta la terra per comunicarle lo Spirito. Come lo Spirito si mescola con la carne e la innalza verso Dio, così la comunità cristiana – portatrice dello Spirito – tiene unito il mondo e lo conduce verso il suo compimento definitivo. La chiesa, resa un'unica carne con il mondo,

[425] Il termine *logikos*, infatti, significa «quanto concerna l'essere profondo, in opposizione al formale, all'esterno, al teatrale». L'espressione sottolineerebbe il fatto che il sacrificio del 'corpo-persona' impegna l'essere integrale, forse in opposiione agli antichi sacrifici che ponevano sugli altari i corpi degli animali: cfr. F.-J. LEENHARDT, *L'epître de saint Paul aux Romains*, coll. «Commentaire du Noveau Testament» 6, Neuchâtel, 170-171.
[426] IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses* III 24, 1.

è in grado di comunicargli il proprio Spirito ricevuto dal Signore. Perciò la stessa lettera può affermare che *i cristiani sostengono il mondo* (6,7).

Il culto entra nella vita – contrariamente a quanto pensa un ritualismo che ne teorizza la collocazione *a latere* o che lo rende comunque refrattario o a se stante rispetto alla vita concreta – celebrandone la verità che è l'opera della Trinità. Ciò non contraddice in alcun modo la 'verticalità' propria della liturgia cristiana: piuttosto la conferma nella sua tipicità di *incarnazione,* stabilendola quale *fons et culmen* di tutta l'esistenza cristiana.

Carità intellettuale

«Poiché la carità è via alla verità e sua pienezza, la Società che prende il nome dalla carità deve custodire in modo preclaro, contemplare e indagare la verità, ed essere ottima ed instancabile promotrice della cognizione della verità fra gli uomini. Di qui deriva il genere di carità che abbiamo chiamato intellettuale, il quale tende immediatamente a illuminare e arricchire di cognizioni l'intelletto umano».
(A. Rosmini, *Costituzioni dell'Istituto della Carità*, n. 799)

1. *Verità e carità: due realtà inscindibili*

Farò alcune riflessioni, in realtà interamente riconducibili al pensiero, agli scritti e agli insegnamenti del prof. Lanza, che è stato un convinto assertore della necessità di una pastorale universitaria adeguata alle sfide poste dalla Nuova evangelizzazione, e cercherò di ricondurle al tema che ci interessa, che è quello della *carità intellettuale*.

La rivelazione biblica mette in chiara evidenza l'intrinseca connessione tra verità e carità. Non si tratta soltanto di alcune incisive espressioni in cui la singolare combinazione dei due termini appare in modo esplicito («fede che opera mediante la carità» *Gal* 5,6; «fare la verità nella carità» *Ef* 4,15). Si deve osservare, piuttosto, l'assenza medesima, dall'orizzonte noetico biblico, dell'idea di verità astrattamente separabile da quella delle realtà concrete e operose che la sostanziano. Se Cristo è la verità, non lo è semplicemente in forza della sua natura divina, ma, ben più compiutamente, per il fatto che in Lui - cioè nella concretezza della sua persona storica e nella fattualità della sua esistenza terrena - avviene la manifestazione di Dio. Ancora, perché tale manifestazione ha forza creatrice diffusiva («Io sono la via, la verità, la vita», *Gv* 14,6).

L'esplorazione biblica sarebbe ricchissima di annotazioni illuminanti in proposito. Per ora basti aver sgomberato il campo non solo dalla riduzione intellettualistica della verità, ma anche da una altrettanto insidiosa pretesa di autosufficienza della carità: in ambedue i casi, dietro la dissezione dualistica si cela la venatura pelagiana che pretende - più o meno consciamente - di attribuire alla capacità umana potenziale salvifico autonomo.

Come scrisse Giovanni Paolo II, «é vano contrapporre l'ortoprassi all'ortodossia"[427]. È anche insufficiente considerare, con semplificazione indebita, l'una come mera conseguenza (applicazione o produzione, secondo le matrici ideologiche) dell'altra. Piuttosto, corretto è vedere nell'una la condito *sine qua non* dell'altra, il suo insopprimibile reciproco (si pensi, ad

Intervento per l'inizio dell' anno accademico della Pastorale universitaria diocesana (Roma, 24 settembre 2015)

[427] *Catechesi Tradendae*, 22: «il cristianesimo - prosegue il Papa - è inseparabilmente l'una e l'altra cosa».

esempio, al modo con cui Paolo stigmatizza il comportamento dei Corinzi a proposito dell'Eucaristia: «il vostro non è più un mangiare la cena del Signore», *1Cor* 11,20 – il valore dogmatico e sacramentale è indisgiungibile dalla prassi di comunione fraterna: negare questa significa snaturare quello).

Ecco perché il linguaggio della fede si caratterizza non come semplice asserzione di conoscenze, quanto piuttosto come attestazione della verità. Ecco perché il rapporto fede/vita non può configurarsi in termini di mera coerenza sequenziale (laddove, venendo meno la carità, permarrebbe ipoteticamente la verità creduta); ma esige di manifestarsi nella totalità effettiva del coinvolgimento generoso e vitale nel mistero che la fede asserisce e celebra. Ecco perché lo slancio missionario della evangelizzazione «oltre che dal mandato formale del Signore, deriva dall'esigenza profonda della vita di Dio in noi»[428]. Per dirla con san Paolo, «l'amore del Cristo ci spinge» (*2Cor* 5,14). La verità della fede e la testimonianza della carità sono inscindibili: la volontà di Dio è infatti che «crediamo nel nome del Figlio suo, Gesù Cristo, e ci amiamo gli uni gli altri» (*1Gv* 3,23).

2. *La carità, verità di Dio*

La reciprocità di verità e carità è scritta nel cuore stesso della rivelazione cristiana, perché è la sostanza intima della vita divina. Di conseguenza, essa segna di sé sia la manifestazione di Dio, sia la nostra possibilità di conoscerlo. Sono i due brevi punti seguenti.

a. Epifania del divino

La salvezza cristiana dice la verità sull'uomo e sul mondo essenzialmente perché essa è auto-comunicazione di Dio: Dio ricco di misericordia[429]. In Gesù noi scopriamo che Dio è amore. Questo è il senso profondo della parola della croce. Non basta il Dio dei filosofi e degli scienziati, ridotto ad astrazione metafisica; non basta nemmeno il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe: è il Dio di Gesù Cristo che si rivela a noi nella sua autentica realtà di Padre. Non mediante la comunicazione di una verità concettuale, ma perché ci rende figli nel Figlio, perché ci dona il suo Spirito, che in noi grida *Abbà*, Padre. Per questo si stabilisce come norma di evangelizzazione che «il vangelo della carità non si annuncia se non attraverso la carità»[430].

b. La carità, chiave ermeneutica insostituibile

[428] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, 11.
[429] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in Misericordia*; *Dei Verbum*, n.2.
[430] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, 32.

Reciprocamente, è solo nell'amore che noi possiamo conoscere la verità di Dio: «chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio perché Dio è amore» (*1 Gv* 4,7.8). È dunque necessario convertirsi a Dio, per «giungere alla conoscenza della verità» (*2 Tim* 2,25). I nostri schemi abituali di interpretazione della fede vengono sovvertiti dalla prospettiva neotestamentaria. La razionalità teologica trova dunque la sua specificità proprio nella carità: «Chi fa la verità viene alla luce» (*Gv* 3,21). Al di fuori di questa prospettiva esistenziale concreta, Dio rimane inconoscibile.

Il vertice della conoscenza di Dio si raggiunge nell'amore: « È l'amore che non soltanto crea il bene, ma fa partecipare alla vita stessa di Dio: Padre, Figlio e Spirito Santo. Infatti, colui che ama desidera donare se stesso».[431]

È l'inscindibile connessione di evangelizzazione e testimonianza della carità.

c. La verità, forma eminente di carità evangelica

Se è vero che la carità è cifra della verità, non è meno vero che quest'ultima rappresenta una forma costitutiva di quella. Essenziale sempre, perché l'uomo non smarrisca il suo sentiero; eminente nel nostro tempo, ove la mappa dell'esistenziale appare spesso confusa, a volte quasi indecifrabile.

La testimonianza della carità non può certo restare ferma alle parole. Ma non può neppure accontentarsi di opere - anche eccellenti - di sostegno e di aiuto. È chiamata ad esprimere, in maniera convinta e compiuta, le proprie motivazioni originarie. Soprattutto, deve essere in grado di andare oltre ogni riduzione filantropica per dire apertamente il progetto di vita di Gesù (pro-esistenza, cfr. *Mc* 10,45), illuminandone le motivazioni nell'orizzonte globale del messaggio cristiano.

Quanto detto sopra è vero in ogni epoca. Particolarmente, però, nella nostra, in cui la ricerca della verità sembra essere diventata tema proibito o, comunque, inutile. Eppure, «in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni e a condizionamenti aperti od occulti»[432]. Assume quindi particolare forza e urgenza l'impegno di annunciare Cristo, verità dell'uomo; non solo come doveroso ossequio alla verità oggettiva, ma come servizio primario all'uomo del nostro tempo. Se è vero che «l'uomo contemporaneo crede più ai testimoni che ai maestri»[433], e che la testimonianza della vita

[431] GIOVANNI PAOLO II, *Dives in Misericordia*, 7.
[432] GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 46.
[433] PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, 41.

cristiana è la prima e insostituibile forma della missione[434], è altrettanto vero che all'uomo «non basta essere amato né amare. Ha bisogno di sapere e di capire: l'uomo ha bisogno di verità»[435].

Soprattutto nel mondo occidentale è a questa povertà dello spirito (ben diversa da quella evangelica) che si deve tendere la mano fraterna della parola che illumina e orienta.

d. Carità "samaritana" e carità "intellettuale"

Nessuna divaricazione, perciò, e tantomeno contrapposizione, si dà tra le due prospettive. Esse non solo si coniugano concettualmente, ma si appartengono reciprocamente, a tal punto che l'una si svigorisce e muore senza l'altra. È la stessa pagina evangelica detta del "buon samaritano", correttamente letta nel suo contesto (*Lc* 10 25-37), a suggerirlo. La parabola, infatti, nasce da una questione teoretica, dibattuta tra le scuole rabbiniche del tempo, su cui Gesù viene chiamato a pronunciarsi. A prima vista, sembra che il Maestro scarti la questione intellettuale, e colga la portata prassica della domanda dello scriba per rivolgersi essenzialmente all'azione (il racconto e, in particolare, la sua chiusa: «Va' e anche tu fa' lo stesso», v.37). In realtà, l'impatto crudo con il vissuto parabolico, non si limita a evidenziare esortativamente l'esigenza di un agire coerente; tantomeno sfugge al quesito teoretico per dar valore solo alla prassi. La parabola chiama alla conversione, nel senso pieno dei due termini greci che ricorrono nel Nuovo Testamento: *metanoia* (cambiamento radicale di mentalità) e *epistrepsis* (cambiamento di orientamento concreto di vita).
La parola di Gesù ha tale forza da innovare semanticamente il concetto stesso di prossimo (dall'etimologico: "vicinissimo", al cristiano “tutti e ciascuno”, a partire non dalla vicinanza topo-sociografica, ma dal bisogno).

È necessario che la carità samaritana esprima chiaramente la dimensione di speranza che la sostanzia e la consistenza di fede che la sostiene: i suoi caratteri non vogliono differenziarsi per posizione preconcetta[436], anzi, essa si rallegra di quanto lo Spirito suscita, nella sua libertà sovrana, tra gli uomini. E, proprio per manifestare tale forza originaria dello Spirito, essa si pone come limpida testimonianza del Regno. Proclama una realtà che non solo muove emotivamente alla compassione, ma sa la verità di una condivisione, che trova

[434] Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 42.
[435] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 10.
[436] Non erige, cioè, steccati ideologici, e non discrimina nessuno per partito preso.

nell'amore trinitario la propria struttura originaria e nella donazione totale di Cristo la propria sorgente e il proprio modello.

Senza questa illuminazione, la carità sostiene solo un camminare disilluso e incerto, né è fatta capace di aprirlo ad accogliere il dono di essere fatti nuova creatura, di essere figli: è consolazione di un momento, non profezia di senso.

Conclusione : La carità, metodo della evangelizzazione

Nell'orizzonte della prima evangelizzazione, il rapporto verità-carità tocca, come si è visto, un nodo cruciale. A esserne interrogata è, anzitutto, la riflessione credente, cui non sono consentite scorciatoie. Insieme, è messa in questione la qualità della testimonianza: specificamente nella sua capacità di soddisfare le esigenze imprescindibili della carità della verità. Ma ne viene configurato, ancora, lo stile medesimo della evangelizzazione.

a. Il dialogo

La verità cristiana non comprime la libera scelta dell'uomo: «la chiesa si rivolge all'uomo nel pieno rispetto della sua libertà: la missione non coarta la libertà, ma piuttosto la favorisce. La chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacrario della coscienza»[437]. La verità cristiana conosce solo la forza persuasiva delle buone ragioni che la sostengono e dell'amore disinteressato che la propone. Non segue la via della strumentalizzazione e della persuasione occulta, così spesso battuta nel campo del mercato e della politica, ma non esente nemmeno da quello della cultura. Essa conosce, invece, e coltiva il metodo del dialogo,[438] aperto e franco, chiaro nella propria identità e accogliente di fronte all'interlocutore.

Il dialogo non abbassa, al contrario sottolinea ed esalta le esigenze della testimonianza: «I cristiani impegnati nel dialogo hanno quindi il dovere di rispondere alle attese dei loro *partners* sui contenuti della fede cristiana e di rendere testimonianza di questa fede quando sono chiamati a farlo, di rendere ragione della speranza che è in loro (cfr. *1 Pt* 3,15). Per

[437] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris Missio*, n. 39; Cfr. *Redemptor Hominis*, 12; PAOLO VI, *Ecclesiam Suam*; *Dignitatis Humanae*, n. 3.

[438] Cfr. CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 32: «D'altra parte, proprio il possesso, o meglio l'essere posseduti da quella verità che è Cristo, non potrà non spingere il cristiano al dialogo con tutti».

poterlo fare i cristiani devono approfondire la loro fede, purificare i loro atteggiamenti, chiarire il loro linguaggio, rendere il loro culto sempre più autentico»[439]

b. La carità, energia dell'evangelizzazione

La carità è la vera forza motrice della evangelizzazione: essa riconosce il dono della rivelazione e della salvezza, e non si dà pace fin quando non lo abbia diffuso a tutti gli uomini. Questa spinta di fraternità attiva diventa credibile quando è sostanziata di gesti concreti di solidarietà: «Sempre e per sua natura la carità sta al centro del vangelo e costituisce il grande segno che induce a credere al vangelo»[440]. Non che il vangelo riceva da tale testimonianza la sua verità; ma in essa la rende concretamente visibile[441]. Soprattutto quando si fa percepibile la nota della gratuità; quando si consolida la perseveranza che supera l'estemporaneità del "bel gesto"; quando si giunge al dono totale di sé per amore di Dio e dei fratelli.

In questo ambito - e non solo nei paesi meno sviluppati e favoriti - i cristiani possono riprendere con maggior vigore un'antica tradizione: quella della attenzione allo sviluppo dell'uomo sotto il profilo della cultura e dell'istruzione. Non sfugge a nessuno come la povertà più radicale sia proprio quella culturale, a causa della quale la vita, ancorché garantita economicamente, si appiattisce a livelli di mera sopravvivenza. Illuminata dalla verità e animata dalla carità, l'impresa epocale della nuova evangelizzazione è messa in grado di affrontare la sua fase più delicata: quella (che chiamiamo di prima evangelizzazione) in cui alla ricerca del vero e del bene è riconosciuta la priorità che le spetta. E l'uomo comincia a ritrovare se stesso.

[439] *Ibid.*, n. 82.
[440] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, n. 9.
[441] Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia*, n. 81: «Una sfida senza precedenti è lanciata oggi ai cristiani che operano per realizzare questa 'civiltà dell'amore', la quale compendia tutta l'eredità etico-culturale del vangelo. Questo compito richiede una nuova riflessione su ciò che costituisce il rapporto del comandamento supremo dell'amore con l'ordine sociale considerato in tutta la sua complessità».

Indice dei nomi

Abbruzzese S.

Adorno T.

Agostino d'Ippona

Alberigo G.

Alfaro J.

Angelini G.

Antiseri D.

Apel K. O.

Asolan P.

Barbieri G.

Barreto J.

Benedetto XVI

Belardinelli S.

Belloni E.

Berg W.

Berger P.

Bergoglio J. M.

Berzano L.

Biemmi E.

Biju-Duval D.

Bittlinger A.

Bloch E.

Bo C.

Bonhoeffer D.

Bordoni M.

Borras A.

Bouyer L.

Brambilla F. G.

Bressan L.

Burgalassi S.

Bundschuh-Schramm C.

Bux N.

Calvino I.

Cambi F.

Cameron A.

Cantalamessa R.

Canullo C.

Cerfaux L.

Chenu M. D.

Ciglia F. P.

Citrini T.

Colombo C.

Colombo G.

Concetti G.

Corecco E.

Delbrel M.

Della Torre L.

Diaz C.

Dilthey W.

Donati P.

Doni P.

Dostoevskij F.

Dupont J.

Eliade M.

Fabris A.

Falappa F.

Favale A.

Felice F.

Ferrari-Toniolo A.

Festorazzi F.

Fontana A.

Francesco

Frassati P. G.

Freud S.

Fries H.

Fuchs O.

Gaeta S.

Gandini D.

Garelli F.

Geerlings W.

Geffré C.

Gesch A.

Gevaert J.

Giovanni XXIII

Giovanni Paolo II

Giussani L.

Gogarten F.

Gregorio Magno

Greshake G.

Grözinger A.

Grozio U.

Grygiel S.

Harmel K.

Haslinger H.

Hegel G. W. F.

Heiler F.

Heitmann C.

Hervieu-Leger D.

Holl K.

Horkheimer M.

Iervolino D.

Imoda F.

Innocenzo III

Ireneo di Lione

Joshua J. P.

Kant I.

Karrer L.

Kasper W.

Kaufmann F. X.

Kerhofs J.

Khel M.

Klein S.

Knobloch S.

Koselleck G.

Labate S.

Lämmermann G.

Lämmlin G.

Lanza S.

Latourelle R.

Lefort L.-T.

Legrand H.

Levis C. S.

Lopez De Lama J.

Lorizio G.

Luhmann N.

Macchi P.

Mancini R.

Manzoni A.

Marinelli F.

Martini C. M.

Mateos J.

Mazza C.

Megginson L. C.

Metz J. B.

Möller C.

Meyer-Blanck M.

Mesters C.

Mette N.

Moioli G.

Montan A.

Monti P. I.

Mosley D. C.

Mühlen H.

Negri L.

Nicol M.

Nigrelli M. P.

Orazio

Orefice P.

Orione L.

Otto R.

Paolo VI

Pannenberg R.

Parolari E.

Pastore C.

Pavone D.

Perkins R. B.

Petronio G.

Pié-Ninot S.

Pietri Jr. P. H.

Pio XII

Piovesana G.

Pröpper T.

Przywara E.

Rabb T. K.

Rahner U.

Rakner K.

Ratzinger J.

Roncalli A. G.

Rondoni D.

Roof W. C.

Rickers F.

Ricoeur P.

Ries J.

Rosenzweig F.

Rossini G.

Rulla L.

Ruini C.

Saluzzo Roero D.

Sanna I.

Santagiuliana A.

Sapegno N.

Savorana A.

Schlier H.

Scholpp S.

Scola A.

Schurr V.

Seckler M.

Segalla G.

Seveso B.

Shakespeare W.

Siani A.

Solov'ev W.

Soravito L.

Sorge B.

Sovernigo G.

Spineto N.

Steck W.

Steinkamp H.

Stoltemberg G.

Stroumsa C. G.

Tenace M.

Terenzi P.

Tertulliano

Tommaso d'Aquino

Tonello L.

Toniolo A.

Troeltsch E.

Van Hoye A.

Van Thuânguyen F. X.

Vanier J.

Vanni U.

Vergote A.

Visentin P.

von Balthasar H. U.

von Rad G.

Weber M.

Weyel B.

Winkler E.

Wojtyła K.