

Giovane di venti secoli. Immagini di Chiesa sulle strade d'Europa

Prof. Mons. SERGIO LANZA
Preside dell'Istituto Pastorale
della Pontificia Università Lateranense

“E liberati dagli altri”. Il titolo provocatorio del *best seller* di Melody Beattie (1987, oltre 5 milioni di copie) scuote la crescente “voglia di comunità” e chiama in causa implicitamente la sua radice cristiana (l’assonanza con la chiusa del “Padre nostro” accende una evidente contestazione polemica), rivendicando spazi incondizionati all’autonomia individuale.

È senz’altro vero che l’enfasi comunitaria presenta i sintomi di una carenza; la nozione di comunità emerge proprio nel momento in cui la comunità declina. Comunità presunta? nome di una nostalgia? Comunità rifugio? Se, invece che in un cammino esodale, il giovane si trova sfiancato da un nomadismo senza meta, cerca rifugio in atmosfere di comunità. Magari virtuali¹.

E, tuttavia, la “voglia di comunità” esprime, non meno che l’anelito di libertà, un tratto insopprimibile dell’animo umano. La difficile composizione di due dinamismi, tanto esistenzialmente radicati quanto storicamente disillusi, segna tutto il percorso della modernità. Ed esplode nel volgere del millennio.

UNA SITUAZIONE MOBILE E COMPLESSA

La fine dell’epoca di cristianità omogenea è considerazione ormai così spesso ripetuta da sembrare quasi scontata. Nel volgere veloce di due tre decenni, una impostazione pastorale consolidatasi nei secoli e penetrata nel profondo, capace di formare generazioni di cristiani autentici, è stata messa in questione.

Il cambiamento è stato rapido e radicale. Dell’antico edificio nessuna pietra è rimasta sull’altra. E tutta una realtà pastorale – che molti di noi ricordano con ammirazione e gratitudine, per avervi ricevuto la parola e la vita della fede – si è trovata ad essere d’improvviso anacronistica. Ricca di esperienza e di sapienza, certo, ma esposta inesorabilmente al rischio tutt’altro che ipotetico di corrispondere a un mondo che non c’è più.

¹ Cf CH. LASCH, *The Culture of Narcissism*, New York 1979, 97.

L'azione pastorale quotidiana avverte la difficoltà non piccola di superare, nella concezione di fondo e nella attuazione concreta, quella forte impronta di 'cristianità' che ne caratterizzava l'impostazione, le forme e le strutture: non é facile operare un cambiamento così profondo....

Di fronte a tali difficoltà affiora, e a volte serpeggia, la tentazione di una pastorale di conservazione: *rassegnata* (è la tentazione di ritirarsi, lontani dalla cultura contemporanea, l'esilio della fortezza, in cui sono preservate – così si pensa – le antiche sicure vestigia); o *aggressiva* (è la forma di crociata per la riconquista della società civile, in cui si coltiva il mito della cristianità perduta: una pastorale che non ama l'uomo che incontra e che propone alla modernità la sola via del rinnegare se stessa); o *pragmatico-organizzativa* (è la rimozione dei problemi reali immergendosi nel vortice di mille iniziative e attività).

La sensazione di disagio non sorprende, al contrario. Siamo di fronte a una situazione inedita, per la quale nessuno è in grado di offrire ricette di immediata e facile realizzazione. E, tuttavia, "il passo dei credenti verso il terzo millennio non risente affatto della stanchezza che il peso di duemila anni di storia potrebbe recare con sé; i cristiani si sentono piuttosto rinfrancati a motivo della consapevolezza di recare al mondo la luce vera, Cristo Signore"².

Basteranno alcuni cenni: ipertrofia del soggetto, identità fluida e incerta, biografica (vita come *soap opera*, a episodi), attenuazione della dimensione sociale, estenuazione metafisica (asserti non veritativi, ma soggettivi e funzionali), pensiero strumentale (conoscenza dei mezzi ma non dei fini), de-moralizzazione (etica dell'emozione, del gusto, della gratificazione immediata), anemia culturale (scadimento pragmatico: magazzino di strumenti a disposizione), dispersione dei linguaggi, egemonia della tecnica...

La complessità articolata della situazione socioculturale si riflette negli studi degli analisti, che sfornano di anno in anno modelli e metafore suggestive: un caleidoscopio d'Europa, che, anche per rapido cenno rapsodico, fornisce una panoramica istruttiva³.

² GIOVANNI PAOLO II, *Incarnationis Mysterium*, 2b.

³ Solo qualche indicazione: Jacques Attali, *Chemins de sagesse: traité du labyrinthe*, Paris 1966; Guy Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Milano 1995 (London 1990); Ulrich Beck, *La società del rischio, verso una seconda modernità*, Roma 2000; Pierre Bourdieu, *La précarité est aujourd'hui partout*, in *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris 1998 (Controfuochi, Roma 1998); Jeremy Rifkin, *L'era dell'accesso*, Milano 2000; Zygmunt Bauman, *Modernità Liquida*, Roma-Bari 2002; Clifford Geertz, *Mondo globale, mondi locali*, Bologna 1999 ("un mondo in frammenti"); Vincen Taylor, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, 1999; Alain Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano 1998; G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M., 1992.

Il nostro tempo registra, dunque, modificazioni rapide e radicali. Il rischio è di rincorrerle affannosamente, cercando di fronteggiare, in un affaticato e posticcio adattamento, i segni di disaffezione nei confronti della fede cristiana e della vita di Chiesa.

COMUNITÀ VIVA

L'IMMAGINE E IL LUOGO

Eppur si muove... La mobilità, cifra della modernità, tocca nel presente il suo apice e la sua crisi: non solo per l'ingorgo che consegue alla sua massificazione, ma per la fragilità dell'ottimismo cosmopolita, squarciato come le torri di New York. Paura di volare, non solo per la suggestione dell'imprevedibile, ma molto più per il rischio dell'ignoto umano, cui si dà istintivamente – e certo acriticamente – il volto dello straniero, del diverso.

Ma l'esigenza esistenziale, economica e culturale della mobilità, intimorita per un attimo, riprende gradualmente i propri ritmi. Se nessuna epoca vive del tutto staticamente, la nostra non è pensabile se non nell'intreccio di variegata mobilità.

E, immediatamente, insorge – sia detto senza indulgenza – la persistenza obsoleta di un immaginario pastorale che raffigura i fedeli come comunità stanziale, ancora raccolta – benché se ne riconoscano disaffezioni e pigrizie – all'ombra del campanile.

Anche la piazza, quella delle antiche agorà o delle sacre rappresentazioni, degli incontri domenicali e delle sagre patronali, dei banchi di mercato e degli arengari di comizio, anche la piazza è diventata luogo di rapido transito o spazio di fruizione individuale della memoria storica e delle vestigia artistiche. Quando non sia ridotta, per la coincidenza degli opposti, a luogo di sosta obbligata dei mezzi della mobilità.

Quando i simboli diventano cartoline illustrate

Il centro commerciale, non la piazza, appare oggi come crocevia dei passi dell'uomo, soprattutto dei giovani, che lo scelgono volentieri come luogo di incontro. Metafora delle comunità artificiali e virtuali...metafora, mai simbolo. Icona del multiculturalismo indifferente della società dei consumi⁴. I giovani lo frequentano, ma non vi dimorano... luogo dove ci si incontra, ma non ci si conosce né riconosce. E,

⁴ Cf A. O. HIRSCHMANN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before its Triumph*, Princeton Un. Press, Princeton 1972 (Milano 1990).

tuttavia, chiaro sintomo di un desiderio di reciprocità... voglia di comunità, bisogno di relazione.

A confronto con il baluginare suadente di suoni e luci del centro commerciale, la "vetrina" delle istituzioni pastorali appare dissita e dimessa, una delle poche rimaste nei vecchi quartieri, segnati da abbandono e progressivo degrado; o, ancora, illustre per storia e arte, meta di studiosi interessati e turisti curiosi; o, infine, dinamica ed efficiente per capacità di intervento su richiesta. Ma non-luogo di riferimento e matrice di vita né a livello individuale, né in ambito comunitario.

Le forme di ritualità del mondo giovanile mostrano non solo la forte attesa, ma anche la possibilità concreta (l'esperienza) di spazi comunicativi di reciprocità: non solo virtuali, ma relazionali. Per una generazione "che pensa con gli occhi" questa evanescenza simbolica è un danno incalcolabile.

Il rischio mortale è che anche la vita ecclesiale si pieghi al dominio della logica di mercato. Il giovane, anche il giovane consumatore, non prova indulgenza per quelle istituzioni "simboliche" che decadono nel sistema mercantile...

La pastorale dei clienti (domanda/offerta; gratificazione istantanea!) produce (o perlomeno alimenta) la mentalità del consumatore; e la mentalità del consumatore consuma anche i rapporti. Il consumo è attività individuale. Anche quando diventa logica dominante nella pastorale (privatizzazione dei sacramenti, spiritualità introverse...).

Da queste forme il mondo giovanile non si sente coinvolto... usa e getta. Porta nel profondo, un'altra immagine di Chiesa, che non sempre incontra. Ma quando la incontra, se ne innamora.

Segnato culturalmente da insofferenza del limite e angoscia dello smarrimento (senza confini, ma anche senza orizzonti e senza mete), il giovane accetta e sottoscrive volentieri la messa in mora dei modelli consumistici. Solo quando, però, essa non presenta il carattere moralistico del 'contenimento' della gioia di vivere, ma si dimostra volta alla salvaguardia di una autentica e (per quanto possibile) piena realizzazione, a evitare cioè quella involuzione strumentale che è reciproca espropriazione; la dilatazione del consumo, del resto, consuma anche il tempo, lo invade e lo soffoca, sottraendogli quel carattere di libertà che è sommamente desiderato.

È necessario passare dalla "tenuta" secondo la logica di mercato alla ripresa di immagine, secondo la prospettiva della testimonianza di evangelizzazione.

UNA COMUNITÀ CHE SI RINNOVA (CONVERSIONE PASTORALE)

L'urgenza non dilazionabile di un rinnovamento profondo è posta inequivocabilmente dalle trasformazioni radicali (epocali) del nostro

tempo: essa tocca sia l'edificazione della comunità, sia la sua proiezione missionaria (cf *NMI* 40).

La modificazione del paradigma complessivo di riferimento, impone la produzione di un modello adeguato: non si tratta di aggiungere o modificare qualcosa; si tratta, piuttosto, di ricentrare i processi del diventare cristiani, rfigurandoli secondo il quadro socioculturale disarticolato e 'laico' che caratterizza il nostro tempo.

COMUNITÀ APERTA

La mobilità può valorarsi solo in un contesto di valori; lo smarrimento dei valori, invece, la dissolve. Mobilità chiama accoglienza. L'accoglienza stabilisce il clima adatto a fare della mobilità un fatto umano, culturalmente arricchente, pastoralmente fecondo. Essa traduce nel concreto le possibilità pedagogiche e le valenze formative che sono insite nel viaggio, in particolare nel viaggio in orizzonte religioso e cristiano.

L'accoglienza porta immediatamente l'attenzione sulla qualità relazionale, sulla dinamica interpersonale. In una temperie culturale resa anonima dalla globalizzazione e fatta guardinga, quando non sospettosa e ostile, dai localismi, viaggio e incontro appaiono pratiche abituali e problematiche ad un tempo. È necessario distinguere tra una accoglienza di tipo commerciale e di mercato (rinuncia alle identità culturali, spersonalizzazione dei luoghi in nome di una standardizzazione dei servizi che incontri la pre-comprensione abituale del cliente) e una accoglienza di tipo culturale e relazionale (valorizzazione del patrimonio locale, incontro critico, dialettico, costruttivo, creativo). Questa esige l'acquisizione di norme, valori, simboli e comportamenti. E include funzioni socioculturali, simboliche e politiche. Nella società disomogenea la pastorale di accoglienza è decisiva: "alla mobilità del mondo moderno deve corrispondere la mobilità pastorale della Chiesa"⁵. Accoglienza dice anche dinamismi nuovi di ministerialità⁶.

Non credo che, come sembra sostenere Z. Bauman, il mondo post-moderno sia radicalmente inospitale. Tuttavia presenta su questo ver-

⁵ PAOLO VI, *Discorso al Convegno europeo sulla pastorale dei migranti*, AAS 65 (1965) 591.

⁶ Cf. PONTIFICALE ROMANO, *Premesse al rito di istituzione dei ministeri*, 5: I ministri istituiti "non sono semplici esecutori delle indicazioni dei presbiteri e dei diaconi, ma veri animatori di assemblee presiedute dal pastore d'anime, promotori della corresponsabilità della Chiesa e dell'accoglienza di quanti cercano di compiere un itinerario di fede, evangelizzatori nelle varie situazioni ed emergenze della vita, interpreti della condizione umana nei suoi molteplici aspetti".

sante smagliature evidenti. L'accoglienza critica apre possibilità concrete di reagire al circolo servile "lavorare per spendere". Il cristiano prospetta stili e metodi che sanno andare oltre la produzione e il consumo. Istruito dalla parola di Gesù ("Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date", *Mt 10,10*), dice decisamente no alla mercificazione dell'accoglienza, che ne falsifica i lineamenti, ne rovescia gli effetti, ne svuota le valenze di umanità.

I cosmopoliti del muretto

Heritage Park: paradossale provocazione o aspirazione di molti? La cittadella postmoderna di George Halzedon, comunità come entità chiusa e protetta (comunitarismo esasperato): utopia regressiva, città degli individui...

Anche la pastorale subisce la tentazione del 'piccolo gregge', della chiusura in enclave protette, emozionali e/o elitarie. Una deformazione. La Chiesa si pone, secondo la sua vocazione e costituzione originaria, come luogo del superamento della alterità-estraneità; non nell'appiattimento o nella indifferenza, ma nella assunzione delle diversità in quanto molteplicità di apporti, arricchente e convergente al bene.

Al di là di ogni retorica, la comunione (fraternità dei diversi nell'unica famiglia dei figli di Dio) è tutt'altro che scontata e spontanea. Istitivi sono, piuttosto, l'assimilazione o il rifiuto (strategia antropoemica / antropofagica, secondo la classica partizione di Claude Lévi-Strauss): la separazione territoriale (confine) come simbolo reale di etnicità.

I giovani, con il loro mobile cosmopolitismo, decretano la fine delle frontiere come segno del comando e si dichiarano decisamente contro le comunità ghetto, che assomigliano più a orfanotrofi, prigionieri o manicomi che a luoghi di libertà (Phil Cohen).

Era già, in fondo, l'ammonizione della *Politica* di Aristotele, forse in reazione al perfezionismo utopistico di Platone: "C'è un punto giunto al quale una polis, procedendo nell'unità, cessa di essere una polis; essa tuttavia si avvicinerà al punto di perdere la propria essenza, e così facendo sarà una polis peggiore. È come se si volesse trasformare l'armonia in un mero unisono, o ridurre un'aria a un singolo tempo. La verità è che la polis è un'aggregazione di tanti membri".

L'unità vera è quella che viene conquistata; non quella delle affinità elettive, né quella del pensiero unico. La fatica della comunione: la comunione è un percorso ascetico. Anzi, è ancor prima quella che viene ricevuta: la comunione è grazia.

L'apertura ecumenica nasconde tuttavia anche una innegabile ambiguità. Si presenta, da un lato, come capacità giovanile e fresca di superare gli steccati e le contrapposizioni ideologiche e preconette; ma,

dall'altro, può assumere il volto misero e informe dell'irenismo, del qualunquismo senza profilo: i due terzi della popolazione europea – dicono concordemente i sondaggi – tende a mettere sullo stesso piano le diverse ideologie e religioni (la ben nota 'parabola' dell'elefante).

Oltre la comunità territoriale

Pastoralmente, questa apertura comporta il superamento di ogni forma di al totalitarismo parrocchiale⁷, che rappresenterebbe oggi una sorta di globalizzazione pastorale insipiente. La parrocchia è forma tipica, irrinunciabile, ma non esaustiva, né omnicomprensiva.

Una riconfigurazione della mappa pastorale secondo la figura della rete si impone: articolando le comunità territoriali e intrecciando altre molteplici forme di aggregazione e appartenenza ecclesiale (cf Cfl 29), a formare l'unica – ma non uniforme – comunità diocesana attorno al Vescovo e al suo presbiterio. È il modo di vivere l'unità e cattolicità della Chiesa che il nostro tempo richiede.

Né vale a obiezione la constatazione che le parrocchie godono di discreto prestigio sociale. Insinua anzi il dubbio che tale sia il risultato di una torsione pastorale che recupera sul piano della soddisfazione dei clienti ciò che perde su quello delle matrici culturali di riferimento dei credenti (non vale come compensazione). Altra è la via da percorrere. Quella, preferita dai giovani, di iniziative ad alto coefficiente di valenza simbolica, come in parte sta accadendo. È istruttiva, sotto questo profilo, la vicenda recente dei movimenti ecclesiali, che nascono, per opera dello Spirito, con più immediata consonanza alla duplice problematica che innesca la 'crisi' della parrocchia tradizionale:

- attenzione al soggetto, alle sue domande, alle sue inquietudini
- rispondenza alla mobilità e superamento del riferimento a un territorio circoscritto

Ciò non dice in alcun modo la fine della parrocchia, ma l'esigenza della sua trasformazione e, più radicalmente, della ridefinizione del 'sistema' pastorale globale, in dimensione diocesana.

In questo senso appaiono decisamente vecchie (e di fatto non interessano i giovani) le posizioni che polarizzano la questione su fronti partigiani; sono giovani e promettenti (e di fatto interessano i giovani)

⁷ F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als Theologie dieses Lebens*, Wien 1965; su questo K. LEHMAN, *Gemeinde*, in ChGiMG 19, Freiburg 1982, 5-65.

le domande aperte su quali figure concrete debba assumere la comunità cristiana per essere autenticamente tale nel contesto attuale.

Nella società mobile non si dà forma statica, né alcuna forma può dirsi compiuta. È necessaria l'apertura tipica della giovinezza, che cresce e che cambia; non di chi si sente arrivato...: "I giovani hanno bisogno di immagini per la fantasia e per formare la loro memoria"⁸

COMUNITÀ IN RICERCA

Un monito viene dal pianeta giovani. Le rilevazioni demoscopiche mostrano, insieme a una riduzione della appartenenza istituzionale, una dilatazione della religiosità, con una precisa sottolineatura dell'atteggiamento di ricerca.... È un segno dei tempi. Un imperativo di evangelizzazione.

Il virus della frammentazione e dell'insignificanza colpisce anche la vicenda ecclesiale: una prassi pastorale che il giovane percepisce come capace di riti consunti e precetti angusti, incapace invece di una visione e di una forma di vita. Per questo, quando ricerca le tracce dell'Assoluto, si volge altrove. Nella a-topia contemporanea (stare insieme senza aver nulla in comune..., essere qui, in ogni luogo, da nessuna parte) anche le comunità cristiane rischiano di essere/apparire come non-luoghi, degrandanti in una incolore a-tipia: l'uomo globale, omologato, senza qualità. Ma un accordo di opinioni non sarà mai un accordo universale.

Il fascino dell'esotico, della "esperienza" segnala un bisogno più profondo: che non viene nemmeno sfiorato dalla ripetizione linguistica, simbolica, iconica della pastorale diffusa. Successo, felicità, vita riuscita; oggetti del desiderio... temi che suonano così lontani dai toni e dai linguaggi della predicazione. Solo la loro assunzione – critica! – consente spazi di comunicazione reale: inculturazione del Vangelo. In cerca di fiducia (la fiducia è tratto distintivo della prima modernità, latitante nella postmodernità⁹), il giovane (e non solo) cade nelle mani di maghi e seduttori, o si rivolge a non disinteressati consulenti e consolatori.

Una comunità aperta non è tale per alcune iniziative, magari discendenti allo "spirito del tempo" (ma – come è stato scritto – chi sposa lo spirito del tempo resterà ben presto vedovo); piuttosto, perché luogo della ricerca di Dio (e del dialogo con Lui).

⁸ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 2000 (or. 1960), 65.

⁹ cf A. PEYREFITTE, *La Société de confiance: Essai sur les origines du développement*, Paris 1998.

Il giovane rifiuta le *auctoritates* apodittiche, ma apre gli spazi del confronto e della ricerca. Ciò non espone il kerygma a trattativa dialogica, ma conosce la consonanza feconda dei sentieri su cui da sempre è germinata l'autentica investigazione teologica: *fides quaerens intellectum / intellectus quaerens fidem* (cf *Fides et ratio*), nella loro indissolubile reciprocità e muta interiorità. Una comunità che non ospita il sapere teologico nella sua elaborazione sistematica, critica e sapienziale esce dal tempo (anacronismo) e abidca alla propria identità ecclesiale (*Redemptor Hominis* 13-14).

La comunità struttura la personalità

La capacità riflessiva, valutativa e critica con cui il soggetto è in grado di interpretare le proprie azioni alla luce di intenti e progetti (dotazione di senso) proviene dalla possibilità di attingere a visioni, immagini e modelli, che costituiscono l'eredità e il patrimonio culturale di una comunità, e ne definiscono in qualche modo la fisionomia.

Senza una comunità di riferimento, 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.

Il giovane cerca comunità adulte. La connotazione prevalentemente adolescenziale dei gruppi giovanili parrocchiali è segno di quella piegatura che stringe la nostra pastorale tra infantilismo e senescenza. È necessario superare il sequestro delle età, l'incomunicabilità generazionale, che è frutto e copertura della inconsistenza degli adulti. Il giovane cerca figure di riferimento significative. Non possiamo permettere che la sua attesa rimanga delusa.

Comunità in cammino

La figura della comunità pellegrinante è simpatetica all'universo giovanile. La innegabile "sfumatura" della dimensione escatologica che vi si riscontra non attenua questa propensione a una comunità esodale, non seduta, non facilmente appagata, segnata da uno stile di gratuità e di generosità, proprio perché non irretita nella computazione e ingessata nella ripetizione. Il giovane non apprezza il pensiero calcolatore, anche quando, adattandosi alle 'regole' degli adulti, si piega a seguirlo.

Anche ridimensionata (come deve essere) essa individua un punto di crisi cruciale. Il senso di disillusione e inutilità spesso avvertito nel

mondo giovanile e sbrigativamente attribuito ai problemi di (dis)occupazione, proviene in realtà in ben più consistente misura dalla insignificanza del lavoro e delle immagini di vita.

COMUNITÀ SOGGETTO

Il fantasma della libertà

Il progressivo distanziamento tra individuo e società, che attraversa tutta l'epoca moderna, evidenzia una carenza antropologica di fondo: non riconoscendo l'origine relazionale della persona (*Gn* 1-2) né la successiva frattura amartiologica (*Gn* 3), mancano ad essi le categorie ermeneutiche per una visione positiva, ma non per questo utopistica. Si cade, invece, in una dialettica inesausta dove pendolarmente l'uno aspetto prevarica sull'altro, alternando il pessimismo hobbesiano dell'*homo homini lupus* all'ottimismo roussiano dell'uomo naturalmente buono.

L'individualismo – di ieri e di oggi – fa della comunità la copertura nominale di ciò che resta in realtà un mero assemblamento, senza legami reali, senza nome e senza volto. L'incertezza di identità e ruoli, inoltre, penalizza pesantemente la soggettività ecclesiale (e non solo).

Il paradigma di autocomprensione e autoaccertamento della società occidentale europea basato sull'individualismo pluralista e tollerante crea il vuoto della libertà e lo smarrimento della identità: società della diaspora. Il mondo giovanile mostra la sofferenza di questo esito, ma non intende rinunciare al sapore della libertà. La possibilità di essere chiunque espone al rischio di essere nessuno. Solo la libertà con cui Cristo ci ha liberati (*Gal* 5,1.13) è capace di identità personale. Solo comunità cristiane in cui si vive questa libertà, fatta di pienezza, radicata nella povertà dello spirito e nutrita dal riconoscimento della varietà dei doni.

Ma il richiamo verbale alla comunità e alla comunione non basta. La prassi che configura l'azione pastorale come prestazione d'opera professionale e la parrocchia come agenzia di servizi nega di fatto ogni possibilità di soggettività ecclesiale, in quanto restringe il perimetro della *ecclesia* agli operatori pastorali (chierici e assimilati), mentre derubrica i fedeli nel ruolo di utenti/clienti, più o meno soddisfatti.

Questa visione, sostanzialmente clericale, è solo apparentemente sconfitta dalle varie forme di 'promozione' del laicato, che mostrano spesso di essere di fatto solo clericalismo rovesciato. Il progetto "da una Chiesa per il popolo a una Chiesa di popolo" rischia allora di restare uno slogan. Su cui grava anche quello strisciante gnosticismo pastorale, che alimenta spiritualità disincarnate e favorisce la pressione cultu-

rale moderna a considerare la religione e la Chiesa come soggetto privato, separato, socialmente incompetente (o anche irrilevante). Anche una certa persistente predicazione con il suo appiattimento generalista e il suo rigurgito moralista genera indifferenza e rifiuto.

Emerge la questione dell'identità, che viene istintivamente risolta anzitutto non come accertamento di senso, ma come rifugio: data la fluttuazione incerta del noi, l'io rimane "l'unica persona con cui si deve convivere per tutta la vita"¹⁰. La parola della fede come interpellazione è volta al ri-stabilimento della identità personale: l'identità cristiana è orizzonte di recupero e di realizzazione della identità personale: Dio chiama per nome (GS, 22).

Il linguaggio della fede è caratterizzato, proprio in quanto linguaggio, da questa comunicazione interattiva e in essa coglie la dimensione profonda della presenza attiva dello Spirito (relazione necessaria tra comunità e biografia).

È evidente, perciò, quanto sia decurtata la capacità educativa, quando essa non possa connettersi organicamente a una rete di relazioni e attività pastorali che concorrono al medesimo obiettivo formativo. Come sia confinata nell'astrattezza, come perda di spessore il suo messaggio, come entri in conflitto (a volte) con l'esperienza ecclesiale vissuta.

Ciò richiede ben più di una semplice amplificazione organizzativa di spazi e opportunità formative. Articolazione, invece, di progetti formativi organici, dentro una comunità viva e partecipe, accogliente ed esigente. Cioè capace di testimonianza e di discernimento: apertissima nel dialogo, ferma nella propria identità. Capace di differenziare gli itinerari educativi, superando la massificazione imperante. Capace del diniego sofferto, che non esclude ma educa senza svilire...

In tal modo si rispetta profondamente e si matura quell'enigma pratico¹¹ che è l'uomo. E il mistero di Dio, nella sua verità di trascendenza e di incarnazione. La biografia preserva l'idea di Dio dall'essere senza tempo e senza storia.

Partecipazione e corresponsabilità

Il rifiuto dell'anonimato, che si profila dietro la protesta (silenziosa o chiassosa, rassegnata o violenta) giovanile, chiede alle Chiese il co-

¹⁰ N. ELIAS, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M. 1987, 272.

¹¹ Cf J.LADRIÈRE, *L'articulation du sens, Discours scientifique et parole de la foi*, Cerf, La-tour-Maubourg, Paris 1984, vol I, 158: "Dire che l'uomo è enigma pratico è dire che è chiamato a scoprire progressivamente il suo proprio volto attraverso i suoi atti. Ciò significa che è chiamato a mettersi continuamente alla prova. Sempre situato, egli deve sempre conquistarsi sulla situazione".

raggio di una immagine convincente, di una presenza efficace, di una capacità coinvolgente. Non si tratta di una declinazione “democratica” ma di soggettività ecclesiale. Questa prospettiva si realizza soltanto attraverso una vera assunzione di corresponsabilità ecclesiale: “la missione non è opera di navigatori solitari”¹². La missione è spazio concreto per la valorizzazione dei doni dello Spirito e banco di prova della articolazione di ministeri e servizi della comunità cristiana.

La corresponsabilità ecclesiale si esercita faticosamente (chi non lo sa?) ma anche proficuamente, nelle diverse strutture di partecipazione. L’affermazione della soggettività della comunità non si confonde – come sembra avvenire in più di un caso – con la rivendicazione di autonomia del laicato¹³. Tende piuttosto a manifestare il volto autentico della unità organica, multiforme e coesa, che è proprio della Chiesa, animata e mossa dall’unico Spirito. Anche la contrapposizione carisma / istituzione è ecclesialmente dannosa e teologicamente insensata. Queste e altre persistenze – di segno antico e nuovo – di polarizzazione dualistiche fanno decadere la Chiesa in setta.

L’indole secolare (*LG* 31; *AA* 2.3; *CfL* 15) non definisce propriamente il campo di azione del cristiano laico, ma la sua fisionomia/soggettività ecclesiale: anche quando opera per la edificazione della Chiesa, il cristiano laico si esprime di norma – negli altri casi si tratta allora di eccezione – come colui la cui vocazione e missione si esercita nella instaurazione del Regno negli ambiti variegati e complessi del vissuto concreto. Anche per questo l’espressione “ministeri laicali” poco opportuna, come altre determinazioni di comodo (p.e. la liturgia non è il luogo dei ministeri “liturgici”, ma dei ministeri “ecclesiali”: che cioè riflettono l’articolazione organica della comunità nella sua soggettività multiforme e proprio nell’eucaristia attingono il loro senso e il loro dinamismo, mentre vi esprimono la loro valenza operativa salvifica).

Con acutezza teologica W.Kasper: “Il servizio dei laici nel mondo 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”¹⁴.

La soggettività ecclesiale esige parimenti l’espressione tipica della diakonia solidale. Il suo essere costitutivamente comunione implode quanto non genera solidarietà: quella che non si limita a prestazioni di

¹² CEI, *Comunione e comunità missionaria*, 15.

¹³ È ciò che fa dire a P.Floresky che la teologia del laicato è sociologia (cf *Vatican II, an Interfaith Appraisal*, Notre Dama, 1986, 268).

¹⁴ W.KASPER, *L’heure des laics*, “Christus” 145 (1990) 32.

sostegno, ma si esprime come reciprocità di soggetti, condivisione di problemi, apertura di speranze. Nella diaconia cristiana non viene condivisa solo la sofferenza, ma anche la speranza.

La comunità guadagna identità e profilo non solo per via di differenza (a volte, in casi estremi, anche, ma non preferibilmente, di contrapposizione: *hairesis*), ma anche e soprattutto per via di solidarietà. Il tema controverso della identità di un soggetto collettivo si schiude se viene compresa non come appartenenza burocratica e come attivazione organizzativa, ma come partecipazione su base di comunicazione e reciprocità: non è una società in cui semplicemente integrarsi come membri, ma una comunità cui partecipare come soggetti.

La concezione cristiana di comunità non è comunitarista. Non ha carattere esclusivo; né inclusivo, ma comunionale. Il comunitarismo, non meno del liberalismo si allontana dalla visione cristiana, per contrapposta ragione: guadagna la comunità a scapito del soggetto. I cristiani si trovano oggi nella opportunità storica di dare ispirazione nuova alle attese ribadendo la possibilità di una società in cui individuo e comunità si corrispondono.

Tutto ciò esige stili rinnovati e convinti di comunione ecclesiale. Urge una pastorale nuova e d'insieme, una pastorale voluta e fatta da tutti. Si tratta di creare convergenze, di predisporre progetti comuni, di maggior coordinamento. È necessario comprendere quanta forza spirituale scaturisca dal camminare tutti insieme verso un obiettivo comune. I giovani amano la molteplicità variegata, ma non comprendono i campanilismi.

Perché tutto ciò non rimanga solo lodevole intenzione, sarà necessario avviare progetti non episodici e occasionali, ma strutturali, mirati e concreti di azione comune. Insieme a una articolazione sapiente e teologicamente avvertita delle ministerialità. Tenendo sempre presente, che i ministeri e servizi ecclesiali sono una grazia – non una rivendicazione umana – sono compito e impegno ecclesiale, cui si accede non per slancio emotivo, ma per discernimento approfondito; che comporta requisiti di idoneità specifica. Una corretta e vivace articolazione ministeriale per la missione offre la visione di una comunità che seguendo il suo Signore – che non è venuto per essere servito, ma per servire (cf. *Mt 20,28*) – è posta in atteggiamento di servizio.

Siamo così richiamati alla esigenza della formazione.

Il protezionismo pedagogico con cui il mondo degli adulti copre la propria vacuità favorisce la fragilità delle giovani generazioni. Alle comunità cristiane è chiesta una accoglienza tenera e materna, e insieme una capacità educativa energica e matura. La restrizione – socialmente favorita – del compito pastorale a pronto soccorso del disagio (e la conseguente riduzione della teologia pastorale a psicologia, della “cura d’a-

nime” e “cura dell’animo”: *Telephonseelsorge...*) costituisce un esempio di carità fraterna, ma espone al rischio di un pernicioso travisamento. Come nota Bauman, “per un terribile paradosso, allorché riduciamo la difficoltà e la resistenza, creiamo le condizioni ideali per un’attività acritica e indifferente da parte degli utenti”¹⁵.

La progressiva erosione dei processi di socializzazione civile e religiosa mette in evidenza che il distacco di molti giovani dalla comunità cristiana proviene dalla sostanziale inadeguatezza degli itinerari formativi, pensati ancora in forma aggiuntiva...

Solo il modello della *traditio/redditio*, con il coinvolgimento personale..., solo una comunità come ambiente reale¹⁶ garantiscono una possibilità di formazione robusta.

COMUNITÀ DI TRADIZIONE

“Queste cose furono scritte molto tempo fa, ma non si è invecchiata la forza delle Scritture (*ton grammaton dynamis*), anzi urge e si rafforza giorno per giorno...”¹⁷.

La capacità di rinnovamento, di camminare nella storia, può declinare nella dispersione. Sembra questa, a molti, la marcatura saliente del mondo giovanile. Non è così. La deriva nichilista che ne cattura larga parte è prodotta dalla insignificanza, dalla intollerabile ‘leggerezza’ della cultura dominante. Esprime un rifiuto e una nostalgia. Che si aprono quando incontrano comunità capaci di testimonianza.

La ripetizione mortifica la *traditio*. La semplice adesione al rivestimento verbale, alla parola come suono (anche: a un corpus dottrinale inteso non nella sua significazione, ma nella sua reificazione semantica) produce appartenenza acritica (fanatica / emozionale) non coscienza di identità. Ciò non significa, certo, che essa non sia necessaria. Dice, piuttosto, che “nel campo dello spirito bisogna che i pensieri di un uomo siano la casa in cui egli abita. Altrimenti sono guai”¹⁸.

Il riferimento neotestamentario non consente facili deduzioni, ma costituisce un riferimento normativo imprescindibile. Il radicalismo

¹⁵ Z.BAUMAN, *Modernità Liquida*, Roma-Bari 2002, 176.

¹⁶ Deve essere respinta la tesi di A. Tourain secondo cui “la comunicazione interculturale esige la decomunitarizzazione, l’interiorizzazione delle credenze e delle convinzioni, e dunque quella separazione fra spazio sociale e spazio culturale che è peculiare della socializzazione del laicismo. Il cristianesimo si è decomunitarizzato via via che progrediva la modernizzazione dell’Occidente” (*Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano 1998, 208).

¹⁷ GREGORIO NISSENO, *De his qui baptismum differunt*, PG 46, col. 417

¹⁸ S.KIRKEGAARD, *Diario 3* (1840-1847), Brescia 1980, 185.

evangelico non è massimalista. La forte identità non implica necessariamente essere minoranza: né teologicamente¹⁹, né sociologicamente²⁰.

Non l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce lo sfondo culturale di una comunità. L'oblio della memoria, la dimenticanza di quella *historia* che Bacone considerava giustamente *alia ratio philosophandi*, sbriciola anche quella *koinoemosyne*, come la chiamava arditamente Marco Aurelio, che costituisce la tessitura del buon vivere comune.

Il desiderio di prossimità rimane ambiguo. È necessario passare dalla prossimità minimalista e introversa della tolleranza a quella impegnativa e aperta della fraternità.

Comunità di comunicazione

Dove non c'è comunicazione non si può ipotizzare comunione, ma soltanto il suo sublimato retorico.

Appare quindi in tutta la sua portata il problema di come annunciare oggi la Parola del Vangelo e della fede in modo che essa suoni, nelle concrete situazioni di vita, come parola ricca, come parola che interpella e orienta autorevolmente.

Questa difficoltà tocca non solo il fatto cristiano, ma tutte le concezioni forti di pensiero e di vita (caduta dei *grands récits*, delle ideologie che, nel bene e nel male, hanno dominato fin qui la scena culturale e politica). È in questo quadro che la problematica della nuova evangelizzazione prende contorno e viene messa esplicitamente a tema come priorità pastorale, riconosciuta nella sua urgenza e individuata nei suoi nodi cruciali.

¹⁹ Per la critica alle tesi di Lohfink cf. H.J. VENETZ, *Die vielgestaltige Kirche und der eine Christus*, in *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000*, "Pastoraltheologische Informationen" 4, Frankfurt 1984, 29-55.

²⁰ Cf S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Genova 1987, 120 (Dianich Con sorprendente schematicità, infatti, egli contrappone come alternative comunitarietà e universalità: "dall'indagine sull'articolazione della Chiesa nella sua struttura della cattolicità, fin d'ora risulta evidente l'esistenza di una legge intrinseca ed insuperabile. Potremmo formularla così: più è ricca la concretezza della vita comunitaria, più è povera la capacità espressiva della mondialità; più quest'ultima si afferma, più diminuisce la concretezza della vita comunitaria. È quindi inevitabile legge di vita che man mano che la Chiesa si estende ed assume le funzioni proprie della sua struttura cattolica, diminuisca il calore dei rapporti interpersonali e cadano in ombra i valori della vita comunitaria, per far emergere di più la figura della Chiesa come società, con i suoi aspetti istituzionali e giuridici, con un certo anonimato ed una inevitabile burocratizzazione della sua vita". Che questo sia il dato sociostorico prevalente può darsi (anzi, è probabile); ma non sappiamo rassegnarci a considerarlo inesorabile costrizione di principio, una 'legge di vita'.

Ciò comporta, anzitutto, un serio impegno di rinnovamento sul piano personale. Esso si realizza concretamente imboccando la via della conversione e della formazione: queste costituiscono il binomio inscindibile e imprescindibile della missione. Si tratta di due aspetti di un'unica tensione: la conversione sul piano personale di vita, infatti, si nutre e si modella nel rinnovato incontro con il Signore Gesù. Insieme danno origine e nutrimento a quella *'misura alta' della vita cristiana ordinaria* cui richiama il Papa (NMI 31).

La formazione apre e sostiene il discorso vocazionale, che solo in tale contesto ha possibilità di reale incidenza: è nell'ambito di una formazione curata, infatti, che i giovani sono incoraggiati a interrogarsi sul proprio futuro e aiutati a capire meglio la propria vocazione.

È compito missionario dei credenti riaprire l'interesse per la ricerca della verità, la fiducia che la precarietà della ragione umana quando incontra la Parola della fede si veste di nuovo vigore e scopre lo splendore della Verità. Nessun dono di carità è più grande di questo: dare all'uomo di oggi la capacità di scoprire nuovamente il volto di Dio, che illumina di senso l'esistenza dell'uomo.

L'attestazione chiara e convincente delle ragioni del credere è servizio e vera carità intellettuale: è urgente, nel nostro tempo riscoprire e ripetere al mondo le 'ragioni del credere'; dimenticare o sottovalutare questo aspetto è rendere un cattivo servizio alla causa della evangelizzazione.

Una Chiesa che non evita il confronto argomentato e serrato, che pratica il dialogo culturale senza nascondersi dietro una velatura fideistica (da cui provengono, come da unica radice infetta, fanatismo, sincretismo, quietismo), ma con *parresia*²¹ forte e paziente, inflessibile e accogliente attesta in modo udibile e credibile il Vangelo di Gesù.

Ciò apre l'attenzione alla individuazione e alla pratica di uno stile di vita specificamente cristiano. Il giovane non riconosce la comunità per i suoi confini territoriali, né per la sua entrata istituzionale, ma per lo stile di vita dei suoi membri. Ciò è lontanissimo da ogni inflessione perfezionista e/o integrista. Al contrario, risponde a quella esigenza di visibilità e riconoscibilità non formale cui i giovani si mostrano particolarmente sensibili. Quella cioè non fatta di precettistica esteriore, ma di norme di comportamento reale...

Lo stile di vita riflette – e a sua volta alimenta – una specifica *forma mentis*, quell'insieme di criteri di differenziazione e valutazione della realtà che distingue nel loro atteggiamento e comportamento le persone di un determinato gruppo sociale.

²¹ *Fides et Ratio*, 48.

Una semantica dello stile di vita. Come attesta l'esperienza originaria della comunità cristiana di Gerusalemme (cf *At* 2,42ss.). In ambito religioso i diversi stili manifestano la situazione di frammentazione tipica dell'ultima modernità. C'è, inoltre, il rischio di declinare in una forma auratica e sincretica...: una religione dello stile (esteriore), non della norma o della appartenenza, quando "l'affidabilità di un sistema di relazioni sociali viene tendenzialmente sostituito dalla risonanza auratica. Al posto di una identità assicurata da relazioni sociali di legami subentra la stilizzazione del sé sullo scenario di girevoli quinte"²².

Ma i giovani apprezzano la chiarezza. Sanno distinguere... Anche se subiscono il fascino delle mode. Sentiero difficile, quindi, ma anche del tutto promettente: l'apertura estetica e rituale dei giovani non può incontrare soltanto il deserto di una disseccata afasia simbolica ecclesiale. Come dimostrano le GMG, gli incontri con il Papa ecc., questo è possibile.

Non è tempo di compromessi. Aumenta tra i giovani d'Europa la percentuale di coloro che ritengono la religione poco e per niente importante. Aumenta, anche, il numero di coloro che praticano nelle grandi festività e in occasioni particolari.

Dove l'immagine di Chiesa è positiva riscuote fiducia, anche negli ambiti di solito più contestati²³.

Narrare il futuro

L'atmosfera socioreligiosa offre, se indagata in profondità, spunti di indubbio interesse. Aumentano i non appartenenti. Ma aumenta anche – e sensibilmente (oltre il 10%) il numero di coloro che credono in una vita dopo la morte. Aumenta anche in pari misura il numero di coloro che non si riconoscono nel "vivere alla giornata": una apertura importante, anche se non sempre sottolineata tra i giovani; tuttavia una linea di tendenza è indicata...

Purtroppo non sempre il Magistero è conosciuto: la carenza non è solo dei media, ma anche della predicazione ecclesiale.

Anche il sapere teologico chiede un più consistente radicamento ecclesiale. Il linguaggio non è separabile dalla vita: solo qui le espressioni verbali trovano luogo significativo, qui si rapporta alla loro intenzione e solo qui possono essere correttamente intese. Il linguaggio è costitutivamente legato alla comunità: esprime e costruisce la vita della

²² R.ENGLERT, *Sakramente und Postmoderne – ein chancenreiches Verhältnis*, in "Katholisch Blätter" 121 (1996) 158.

²³ Cf S. ABBRUZZESE, *Il posto del sacro*, in R.GUBERT (ed.), *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Milano 2000, 438.

comunità. L'appartenenza linguistica é uno dei fattori principali di definizione di un popolo e della sua concreta possibilità di co-esistere. Ha ragione von Humboldt: “la diversità delle lingue non è una diversità di suoni e di segni, ma delle stesse visioni del mondo”²⁴.

Memoria e futuro segnano, incontrandosi nel presente che accade, la struttura sacramentale dei linguaggi della fede: nella catechesi come nella liturgia, nella paronesi come nella teologia, nella spiritualità come nel contagio pratico. Parole e azioni che fanno la storia: la interpretano, la progettano, la costruiscono.

La lettura del testo esige la proclamazione, ma questa si avvita su se stessa se non tocca – nello spessore concreto delle azioni e relazioni – la biografia e la protologia. Non è mai apprendimento neutrale: comprendere significa interpretare, progettare, significa far capo ad una attività che non è semplice registrazione di dati precostituiti, ma svolgimento di possibilità esistenzialmente offerte. Non tuttavia come atto solitario: “L’anticipazione di senso che guida la nostra comprensione di un testo non è un atto della soggettività, ma si determina in base alla comunanza che ci lega alla tradizione. Questa comunanza, però, nel nostro rapporto con la tradizione è in continuo atto di farsi. Non è semplicemente un presupposto già sempre dato; siamo noi che la istituamo in quanto comprendiamo, in quanto partecipiamo attivamente al sussistere e allo svolgersi della tradizione e in tal modo portiamo noi stessi avanti”²⁵.

Così (Scrittura e Tradizione), l’agiografia combatte la rimozione e l’amnesia.

Dimensione dottrinale come esperienza comunicativa

“Chi è stato chiamato alla convocazione nella Chiesa ha tutto il diritto alla piena certezza della fede, ma non ha alcuna ragione, mai, di ostentare sufficienza o arroganza”²⁶. Questa dimensione costitutiva non esautora il senso critico della ricerca e della verifica. Lo esalta, anzi, non restringendolo sul terreno della verifica sperimentale, ma slanciandolo alla massima apertura possibile per l’indagine della ragione e la capacità della comprensione umana.

²⁴ W. VON HUMBOLDT *Über das vergleichende Sprachstudium in Bezug auf den verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung* (1820), in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, p.27; tr. it. parziale *Sullo studio comparato delle lingue in relazione alle diverse epoche dello sviluppo del linguaggio*, in *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989, a cura di A.CARRANO.

²⁵ H.G.GADAMER, *Verità e metodo*, 343.

²⁶ K. BARTH, KD I, 49.

In quanto fatto educativo, certo, la formazione della personalità cristiana si pone nel quadro esplicito di un linguaggio non solo teorico-informativo. Come la liturgia celebra, e non solo rappresenta e commemora, così la catechesi non si limita a presentare e approfondire la fede cristiana nella sua oggettività contenutistica, ma è volta alla conversione e alla fede personale. Per questo, alla verità dell'atto catechistico non basta l'ortodossia della dottrina, ma è necessaria l'autenticità dei processi comunicativi ed educativi²⁷.

La dottrina, dunque, è linfa interiore di un linguaggio critico e tradizionale. Essa richiede non solo l'organicità e sistematicità dei contenuti, ma, un linguaggio idoneo a esprimere la verità cristiana qui e ora. La sua capacità di profezia (di inculturazione) è strettamente connessa al suo carattere tradizionale, che trova nutrimento e sorgente dalla frequentazione dei testimoni del passato²⁸. Ha valenza non ripetitiva, ma euristica.

Non dirmelo, fammelo vedere. Le parole da sole non bastano. I giovani credono ai fatti. Non a caso l'evangelizzazione avviene sempre e strutturalmente – come la Rivelazione che ne è norma – *gestis veribusque*. Nella stagione dell'*homo sentiens*...

È, tra l'altro, l'esigenza di coniugare autorità e autorevolezza. Solo l'esemplarità fa delle funzioni istituzionali figure di riferimento²⁹. L'autorevolezza non soppianta l'autorità, ma è l'unico luogo ermeneutico in cui essa è integrabile psicologicamente e socialmente, senza cadere nel culto della personalità, nel guruismo, nella prevaricazione...

La diversa forma dell'autorità impone una diversa modalità comunicativa, in cui la comune appartenenza e dignità non appiattisce i ruoli, le questioni private non diventano pubbliche, ma condivise. Oltre il narcisismo della comunicazione, nella forza della missione.

Lo spessore esistenziale e la valenza biografica del dottrinale non è frutto di un rafforzamento strategico: è il dottrinale stesso che deve ap-

²⁷ È questo uno degli aspetti per cui più sensibilmente la catechesi si distingue dall'insegnamento scolastico della religione (e non, certo, per la minore attenzione ai contenuti o per una maggiore vaga esperienzialità).

²⁸ Si veda la struttura pedagogica che, fin dal catecumenato antico, colloca la trasmissione della fede in un rapporto vivo e creativo, *traditio/redditio*; (Cf. UFFICIO CATECHISTICO NAZIONALE, *Itinerario per la vita cristiana*. Linee e contenuti del progetto catechistico italiano, Leumann (Torino) 1984, 23-27.

²⁹ Cf EN 41 41: "Ed anzitutto, senza ripetere tutto quello che abbiamo già sopra ricordato, è bene sottolineare questo: per la chiesa, la testimonianza di una vita autenticamente cristiana, abbandonata in Dio in una comunione che nulla deve interrompere, ma ugualmente donata al prossimo con uno zelo senza limiti, è il primo mezzo di evangelizzazione. "L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri, – dicevamo lo scorso anno ad un gruppo di laici – o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni". S. Pietro esprimeva bene ciò quando descriveva lo spettacolo di una vita casta e rispettosa che "conquista senza bisogno di parole quelli che si rifiutano di credere alla Parola"".

parire esistenziale, per la sua stessa forza significativa. Il dottrinale cristiano ha, in quanto dottrinale e cristiano, valenza esistenziale: inscindibilmente linguaggio di senso e di verità: la questione di senso non può non sfociare sulla questione della verità.

La parola di verità non spegne la domanda, la ricerca e la creatività intellettuale, né si serve con l'imposizione: "la Chiesa propone, non impone nulla: rispetta le persone e le culture, e si ferma davanti al sacramento della coscienza"³⁰. La verità accende la passione per la verità.

Si tratta dunque di un linguaggio non solo espositivo, ma eminentemente critico.

COMUNITÀ IN MISSIONE

Punto centrale è il passaggio dal paradigma della cura d'anime (centripeto) a quello della evangelizzazione (dinamico). Questa è la prima istanza della "conversione/metanoia pastorale" é il codice adeguato della nuova evangelizzazione. Una vera e propria reimpostazione di tutto il lavoro pastorale, che ancora riflette, in larga parte, la situazione di cristianità omogenea e statica nella quale è stato prodotto (e ha egregiamente funzionato per secoli). Una situazione che non c'è più. La via degli adattamenti è quella della pezza nuova sul vestito vecchio.

La missione non è proselitismo, ma vive dell'impulso originario e insopprimibile per cui la fede cristiana proietta i propri valori nel vissuto storico dell'uomo³¹: raggiunge l'uomo là dove nasce, studia, lavora, soffre, si ristora... Ciò è possibile soltanto se si matura tra i cristiani una nuova consapevolezza ecclesiale, "affinché noi stessi, quando ci impegniamo nel sociale, non abbiamo l'impressione di fare qualcosa di marginale, di aggiunto, di secondario, ma abbiamo invece, la buona coscienza che stiamo, in tal modo, al centro e non alla periferia del nostro impegno di cristiani"³².

La missione appare così animata da una autentica spiritualità di incarnazione. È l'impulso originario e insopprimibile per cui la fede cristiana proietta i propri valori nel vissuto storico dell'uomo, ponendosi non solo come orizzonte generico di riferimento, ma come energia viva e sorgiva, critica e progettuale³³. Il nucleo teologico di questa vi-

³⁰ *Redemptoris missio*, 39.

³¹ *Sollicitudo rei socialis*, 31.

³² C.CARD.RUINI, *La nuova evangelizzazione del sociale*, in G.CREPALDI (ed.), *Nuova evangelizzazione e solidarietà sociale*, Bologna 1992, 35

³³ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio alla Pontificia Università Lateranense*, 7 novembre 1996, 3.

sione è dato dalla centratura storica e antropologica delle fede cristiana³⁴.

SEGNO DI CONTRADDIZIONE

È possibile una proposta cristiana che non sia contro culturale, che non contesti l'ipertrofia del soggetto, che non delimiti gli spazi dell'autonomia autoreferenziale? Il carattere esistenziale e sintetico proprio della adesione di fede si scontra con la configurazione funzionale e sistemica della società ultimo-moderna. D'altro canto, non si dà in alcun modo contraddizione insanabile tra modernità e religione. In ogni epoca la fede è chiamata a esercitare la sua istanza critica costruttiva nei confronti dei modelli socio-culturali diffusi.

La debolezza comunicativa (immagine) della evangelizzazione è segnalata inequivocabilmente dall'ecumenismo pratico a tendenza zero che si verifica tra le denominazione cristiane storiche e tende ad estendersi alle nuove forme di presenza religiosa. Un segnale inquietante. Che non va coperto con la comoda quanto inadeguata diagnosi della indifferenza religiosa³⁵: non si può che dissentire radicalmente dalla evanescenza di un indebolimento smarrito e scettico³⁶.

PENSIERI E AZIONI DI OGNI GIORNO

La luce della Verità che promana dal volto di Cristo diventa per il cristiano un impulso irresistibile ("la carità di Cristo ci spinge", *2Cor* 5,14) a comunicarne lo splendore all'uomo smarrito del nostro tempo: è la verità della missione. Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l'azione salvifica *dietro* l'azione ecclesia-

³⁴ Cf *Redemptor hominis* 13-15. Basterà, a commento, un singolare testo tommasiano: "Il punto di 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... Se dunque cerchi per dove passare, accogli Cristo perché egli è la via: "Questa è la strada, percorretela" (Is 30,21). Dice Agostino: "Cammina attraverso l'uomo e giungerai a Dio". È meglio zoppicare sulla via che camminare a forte andatura fuori strada. Chi zoppica sulla strada, anche se avanza poco, si avvicina tuttavia al termine. Chi invece cammina fuori strada, quanto più velocemente corre, tanto più si allontana dalla meta" (TOMMASO D'AQUINO, *Esposizioni su Giovanni*, cap.14, lectio 2 [commento a *Io sono la via*, Gv 14, 6]; cf su questo punto il mio *Introduzione alla Teologia pastorale. Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia 1989, 222-235).

³⁵ Cf EN 76.

³⁶ Cf p.e. J. DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris 1966, 149: "...l'abbandono dichiarato di ogni riferimento a un centro, a un soggetto, a una referenza privilegiata, a un'origine, a una archia assoluta">.

le (e non *dentro* di essa) sfigurando l'originalità cristiana, ed equivocando l'idea di mediazione salvifica. Nella giusta prospettiva, invece, è sventato il rischio, tutt'altro che ipotetico, di riduzione e mondanizzazione³⁷, senza incorrere nell'altro estremo, non meno infausto, della emigrazione dalla storia³⁸: "Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito santo, l'uomo può e deve amare le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possenga [cf *2Cor* 6,10]: 'Tutto infatti è vostro: ma voi siete di Cristo, e Cristo di Dio' (*1Cor* 3,22-23)" (GS, 37).

Una istanza, quindi, di presenza più incisiva e qualificata, meno condizionata da vincoli impropri e profeticamente più incisiva. Questo avrà tanto miglior esito quanto più saprà mostrarsi capace di dar vita a luoghi ecclesiali della politica. A cominciare dalla catechesi. Nei suoi momenti formativi più abituali e consistenti, anzitutto, come cammino articolato di educazione cristiana. Una attenzione da perseguire lungo tutto l'itinerario per la vita cristiana, come sensibilità e responsabilità del credente. E soprattutto come formazione specifica nella catechesi degli adulti, che è chiamata a diventare luogo originario e appropriato dove i cattolici si confrontano sulle prospettive che, a partire dai valori fondamentali della fede, si delineano e si articolano per il bene comune. Con una nuova vitalità di scambio ecclesiale e una ricaduta senz'altro positiva per la vita concreta della società. Come formazione specifica, inoltre, di coloro che alla politica si dedicano espressamente, senza invasioni di campo, ma anche senza dualismi manichei.

È importante, sotto questo profilo, il superamento di quella visione che considera sul piano concreto solo la presenza e la testimonianza dei singoli cristiani. Ciò dipende da una carenza di visione teologica. La competenza ecclesiale, infatti, non si restringe all'intervento magi-

³⁷ Cf *Redemptoris missio*, 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".

³⁸ Cf *Apostolicam actuositatem* 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".

steriale ufficiale, ma fa sentire la propria voce e presenza con modalità e forme autenticamente ecclesiali a diversi livelli. In particolare nel vissuto delle comunità parrocchiali sul territorio, tenendo sempre presente la prospettiva globale della carità, superando quella mentalità laicista che la vorrebbe adatta soltanto alla patologia e non alla fisiologia della vita sociale.

Missione è presenza culturalmente capace di dire la fede nei territori della ragione debole, tecnopratica, pragmatica. L'Areopago non è la cronaca di un insuccesso (come la considera una lettura segnata dalla precomprensione tipica della situazione di omogeneità cristiana). Al contrario (*At* 17, 32-34), un modello di inculturazione nella fedeltà alla irriducibile irruzione del mistero (morte/risurrezione).

La domanda di salvezza, unica e identica nel profondo del cuore dell'uomo, viene posta e percepita con modalità diverse secondo la diversità della situazioni (dimensione culturale). Ad essa non viene rivolto un annuncio indifferenziato, ma un annuncio culturalmente determinato³⁹. Secondo la dottrina cattolica, la fede non è un puro paradosso: solo in quanto atto intellettualmente ragionevole essa è degna di Dio e dell'uomo: "la fede, dunque, non teme la ragione, ma la ricerca e in essa confida"⁴⁰.

L'uomo di oggi trova intellettualmente percorribile la proposta di fede [che egli lo sappia – come a volte l'intellettuale riflessivo – o che non lo sappia – come l'uomo della strada – poco importa] solo se essa trova quadro di riferimento cosmologico e storico adeguato. Se, cioè, le idee portanti di Dio creatore e salvatore trovano riscontro nella possibilità di senso dell'universo creato e nella vicenda degli uomini. Ciò comporta non solo capacità argomentative di stampo apologetico, ma una vera e propria capacità di ripensamento globale delle coordinate culturali nelle quali la fede è chiamata ad esprimersi. Qui è posto un nodo primario dell'impegno culturale dei cristiani che operano nelle realtà preposte alla formazione.

È responsabilità della comunità cristiana esporre quasi visivamente i contorni esistenziali di una antropologia della reciprocità, responsabilità, gratuità. Radice e figura di un nuovo umanesimo: "Dovremo soprattutto mostrare che la fede cristiana in Dio è effettivamente quel-

³⁹ Cf GIOVANNI PAOLO II, Esortazione postsinodale *Ecclesia in America*, 47: "È necessaria un'azione pastorale che raggiunga i giovani nei loro vari ambienti: nei collegi, nelle università, nel mondo del lavoro, negli ambienti rurali..."; *Ecclesia in Africa*, 21: «la questione principale che la Chiesa in Africa deve affrontare consiste nel descrivere con tutta la chiarezza possibile ciò che essa è e ciò che deve realizzare in pienezza, perché il suo messaggio sia pertinente e credibile».

⁴⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 43.

la forza che dischiude la realtà, una forza che illumina, libera e riconcilia. Soltanto dove Dio viene pensato come Dio il pensiero non sfocia in surrogati ideologici e in vuoti nichilistici. Oggi quando l'età moderna conosce la sua fine e vive la sua crisi, potrebbe dunque aprirsi la via che porta a quell'umanesimo nuovo, cristianamente connotato, che salda, in una nuova sintesi, la tradizione biblica con la migliore tradizione metafisica e le sue trasformazioni moderne. Finora siamo riusciti soltanto ad intravedere i profili di questa cattolicità nuova, aperta, che però è una meta raggiungibile, se pure per una via lunga e sassosa, che fa appello a tutta la nostra fede ed a tutte le energie del nostro riflettere... Un umanesimo autenticamente cristiano è la risposta alla crisi in cui è entrato l'umanesimo ateo dell'età moderna"⁴¹.

Se la globalizzazione tende a privare la società del suo ruolo di creatrice di norme, la cattolicità rappresenta un modello ispiratore per la delineazione di nuovi assetti: la cattolicità, infatti, è locale ma non etnica, universale ma non omogeneizzante. È pertanto da respingere la tesi di Touraine secondo il quale "l'unico universalismo possibile è quello di un Soggetto definito non più da valori, e nemmeno dal riferimento all'universalità della sua esperienza, ma soltanto dalla sua iniziativa di coniugazione della strumentalità e dell'identità"⁴². Questo solipsismo sociale è una sublimazione illusoria. La comunità di fede, luogo di una esperienza reale dell'universalità nella persona di Gesù (universale concreto), è davvero posta come germe e primizia dell'umanità rinnovata.

L'orizzonte del nuovo umanesimo costituisce il quadro di riferimento culturale della missione. Esso propone una visione della persona umana come soggetto libero e responsabile, posto costitutivamente in relazione; della società nella sua tessitura concreta; del sapere e della pratica scientifica e tecnologica, così ricchi di esiti positivi, così esposti al rischio di un esito distruttivo di una insensata dominazione; del mondo delle arti, in cui l'ipertrofia soggettivistica e frammentazione delle identità, declinate in estetismo e narcisismo, rischiano di smarrire le sembianze stesse del volto umano.

Ricompone i tratti della 'persona' – come volto e non come maschera – è la sfida che l'umanesimo cristiano pone fiduciosamente nel mondo delle arti. Certo di trovare in esso risonanze e riflessi della Bellezza suprema. Secondo le indicazioni del Papa: "Il sapere illuminato dalla fede, lungi dal disertare gli ambiti del vissuto quotidiano, li abita

⁴¹ W. KASPER, *Teologia e chiesa* 2, Brescia 2001, 26. 217.

⁴² A. TOURAINE, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Milano 1998, 192; ugualmente da respingere, 209: "può esistere una società multiculturale solo se nessuna maggioranza attribuisce al proprio modo di vivere un valore universale".

con tutta la forza della speranza e della profezia. L'umanesimo che auspichiamo propugna una visione della società centrata sulla persona umana e i suoi diritti inalienabili, sui valori della giustizia e della pace, su un corretto rapporto tra individui, società e Stato, nella logica della solidarietà e della sussidiarietà. È un umanesimo capace di infondere un'anima allo stesso progresso economico, perché esso sia volto “alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo” (*Populorum progressio*, 14; *Sollicitudo rei socialis*, 30)”⁴³.

⁴³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all'incontro mondiale dei docenti universitari*, Sabato 9 settembre 2000.