

## ***Ecclesia sempre reformanda*** **La conversione missionaria della nostra pastorale**

### **Introduzione**

L’incarnazione, che definisce la tipicità dell’esperienza cristiana, non configura essenzialmente o solamente la qualità essenziale dell’evento Cristo ma definisce anzitutto un metodo, il metodo con cui Dio si fa conoscere, si rivela al mondo manifestando non tanto verità da credere ma se stesso (cf DV 2). Se dunque la rivelazione e la fede cristiana sono incarnate, allora la “storia”, quale luogo in cui risuona la manifestazione in-carnata di Dio costituisce quella realtà necessaria in cui prende forma il darsi/dirsi di Dio, il che vuol dire – di conseguenza – che non c’è esperienza di Dio se non nell’esperienza incarnata nel presente della storia. Questo comporta che l’essere credenti e il comunicare la fede non sono mai legati solo estrinsecamente al contesto/storia (impieghiamo queste due parole interscambiabilmente) ma, al contrario, l’“oggi” diventa per così dire “luogo (teologico)” dell’essere cristiano e della trasmissione della fede. Questo può essere considerato il senso ultimo di quell’affermazione di papa Francesco secondo cui “la grazia presuppone la cultura” (EG, 115).

Ora noi sappiamo e riconosciamo come un dato acquisito che siamo collocati non in un’epoca di cambiamenti ma in un cambiamento d’epoca. E proprio perché Dio si incarna, la Chiesa, realtà sacramentale della presenza (e della salvezza) di Dio nel mondo, si con-forma al Vangelo ri-formandosi, cioè assumendo una forma che cambia (perciò ri-forma) in ragione della tensione necessaria e feconda tra speranza cristiana e “contesto”, cioè storia concreta di un territorio e di un particolare momento del tempo.

Poiché la chiesa è il popolo di Dio in cammino, essa si autocomprende mediante le categorie e la cultura di coloro che la costituiscono e allo stesso tempo comunica la fede a partire dal dato contestuale, talvolta così estraneo al contenuto della fede stessa. Mentre avvertiamo oggi questa distanza tra fede/testo e contesto, che progressivamente e sempre più rapidamente prende piede, è sempre opportuno ricordarci che non c’è nulla da temere e non dimenticare, ad esempio, che la prima trasmissione della fede storicamente è avvenuta mediante la traduzione in categorie ellenistiche di una realtà quasi totalmente estranea alla sensibilità greca come l’esperienza biblico-cristiana di Dio, visto che l’idea di uomo, di creazione, di Dio, di incarnazione, di provvidenza, di eternità, di libertà presso i Greci non aveva quasi nulla a che spartire con la declinazione cristiana di queste stesse parole.

Ora se la chiesa per definizione è missionaria e se la missione, intesa anzitutto come evangelizzazione (si tratta di capire poi cosa significhi evangelizzazione), è la priorità assoluta della Chiesa (cf ad esempio EG 23), va da se che per definizione (e non certo per contingenza storica) la chiesa si pensa e sussiste come “chiesa in uscita”. La vera sfida oggi è «trovare il modo di comunicare Gesù che corrisponde alla situazione in cui ci troviamo» (EG 121), passando dalla condizione di chi sa come dire qualcosa ma non ha un contenuto da comunicare (cf F. Hadjadj) a chi sa cosa dire ma non proprio come farlo. Tutto questo non è che un diverso modo di declinare quello che già Giovanni XXIII in apertura del Concilio Vaticano II avvertiva come necessario per la Chiesa. Proprio in quel discorso epocale (*Gaudet mater ecclesia*) – che tutti dovremmo leggere e rileggere – in riferimento ad una chiesa spesso nemica della modernità, il Papa parlava di una dottrina da studiare ed esporre

«secondo le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno», perché «altra è la sostanza dell’antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento» (EV 1,55\*). Questo passaggio è richiamato al n. 41 di EG per mettere in guardia dal rischio gravissimo e purtroppo già presente di essere fedeli più ad una formulazione che alla trasmissione della sostanza e per farci prendere atto che consuetudini, norme e precetti un tempo efficaci oggi non lo sono più e perciò vanno messi in discussione, abbandonati o ripensati se essi non sono direttamente legati o derivati dal nucleo del Vangelo.

Dunque tutto questo ci provoca e ci invita a ripensarci e a ripensare la vita pastorale secondo tre momenti/passaggi che scaturiscono da questo orizzonte di 1) inculturazione, 2) missionarietà (chiesa in uscita), 3) pastoralità fatta di scelte. In tal senso il percorso che faremo seguirà la traccia e l’intuizione del teologo fondamentale (e pastoralista) francese **C. Théobald** che nel 2017 ha pubblicato un volume (disponibile dal 2019 anche in edizione italiana) dal titolo ***Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*** (EDB, Bologna).

Vogliamo quindi anche noi riflettere su una “pedagogia della riforma” cioè sulla riforma missionaria della chiesa secondo tre momenti che configurano le tre tappe di un percorso.

Il *primo momento* consisterà in una “diagnosi” della situazione della nostra società, del momento presente con lo scopo non di affidarci a dati sociologici e culturali o di limitarci solo ad essi (come spesso accade<sup>1</sup>) ma di basarci sul dato contestuale per discernere la possibilità di accoglienza del Vangelo nel nostro attuale contesto, nella consapevolezza che «nulla è più incredibile quanto la risposta ad una domanda che non si pone» (R. Niebuhr); inoltre l’obiettivo di questo primo momento è meglio intendere la chiamata rivolta alla Chiesa di una conversione a ciò (o meglio – aggiungo – a chi ) essa crede, e quindi di una sua riforma, certamente partendo dal dato contestuale ma anche prendendo un po’ le distanze dall’attualità immediata per operare riflessioni di più ampio respiro, non determinate solo dall’urgenza contingente<sup>2</sup>.

Il *secondo momento* sarà dedicato a questa conversione-trasformazione missionaria della Chiesa non tanto in termini di “strategie da adottare” ma ritornando all’esperienza di fede specificamente cristiana, ovvero a quell’autentica fecondità evangelica che anche oggi affiora nella chiesa in diversi modi, a quel momento originario dell’esperienza cristiana dove l’ascolto del vangelo di Dio e il suo annuncio si congiungono. Del resto Gesù fonda la missione sull’abbondanza di ciò che è già maturato e che attende di essere raccolto da coloro che il “signore della messe” invierà (cf Lc 10,2). Come vedremo, l’idea di missione che verrà declinata può essere così intesa: quale risorsa possiamo offrire all’umanità e al mondo intero? Detto altrimenti si tratta di mettere il vangelo del Regno di Dio a disposizione di tutta l’umanità come “risorsa” di salvezza in un tempo di sfide senza precedenti.

Il *terzo momento*, infine, cercherà di tematizzare quei processi pedagogici o modi di

---

<sup>1</sup> Si pensi a tal proposito agli incontri del presbiterio diocesano del giugno 2019 con il teologo Armando Matteo il quale oltre alla presentazione (a tratti discutibile) di dati contestuali (non esaustivi) non è stato capace di dire molto, limitandosi a generiche deduzioni totalmente avulse dal contesto singolare nel quale la nostra chiesa locale si colloca nello spazio (territorio) e nel tempo (l’oggi della fede).

<sup>2</sup> Il rischio di cercare strategie e soluzioni che si limitano a tamponare e a fronteggiare l’emergenza del presente è sempre in agguato ma molto pericoloso, soprattutto perché non tiene conto di quel dato caratteristico del nostro tempo – cioè la rapidità dei cambiamenti, l’accelerazione dei processi e la conseguenza breve durata delle situazioni – e cade nell’errore tanto grossolano quanto dannoso di elaborare risposte così contingenti che quando le formuliamo il contingente che le aveva provocate è già cambiato.

fare che permettono di avanzare nella direzione di una Chiesa missionaria. L’icona biblica dei discepoli di Emmaus e ancor di più dell’eunuco di Candace (“Capisci tu quello che stai leggendo?” – At 8,30) ci ricordano che una pedagogia missionaria assume come punto di partenza ciò che l’altro sta facendo e vivendo e che tale pedagogia si basa sulla lettura soprattutto delle Scritture ma anche di ogni evento, di ciò che accade; una pedagogia, infine, che – nel caso dell’episodio dell’eunuco – converge nel battesimo e più in generale termina con l’autonomia di chi ha ricevuto l’iniziazione, tanto che sia Filippo che Gesù spariscono quando il loro gesto ha raggiunto lo scopo. Una pedagogia, insomma, che deve rendere l’altro libero e autonomo e ciò avviene solo quando essa riesce ad “iniziare l’altro”, cioè a renderlo capace di fare personalmente l’esperienza della fede, di esprimerla con le proprie parole (messe in rapporto con quelle della tradizione) e di capirla. La vera sfida di una conversione missionaria della chiesa è proprio nel rendere possibile questa libertà del cristiano. Dunque ancora una volta si tratterà di ridefinire i contorni di una chiesa “adattata” (cioè resa adatta) alla sua missione di rendere il vangelo di Dio ricevibile.

## I. Parte: “Sedersi...”

A mo’ di breve riepilogo ricordiamo i tre momenti che articoleranno le riflessioni a seguire. Se l’orizzonte generale è definibile come una “pedagogia della riforma” (sia nel senso di una conversione missionaria della chiesa, che nel senso di processi da individuare per andare in tale direzione), i tre momenti del percorso saranno:

1) Diagnosi del presente: individuare il dato della contemporaneità come qualcosa *su* cui basarsi.

2) Riflettere sul senso della conversione missionaria partendo dall’esperienza di fede specificatamente cristiana.

3) Individuazione di processi pedagogici e modi di fare per avanzare nella direzione di una trasformazione missionaria della chiesa.

Il primo tempo sarà quindi quello di “sedersi insieme” per fare una *diagnosi* della situazione delle nostre società e delle nostre comunità; questo non per affidarsi un po’ acriticamente a statistiche, indagini qualitative e analisi, ma basandosi *su* di esse, per discernere la “possibilità” di un’accoglienza del vangelo nel nostro attuale contesto e per meglio intendere la chiamata, rivolta alla Chiesa, di una conversione a ciò in cui essa crede, e quindi di una sua riforma.

### I.1 Una diagnosi del momento presente

Vorrei partire da un brano del teologo olandese Houtepen che agli inizi del sec. XXI, alla luce del suo particolare contesto per certi versi anticipatore di scenari realizzatisi altrove, così scriveva: «Gli europei non credono più ad un Dio che si rivolge personalmente alla loro vita. Essi vivono *etsi Deus non daretur* (letteralmente: nello stesso modo in cui vivrebbero se Dio non ci fosse), ma senza la forza che tale sentenza aveva quando valeva (in Hugo de Groot e in Bonhoeffer) come protesta contro l’autonomia umana asservita. Essi non orientano più la propria vita secondo precetti divini, assoluti; non si rivolgono più a Dio nella propria

preghiera, nemmeno per chiedere aiuto; non spiegano più i processi storici e fisici con l'aiuto di una causa prima e di un fine ultimo. E quanti si dichiarano ancora credenti non si distinguono in maniera significativa nei loro orientamenti di vita, nei divertimenti, nel modo di passare il tempo, nelle visioni del futuro, nei rapporti verso i beni, nelle espressioni artistiche, nei comportamenti consumistici o nei quadri patologici rispetto a coloro che si dicono non credenti»<sup>3</sup>.

Certamente sono parole molto dure, dai toni a tratti apocalittici, simili alla posizione della sociologa D. Hervieu-Léger che adotta la tesi dell'esculturazione del cattolicesimo (vedremo poi cosa significhi) e parla addirittura di “fine di un mondo”<sup>4</sup> per evidenziare esattamente l'idea di un cambio d'epoca nell'Occidente. Naturalmente ogni crisi all'interno di una realtà ci fa chiedere se essa sia “l'indizio (e quindi l'inizio) di un fallimento” oppure l'inizio di un cambiamento e dunque della possibilità di un sussistere nuovo, cioè riformato.

Ora le diverse analisi portate avanti dagli studiosi convergono verso una medesima constatazione: la distanza sempre più grande del cattolicesimo rispetto al suo ambiente culturale e che in definitiva ci permette di parlare di un cristianesimo “esculturato”; diventate una minoranza, le Chiese dell'Europa occidentale offrono l'immagine di un gruppo non solo affaticato e diviso ma soprattutto fuori dalla cultura del suo tempo, in una sorta di esilio, al punto tale che la cultura non è più cristiana pur nella permanenza e sopravvivenza di valori sorti nel seno del cristianesimo ma la cui tutela o il cui riconoscimento oggi non ha più nulla a che vedere con lo stesso cristianesimo<sup>5</sup>.

Questo esilio/estraneità del cristianesimo dall'Occidente si configura come l'esito di due processi che sono ancora in atto pur avendo cambiato forma, ovvero la *secolarizzazione* e la *laicizzazione*. Quanto alla secolarizzazione, si è passati da una prima accezione che parlava di scomparsa del religioso (smentita dalla storia) ad una seconda fase in cui secolarizzazione vuol dire essenzialmente rifiuto di qualsiasi norma imposta dall'esterno alla realizzazione personale. Quanto alla laicizzazione spesso essa si declina come una sorta di liquidazione politica del religioso, una totale disarticolazione dell'ordine temporale e di quello spirituale dopo secoli di composizione garantita dal regime di *christianitas*.

### *Excursus*

#### *Qualche elemento ulteriore sul religioso oggi*

La crisi della fede cristiana, e questo può sembrare abbastanza paradossale, fa da *pendant* oggi con un fenomeno inatteso che è il ritorno e la vitalità del sacro: non più una marginalizzazione progressiva del religioso ma una sua ripresa di spazio e di importanza nella vita tanto individuale quanto delle comunità occidentali<sup>6</sup>. A dispetto dei teorici della morte

---

<sup>3</sup> A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, Queriniana, Brescia 2001, 48. Cf anche C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali, Queriniana, Brescia 2013, 9-33.

<sup>4</sup> Cf. D. HERVIEU-LEGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

<sup>5</sup> A tal proposito si veda il recente volume di O. ROY, *L'Europa è ancora cristiana? Cosa resta delle nostre radici religiose*, Feltrinelli, Milano 2019. Ancor più indicativa in tal senso la tesi esposta dal filosofo francese F. Jullien nel suo *Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019.

<sup>6</sup> A dire il vero, come è stato evidenziato di recente, bisognerebbe distinguere fra due “occidenti”, perché il discorso sulla secolarizzazione e sulla sua crisi ha applicazioni diverse. Se pensiamo, infatti, al mondo nord-americano, ci rendiamo conto di quanto la religione anche tradizionale abbia un peso rilevante nella vita privata e pubblica, per cui si è parlato di *religious America*, a differenza ad esempio di quello che accade

di Dio e della fine della domanda religiosa – entrambe considerate esperienze non originarie, inautentiche, ontologicamente inconsistenti e antropologicamente dannose – il nuovo bisogno (sentimento) del sacro sembra ormai indicare un tratto saliente della contemporaneità. Un sacro, tuttavia, che deve essere considerato “anomico” (senza legge) e “anonimo” (senza volto), la cui ricerca, a scampo di equivoci, non può essere tranquillamente inteso come riscoperta delle tradizioni religiose *tout court*; anzi, molto spesso il bisogno di sacro nasce piuttosto dalla fuga se non addirittura dal rifiuto della religione tradizionale perché ritenuta insufficiente rispetto alle domande della vita<sup>7</sup>.

Il contesto odierno, del resto, mostra come l’uomo desideri vivere un’esperienza religiosa rifiutando di credere in corpi di dottrine (dogmi, precetti) se essi non sono avvertiti come la codifica di un’esperienza che si può considerare valida in sé solo in quanto lo diventa o lo è già tale anche per me. Nell’ambito religioso, come negli altri ambiti della vita, gli individui «tendono a rifiutare imposizioni verticistiche, preferendo autodeterminare la propria inclinazione al sacro. In questo senso, i dogmi, i riti, le credenze, sono sottoposti ad una costante riformulazione personale e ad una conseguente mutevolezza di intensità nella loro interiorizzazione non più incondizionata, ma subordinata alle circostanze, alle provocazioni esperienziali e alle decisioni da prendere»<sup>8</sup>.

Questa idea per cui si crede solo ciò che si ritiene vero, perché personalmente lo si considera tale, e non perché proviene da una tradizione religiosa a cui appartengo e a cui, quindi, obbedire a prescindere, traduce una caratteristica fondamentale dell’individualismo religioso moderno che può essere chiamata il *rifiuto di una logica di obbedienza*: «si accetta sempre meno di aderire ad articoli di fede senza interrogarsi a riguardo o di vivere secondo regole morali imposte»<sup>9</sup>. I contemporanei vogliono sostituire la logica di obbedienza tipica delle società tradizionali con una logica di responsabilità. Sempre più legislatore della propria vita, l’uomo deve ora essere responsabile non solo delle proprie azioni in quanto essere dotato di moralità, ma anche della propria fede e delle proprie scelte religiose<sup>10</sup>. Per queste ragioni l’atteggiamento dell’essere “in ricerca” sta diventando il modello fondamentale della vita spirituale nel contesto di un forte individualismo che mentre da un lato non priva di senso l’esperienza religiosa, anzi!, dall’altro si contrappone alle pretese di autorità avanzate

---

nell’Occidente europeo (si pensi al nord Europa o al Regno Unito), definito *secular Europe*, dove la secolarizzazione rimane egemone (cf P. BERGER - G. DAVIE - E. FOKAS, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un’eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010). La cosa interessante è che secondo gli studiosi l’eccezione non è l’America ma l’Europa, meglio ancora l’Europa occidentale e centrale. E questo mette in crisi l’equazione tra modernità e secolarizzazione la quale funziona in Europa ma perde di credibilità appena si abbandona l’Europa occidentale, poiché altrove la religione è presente a livello istituzionale e esistenziale (cf gli USA) oppure è in gran spolvero – si pensi al protestantesimo evangelico e al pentecostalismo – spesso proprio in quegli strati più toccati dalla modernizzazione (cf P.L. BERGER - T. LUCKMANN, *Lo smarrimento dell’uomo moderno*, Il Mulino, Bologna 2010, 63-66).

<sup>7</sup> «L’io, nel racconto moderno, è in conflitto con la religione istituita in ragione del fatto che essa contrasta, o comunque inibisce e rallenta, i processi di razionalizzazione individuale e collettiva del senso. Nel racconto post-moderno, l’io è in conflitto con la religione istituita proprio per quel tanto che essa appare omogenea con quegli asettici processi di razionalizzazione: di cui appare ora il carattere surrettiziamente dispotico e anaffettivo. La religione risolta nell’assenso all’autorità dogmatica, proprio come la ragione ridotta al rispecchiamento dell’oggettività naturalistica, evidenziano un punto di sostanziale sovrapposizione proprio nell’esclusione di un ruolo costituente dell’io» (P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in AA.VV., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, 66).

<sup>8</sup> C. COSTA, *La società post-razionale*, Armando, Roma 2012, 102.

<sup>9</sup> F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*. La nuova spiritualità occidentale, Garzanti, Milano 2005, 40.

<sup>10</sup> Cf *ibid.*, 41.

dalle chiese<sup>11</sup>.

A dire il vero, non è che il concetto di obbedienza sia venuto meno, semplicemente è cambiato l' "a chi" obbedire: non più l'istituzione ma Dio stesso, che parla a me direttamente nella mia coscienza e a cui rispondo accettando in maniera personale, e quindi senza mai rinunciare ad uno spirito critico, di aderire a questo o quell'articolo di fede. Questo è, a giudizio di F. Lenoir, uno degli aspetti che maggiormente distingue l'individualismo religioso moderno da quello tradizionale. Nell'esperienza tradizionale ci si accontentava di un concetto di "fede personale", indicando con ciò il processo di appropriazione della fede comune da parte dell'individuo, nell'alveo, però, del registro del credibile proposto dalla religione dominante. Oggi, invece, la fede personale si inserisce sempre meno nel quadro delle rappresentazioni condivise e, anzi, non richiede nemmeno di essere convalidata da un'autorità religiosa. Infatti, per la stragrande maggioranza tanto dei credenti, quanto soprattutto anche dei praticanti, poco importa che le convinzioni personali in materia di fede corrispondano o meno alla religione di appartenenza<sup>12</sup>; «non solo è ormai socialmente avallato il fatto che ognuno sia libero di credere quello che vuole, ma si valorizza il concetto di adesione personale piuttosto che quello di conformità. Anche un fedele molto impegnato tende a insistere sul fatto che la sua fede è "assolutamente personale", che il suo impegno o la sua adesione al dogma sono il risultato di una "lunga e matura riflessione" e dipendono solo da una "scelta intima". Nella modernità la religione viene anzitutto considerata come una faccenda personale e l'unica legittimità sociale della fede e dell'impegno religioso è quella data da una scelta libera, consapevole, adulta e responsabile»<sup>13</sup>. Un'attestazione di questo aspetto proviene dal dato registrato da tutte le ricerche sociologiche, ovvero le altissime percentuali della gente che prega volutamente e per iniziativa personale<sup>14</sup>.

Un altro dato di fatto è che alla forza, cioè alla vitalità della religione come bisogno di sacro, intesa come esperienza religiosa, non come religione "codificata", fa da *pendant* la debolezza e, non di rado, la crisi della fede<sup>15</sup>. Questa "debolezza" comporta due aspetti distinti. Da un lato la permanenza del religioso a scapito della fede attesta che nelle società occidentali (soprattutto in Italia) la religione «tende ad assumere più una connotazione culturale che esperienziale, presentandosi più come un'istanza di integrazione sociale che come principio di ridefinizione spirituale. In altri termini, molti non abbandonano i riferimenti religiosi della tradizione, ma sembrano interpretarli più come una matrice culturale o etnica (che li rassicuri in un'epoca di incertezze e in una società sempre più aperta) che come un fattore di crescita spirituale»<sup>16</sup>. Questo aspetto è testimoniato agevolmente dal *revival* crescente di tradizioni legate alle feste e ai momenti della fede, tradizioni che si separano dalla matrice religiosa permanendo come dato culturale-etnico. A mio parere questa è la forma di sopravvivenza della secolarizzazione oggi; non la scomparsa

<sup>11</sup> Cf C. LANZETTI, «L'individualizzazione del credere in Italia e in Europa: una sfida per le istituzioni religiose storiche», in G. COLOMBO, *Religione e fede nell'età post-secolare*, 26-27.

<sup>12</sup> Come scrive Augé in riferimento ai cattolici, «i praticanti intendono praticare a modo loro» (*Nonluoghi*. Introduzione a una antropologia della surmodernità, Elèuthera, Milano 2009, 49).

<sup>13</sup> Cf *ibid.*, 43. In forza di questo "privatismo" dell'esperienza religiosa e dell'accettazione «condizionata dei dogmi in funzione delle scelte personali, si sono fatte sempre più complesse e critiche anche le modalità di trasmissione, da una generazione all'altra, delle regole di convivenza condivise e delle norme religiose, che non sono più intese come identità da ereditare» (C. COSTA, *La società post-razionale*, 101-102).

<sup>14</sup> Cf F. GARELLI, *Religione all'italiana*. L'anima del paese messa a nudo, Il Mulino, Bologna 2011, 68-76.

<sup>15</sup> Cf ID., *Forza della religione, debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>16</sup> ID., *Forza e debolezza del cattolicesimo in Italia*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 19.

del religioso ma lo smarrimento dell'origine, lo smantellamento della matrice cristiana di gesti ed eventi particolari che oggi più di ieri sono percepiti come identitari per una comunità sotto forma di "tradizioni".

L'altro aspetto del paradosso di una religione forte con accanto una fede debole è che progressivamente il linguaggio della fede diventa estraneo e incomprensibile, per cui molti individui si collocano in una condizione in cui il riferimento religioso rimane presente ma, tuttavia, non si aderisce alla "pratica" della religione istituzionale; così si "crede senza appartenere"<sup>17</sup> affermando una oggettiva sconnessione tra credenza morale, pratica, appartenenza. L'uomo in definitiva è autonomo, non accetta l'eteronomia di un'istituzione che dall'esterno rivendica il diritto di indicare cosa credere e cosa fare senza lasciare molto margine di decisione; «qualunque sia il loro sentimento di appartenenza, gli individui fanno una selezione, scelgono quello che fa loro comodo, tralasciano il resto e cambiano spesso opinione. Da una dottrina religiosa sotto forma di "menù unico" siamo passati ad una vera e propria religione *à la carte*, un "self-service" religioso»<sup>18</sup>.

Direi che proprio il doppio movimento di individualizzazione del religioso (e l'assenza di normatività che provoca) e di globalizzazione del religioso (e l'allargamento dell'offerta che ne consegue) genera la costruzione di una religione individuale, per dirla con Lenoir, *à la carte* in cui sono possibili tutte le combinazioni, o come ha scritto la sociologa D. Hervieu-Léger, una sorta di *bricolage* in cui ci si comporta come i bambini quando assemblano e riasssemblano continuamente i pezzi delle costruzioni. Ormai fluttuanti e disponibili, i simboli e le credenze delle varie religioni si esportano, si importano, si mischiano, si trasformano, si legano e slegano secondo le innumerevoli composizioni operate dai gruppi ma soprattutto dagli stessi individui. Sono sempre di più quelli che, legati alla loro religione di origine in maniera superficiale o addirittura sradicati da ogni appartenenza religiosa, si avvicinano successivamente (o simultaneamente) a varie tradizioni religiose. Praticano lo yoga o un'altra forma di tecnica di meditazione, leggono il Vangelo e i mistici cristiani e sufici, talvolta si interessano di esoterismo, astrologia o tarocchi<sup>19</sup>; questo non cancella ma si unisce al fenomeno crescente di una profonda ignoranza religiosa, per cui il *pot-pourri* nemmeno scaturisce da una conoscenza dei contenuti creduti ed assemblati.

Ma soprattutto il bisogno del sacro si polarizza intorno alla realizzazione del sé. Il principio e lo scopo di un'esperienza religiosa nella postmodernità è l'ideale psicologico di una compiuta e felice realizzazione del sé/io<sup>20</sup>. Il benessere psichico diventa l'indicatore religiosamente discriminante<sup>21</sup>; scrive Lenoir: «oggi la maggior parte degli individui cerca nel religioso non tanto un modo di superarsi o di trasformarsi di fronte a un'alterità, quanto un modo di realizzarsi, di farsi del bene<sup>22</sup>: in breve, si cerca il compimento di sé, imperativo della modernità psicologica, e non più lo spossamento di sé stessi, parola d'ordine della spiritualità tradizionale»<sup>23</sup>.

Qui si annidano il paradosso e l'ambiguità del *revival* del sacro che rischiano di

<sup>17</sup> Questa è l'espressione divenuta ormai famosissima di G. Davie: *Believing without belonging*. Cf il suo volume: *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*, Blackwell, Oxford 1994.

<sup>18</sup> F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005, 40.

<sup>19</sup> Cf *ibid.* 79.

<sup>20</sup> Questa idea è al centro del denso e bel saggio di P. SEQUERI, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, 55-97.

<sup>21</sup> «Lo psichismo del sentire sembra l'unico, in tempi di decostruzione metafisica dell'anima, che possa garantire un contenuto concreto alla realtà spirituale e all'esperienza interiore» (*ibid.*, 67-68).

<sup>22</sup> Non "fare del bene" ma "farsi del bene" non di rado "facendo del bene".

<sup>23</sup> F. LENOIR, *Le metamorfosi di Dio*, 80.

ostacolare un'autentica esperienza religiosa. Infatti il sacro non è più il Tu di un Dio da incontrare (qualunque siano l'identità di questo Dio, le vie per giungervi e la forma dell'incontro) poiché è pensato e cercato a partire dalla “soddisfazione del sé”<sup>24</sup> che configura una “religione del Me”<sup>25</sup>; allo stesso tempo il “benessere dell'io” appare garantito solo dal suo con-fondersi con questo sacro rinunciando alla propria identità.

A livello religioso non c'è più un Tu da incontrare ma l'io da ritrovare affinché stia bene. Si verifica il passaggio dal “voler bene” – che implica in ogni forma un “tu” – allo “stare bene” (benessere) che è un problema esclusivamente dell'io. Infatti basta guardare alla realtà della preghiera come cartina di tornasole e anche luogo in cui si verifica lo spessore, la qualità dell'esperienza religiosa. Oggi spesso la preghiera, molto praticata per volontà personale, assume contorni gnostici e qualche interprete ha visto nella centralità del sé e nella sua cura all'interno della dimensione religiosa una “variante psicologica” del ritorno post-moderno della gnosi<sup>26</sup>. Ha scritto acutamente M. Fuss: «la nuova spiritualità ha largamente sostituito il Dio personale della tradizione giudeo-cristiana, garante di salvezza del mondo per partecipazione alla propria gloria, da diversi surrogati preliminari che invece affermano l'autonomia dell'uomo nel tentativo di una auto-perfezione»<sup>27</sup>.

Non è questo il luogo per ulteriormente indugiare sulle analisi. Diciamo piuttosto, tornando a Théobald, che proprio dalle analisi della contemporaneità emergono per la fede tre elementi con cui bisogna fare oggi i conti.

Un *primo elemento* Théobald lo indica nell'aumento notevole della percentuale islamica della popolazione (certamente con particolare riferimento alla Francia) che produce un pluralismo inedito e spinge la laicità ad essere sempre più laicista, visto che il confine tra spazio pubblico e sazio religioso è declinato in modo molto diverso dentro la confessione islamica. Il rischio di creare “società nella società” (il caso inglese da questo punto di vista è emblematico) è diventato sempre più attuale nelle società pluraliste sia dal punto di vista culturale che soprattutto religioso.

Il *secondo elemento* contestuale che Théobald evidenzia è il crescere del divario tra ricchi e poveri in Europa e l'ampliamento di zone di povertà, fenomeno dovuto oltre e prima che alla crisi economica all'onnipotenza del sistema finanziario e bancario che propugna una globalizzazione della finanza (si pensi alla borsa e ai mercati sempre più distanti dall'economia reale) ma non certo una globalizzazione della solidarietà e dell'ospitalità.

Il *terzo elemento*, infine, è la “gigantesca sfida ecologica” che papa Francesco prepotentemente ha messo al centro dell'interesse con la *Laudato si'* e il progetto di un'ecologia integrale, provocando anche i credenti a prendere seriamente parte alla

<sup>24</sup> «Se i movimenti spirituali classici all'interno del cristianesimo avevano come meta il contatto dell'uomo con Dio, nelle correnti attuali – che stanno sotto il vessillo dello spirituale – si tratta del “sé” dell'uomo, anche se alcuni identificano volentieri l'esperienza stessa dell'Altissimo con il raggiungimento del massimo impegno su se stessi» (A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta*, 299). Ma questo costituisce un rovesciamento del messaggio di Dio che è orientato in senso estroverso (il benvolere di Dio verso i popoli) e non introverso sul benessere dell'ego umano.

<sup>25</sup> Invece per definizione l'esperienza dell'uomo è «risposta ad un appello, al “Tu-di-Dio” e non all’“Io-Dio” (L. ALLODI, *Esperienza religiosa senza religione? Il rito come elemento costitutivo dell'esperienza umana*, in G. Colombo [a cura di], *Religione e fede nell'età post-secolare*, 58 [con riferimento a V. Frankl]). Cf C. DOTOLI, *Un cristianesimo possibile*, Queriniana, Brescia 2007, 122-158.

<sup>26</sup> Cf G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, 18.

<sup>27</sup> M. FUSS, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, in P. CODA (ed.), *L'unico e i molti*. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo, PUL-Mursia, Roma 1997, 37.



battaglia per la cura della nostra casa comune.

In questo contesto complesso, controverso e difficile da interpretare emergono almeno due diverse “strategie di resistenza” che la Chiesa e i credenti mettono in atto; Théobald si riferisce in particolare alla Francia ma credo possa valere anche per noi.

La prima strategia è la strategia dell’accomodamento: si prende atto dell’esculturazione, della riduzione del cristianesimo ad un piccolo resto nell’Occidente secolarizzato e si attribuisce alla fede cristiana il *ruolo contro-culturale* di “testimone-profeta” di un’altra vita e di un altro modo di vivere, confidando nel fatto che come in epoca moderna l’Occidente ha evangelizzato gli altri continenti, ora è tempo del contrario, magari reclutando preti stranieri, africani e altri, per servire le nostre comunità sempre più disperse e sprovviste di pastori, facendo proprio lo stile di molte chiese evangeliche. In questa strategia non è necessario abbandonare la figura consueta del cattolicesimo, né tornare ad interrogarsi sull’identità cristiana reinterpretandola alla luce del radicamento storico e culturale nel presente. Insomma siamo all’interno del *refrain* “si è fatto sempre così” e in fondo possono cambiare gli attori ma l’universalità della fede e della sua espressione permette di sopperire alla crisi del cristianesimo occidentale.

Accanto a questa strategia vi è quella che Théobald chiama “strategia del superamento”. Piuttosto che rassegnarsi a un’esculturazione del cristianesimo e accontentarsi di un’affermazione contro-culturale dell’identità cattolica<sup>28</sup> – rischiando così di accelerare la sua folclorizzazione<sup>29</sup> – il *kairos* oggi ci dice che è venuto il tempo di radicarci di nuovo nei luoghi elementari dell’esistenza umana e sociale dove nascono le nostre convinzioni. In altre parole si tratta di riconoscere che una fede credibile e ricevibile per la sua coerenza critica con le nostre culture euro-atlantiche dovrebbe radicarsi su ciò che fonda la vita di donne e uomini ordinari in Europa occidentale. In questo orizzonte si tratta di immaginare il futuro secondo una “modalità creatrice”. Questa strategia, cui viene data la preferenza dal nostro autore, non si accorda con l’esculturazione o la folclorizzazione della fede ma è sostenuta dal desiderio di porre il centro teologale della fede in correlazione con le sfide umane di tutti e della società. Certo, in questo caso non si cela il rischio di una riduzione del cristianesimo al sociale e all’etico?

Qui si annida, secondo Théobald, un primo crocevia: la chiusura apriori alla contemporaneità rimane un grave problema perché non si può ridiventare o essere disponibili ad apprendere alla maniera di Cristo se non ci lasciamo istruire dalla vita e dalla storia e se non impariamo nulla di quello che gli altri possono insegnarci su noi stessi.

Ora, letta in chiave teologica, la diagnosi del presente ci invita ad un triplice apprendimento:

a) una visione tripolare aperta al futuro. Si tratta di vedere insieme: 1) il riferimento ultimo della fede cristiana che è il vangelo del regno di Dio; 2) la situazione storica della società che è il suo spazio di recezione eventuale; 3) l’attuale figura della chiesa, poiché ciò che essa è e ciò che essa crede sono integralmente segnati dal suo ambiente socioculturale.

---

<sup>28</sup> Certamente in questa direzione si può inserire la provocazione di R. DREHER, *L’opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, anche se le cose sono più articolate di come Théobald le liquida.

<sup>29</sup> Basti pensare al dilagare di sagre, palii, cavalieri ecc. che fioriscono attorno alle nostre feste religiose svuotandole di qualsivoglia origine di fede e riducendole a mera espressione di antropologia culturale e di folclore,

In tal senso il ripensamento della figura storica di Chiesa dipende dal fondamento (il vangelo) e dalla storia (il contesto) secondo la grande lezione del Vaticano II.

b) Secolarizzazione e laicità ci invitano a chiederci se tali fenomeni storici non siano da accettare dall'interno della tradizione cristiana (il cristianesimo come loro condizione di possibilità<sup>30</sup>) e se, più radicalmente, non gettino una luce specifica sulla sorgente della fede stessa, permettendo di vederne alcuni aspetti mai o poco percepiti finora. La realtà di questo fenomeno – come cioè il contesto costringa a delle sottolineature che in contesti mutati possono diventare non essenziali e perdere la loro centralità (senza per questo cessare di essere vere e ispiranti) – la possiamo comprendere partendo da alcuni riferimenti alla costituzione conciliare *Gaudium et spes*. Due punti del testo appaiono problematici oggi se riletti nell'orizzonte dei fenomeni di secolarizzazione e laicizzazione. Il primo è l'insistenza sull'antropocentrismo (cf GS 12), che la *Laudato si'* al n. 93 per certi versi corregge mostrando come la questione/crisi ecologica odierna costringa ad insistere di più su una teologia della creazione che non su una forma di antropocentrismo, dal momento che quest'ultimo si espone al rischio di trasformare il mandato di custodire la terra in un suo sfruttamento incontrollato. In secondo luogo vi è il rischio che l'insistenza moderna sull'antropologia cristiana (giustificata in GS dal contesto che era segnato dai blocchi ideologici contrapposti e dall'ateismo) si trasformi nella coscienza ecclesiale e sociale in un “riciclaggio utile del cristianesimo”, cioè che un'idea tipicamente cristiana – ad esempio la teologia cristiana della creazione come risorsa per affrontare la crisi sociale ed ecologica odierna – si ricicli, cioè risulti utile, senza alcun riguardo alla sua provenienza teologica (insomma l'idea che il cristianesimo si ancora una risorsa, per riprendere il titolo del libro di Jullien, senza passare per la fede).

Per dire la cosa con riferimento alla filosofia, si potrebbe pensare alla figura del “doppione non dogmatico del dogma”<sup>31</sup> di cui parla il filosofo J. Derrida. In *Donare la morte* il filosofo sottolinea che i temi cristiani si possono dare senza l'evento della rivelazione, non perché derivabili dalla ragione, ma perché si tratta di pensarli nella possibilità dell'evento, di pensare l'essenza del religioso senza che si costituisca come articolo di fede. La lista di temi è potenzialmente infinita poiché Kant, Hegel, Kierkegaard (ma anche Levinas e Marion) e finanche Heidegger, «appartengono a questa tradizione che consiste nel proporre un doppione non dogmatico del dogma, un doppio filosofico, metafisico e in ogni caso *pensante* che “ripete” senza religione la possibilità della religione»<sup>32</sup>.

c) Partendo dalla correlazione reciproca dei tre poli della visione tripolare – vangelo, contesto, chiesa – da un lato si deve riconoscere che la novità della situazione attuale della fede cristiana (laicizzazione delle nostre società ed ethos secolarizzato) tocca la rivelazione stessa e dall'altro ci ricorda come la tradizione cristiana sia stata sempre capace di un'autentica “creatività”; perciò la svolta odierna (il cambiamento d'epoca) può diventare un *kairos* per il cristianesimo al fine di tornare a rivisitarsi esattamente come accadde al cristianesimo nascente (nell'impatto, ad esempio, con la cultura greca). Infatti l'apparente

<sup>30</sup> Si pensi alla tesi per esempio difesa da J.B. Metz, sul cristianesimo come condizione di possibilità di un processo di secolarizzazione legato all'idea cristiana di creazione e di autonomia delle realtà create. Cf *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969<sup>3</sup>.

<sup>31</sup> Mutuo questo riferimento esplicito a tale parole di Derrida da un contributo di G. Lettieri che pur vi si riferisce ma in un contesto diverso per quanto in definitiva simile nel senso. Cf G. LETTIERI, «Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo», in A. ZAMBARBIERI-G. OTRANTO (edd.), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, Bari 2011, 19-134.

<sup>32</sup> J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002, 86.

incapacità del cattolicesimo<sup>33</sup> europeo di raggiungere oggi e di suscitare forze più vitali degli esseri umani, e la conseguente crisi di credibilità (su cui ritorneremo) lo costringono a interrogarsi di nuovo sulla sua *sorgente*, a disincagliarla in qualche modo, in ogni caso a reinterpretarla in un contesto totalmente inedito, per lasciar sgorgare la sua “teologalità”. Si potrebbe persino dire che, in questa situazione assolutamente inedita, i credenti sono invitati nello Spirito Santo ad attivare potenzialità creatrici analoghe a quelle messe in opera nell’epoca neotestamentaria. Si tratta di reinventare il cristianesimo (non certo il *depositum fidei*) sapendo di non poterci appoggiare su una tradizione acquisita perché nell’oggi essa non funziona più in quanto è cambiato (o sta cambiando ancora) il mondo (cambiamento d’epoca). È questo il senso della “pastoralità della dottrina” introdotta dal Vaticano II, per cui la dottrina si reinterpreta in ragione dei contesti per essere credibile nel presente. Sia chiaro che non è in questione la credibilità della fede in sé, perché la Parola di Dio rimane in eterno e non cessa di essere vera perché non è più l’infrastruttura delle nostre culture e società; piuttosto la credibilità riguarda il modo in cui noi presentiamo e viviamo la fede. Certamente oggi siamo di fronte ad una “crisi di credibilità”.

## I.2 Affrontare la crisi di credibilità

Il dato da cui partire, come accennato, è la fine della cristianità, ovvero il fatto che il cristianesimo oggi non è più l’infrastruttura del pensiero o della società moderna, che il mondo vive di valori diversi e spesso alternativi ad un cristianesimo talvolta percepito come al di fuori dei tempi, altre volte guardato con indifferenza, come qualcosa che ormai non interessa a nessuno, vuoi perché pone questioni di totale irrilevanza, vuoi perché gli ambiti della vita a cui il cristianesimo intende dare risposte sono evasi da altre regioni del sapere.

Oggi, come ha scritto Benedetto XVI in *Porta fidei*, viviamo in un contesto in cui anzitutto la fede non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negato; infatti, «mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone» (*Porta fidei*, 2). Parole che, apparentemente, sembrano cozzare con quella sorta di “rivincita di Dio” rappresentata dal ritorno del sacro e dalla forza della religione per cui di Dio si parla continuamente e con più forza rispetto a ieri. Abbiamo visto l’ambiguità del fenomeno del ritorno del sacro e come non ne beneficino le religioni tradizionali.

Il futuro della fede è nella sua capacità di comunicare le ragioni che la rendono ancora credibile e un’opzione significativa – la più significativa – per l’uomo di oggi. In altre parole si tratta di stabilire perché un uomo del nostro tempo – quale che sia il suo contesto e la sua sensibilità – dovrebbe credere e ritenere decisivo per la propria vita la fede, affermandola quale principio che dà senso all’esistenza<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Théobald si riferisce al cattolicesimo, forse perché l’impatto della modernità sulla tradizione protestante ne sta determinando la fine in Occidente e la ricategorizzazione in termini carismatico-evangelicali-pentecostali fuori dall’Europa.

<sup>34</sup> Si possono richiamare le parole di Dostoevskij che hanno un valore permanente dal punto di vista della credibilità: «la fede si riduce a questo problema angoscioso; un colto, un europeo del nostro tempo può credere, credere proprio alla divinità del figlio di Dio, Gesù Cristo?» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni. Taccuini per “I demoni”*, a cura di E. LO GATTO, Sansoni, Firenze 1958, 1011).

Il fenomeno della crisi del cristianesimo certamente deve diventare una domanda permanente per la coscienza credente; perché, cioè, in un tempo in cui Dio fa *audience* la fede cristiana non riesce più ad animare né il tessuto culturale e valoriale della compagine sociale né ad esercitare un'attrattiva per l'uomo odierno, per quanto anche lui «può sentire di nuovo il bisogno di recarsi come la samaritana al pozzo per ascoltare Gesù» (*Porta fidei*, 3)?

Numerose sono le risposte tentate. Spesso si parla di mancanza di credibilità dei cristiani i quali non trasmettono un Dio credibile e attraente vuoi per il loro deficit di testimonianza<sup>35</sup>, vuoi perché non di rado il dio in cui credono è ben diverso dal Dio biblico. La questione direi che è piuttosto decisiva e fa riflettere: il dis-interesse, l'in-differenza verso Dio-Cristo-la Chiesa è verso Dio in sé o verso una certa immagine di Dio che noi abbiamo trasmesso? Davvero il Dio di cui abbiamo sempre parlato è il Dio biblico, il Dio di Gesù Cristo? Le esagerate insistenze su un Dio giudice, che incute terrore ("Dio ti vede"), un Dio anaffettivo, distante, severo, impassibile, è il vero Dio, rappresenta davvero il volto di Dio che il Figlio suo ci ha fatto conoscere? Come diceva Benedetto XVI nelle parole appena citate chi non crede ci invita a purificare la nostra fede e le nostre rappresentazioni di Dio che a volte lo riducono ad una caricatura di Dio o ad un idolo. E questo vale anche per la fede e i suoi gesti, dai sacramenti alle forme in cui il vissuto di fede delle nostre comunità si oggettiva. Quante volte siamo di fronte a visioni quasi magiche, con un senso idolatrico (basti pensare a certa pietà popolare), in cui ci si rivolge a Dio – o più ancora ai santi che percepiamo più vicini, potenti e concreti rispetto a Dio – come alla bacchetta magica, al tappabuchi, rivelando così una visione utilitaristica di Dio contro la quale già Bonhoeffer si scagliava. Un Dio mago, un Dio violento, un Dio che infonde solo paura, raramente o mai messo in relazione con le cose belle della vita, l'opposto o quanto meno distante dall'idea di un vangelo fonte di gioia e della fede come esperienza dell'incontro con Dio e della bellezza di questo incontro.

Non solo rappresentazioni improprie di Dio ma anche un'idea di fede non sempre adeguata. Se si interrogano le persone su che cosa sia la fede, si risconterà la frequente risposta di chi considera i cristiani come coloro che ammettono verità che non possono discutere e lunghi e sempre aggiornabili elenchi di precetti e divieti: è la riduzione della fede a dottrina e morale, contro cui parla anche *Evangelii Gaudium*. Sul primo punto pensiamo alla questione, ad esempio, della "gerarchia della verità". Ci dobbiamo serenamente credere se abbiamo dato peso alle cose in ragione del loro valore per la fede oppure se ci siamo solo preoccupati di alcune regole, di alcuni peccati, fustigando e deplorando certe cose e tralasciandone altre più decisive, che impongono oggi un cambiamento delle priorità, come dice papa Francesco al n. 41 di EG dove mette in guardia dal rischio gravissimo e presente di essere fedeli più ad una formulazione che alla trasmissione della sostanza e per farci prendere atto che consuetudini, norme e precetti un tempo efficaci oggi non lo sono più e perciò vanno messi in discussione, abbandonati o ripensati se essi non sono direttamente legati o derivati dal nucleo del Vangelo.

Ancora più problematica forse è l'immagine di chiesa che abbiamo data, tanto più che spesso la crisi della fede è associata alla crisi della Chiesa, sempre più segnata da scandali di vario genere (la piaga della pedofilia, scandali di natura economica, smodata

---

<sup>35</sup> «Le difficoltà della fede non derivano incondizionatamente soltanto da *problemi di fede*, ma possono avere le loro radici nella *pratica della fede*, poiché questa prassi non ha assolutamente e soltanto effetti di salvezza, ma può anche ferire» (C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede. Riflessioni teologiche su problematiche questioni di fede ed esperienze ecclesiali*, Queriniana, Brescia 2013, 146).

ricchezza, corruzione, mondanità), una Chiesa considerata vecchia, indietro di secoli, fuori dalla storia, non al passo con i tempi, in declino perché ormai irrimediabilmente lontana dalla sensibilità dell'uomo di oggi<sup>36</sup>, estranea ai suoi valori, incapace di dialogare e di comunicare, sempre e solo pronta a giudicare, censurare, limitare la libertà o intromettersi nella coscienza delle persone che invece rivendicano il diritto ad una vita autonoma e ad una fede responsabile, cioè decisa autonomamente secondo le proprie misure anche nei suoi contenuti.

Sappiamo bene e non dobbiamo mai dimenticare che *Ecclesia semper reformanda*, che la Chiesa ha bisogno costantemente di cambiare forma, cioè di ri-formarsi per conformarsi a Cristo; in quanto santa e peccatrice non è perfetta ed ha bisogno di perpetua conversione, permanente purificazione per avvicinarsi alla misura evangelica. Perciò chi non desidera il cambiamento non capisce che la fede è cammino, che la vita è conversione, pur nella consapevolezza che una chiesa di perfetti non è mai esistita e mai esisterà perché l'uomo è segnato da una fragilità perdonata e sanata ma non cancellabile (il male radicale di cui parlava Kant). Tuttavia vorrei anche aggiungere che riformare la chiesa, ridurre o cancellare il *gap* che si avverte con le dinamiche, le categorie, i linguaggi del nostro tempo, insomma l'idea di una chiesa "al passo dei tempi" per recuperare il tempo perduto, non deve essere identificato con l'idea di una chiesa che fa proprie tutte le istanze della modernità. Infatti, se guardiamo a certo mondo riformato che ha sposato e si è andato sempre più confondendo con la modernità, forse che la fede è più viva, la gente crede di più, le chiese sono più gremite? Ben difficilmente si potrà negare la profonda crisi che avvolge anche quelle declinazioni cristiane che da tempo hanno fatto proprie le istanze di "modernizzazione" totale, spesso richiesta oggi per ridare vitalità ad un cristianesimo asfittico e sterile.

Ad ogni modo la crisi in genere e di rilevanza della fede, la sua difficoltà a rappresentare la "forma" dell'esistenza dell'uomo, talvolta anche di chi crede, non può essere solo constatata o diventare motivo per inutili e dannose nostalgie di un tempo che fu e che non ritornerà più; piuttosto deve costituire la provocazione, il modo in cui il presente oggi educa la fede a dirsi in modo adeguato e nello stesso tempo muove la fede a farsi "giudizio" del tempo, poiché se c'è qualcosa di sbagliato nel modo di vivere o di comunicare la fede non può non esserci qualcosa anche di "sbagliato" nel contesto che appella a una forma diversa del vivere la fede.

Allora se si vuole comprendere la profonda crisi di credibilità che il cristianesimo europeo attraversa, è utile non soffermarsi troppo su alcune "rimostranze" che sembrano occupare la scena, senza ovviamente nulla togliere alla loro oggettiva importanza: l'integrazione nelle nostre comunità dei divorziati risposati, il ruolo delle donne e il loro accesso al ministero e ai ministeri (siamo alla seconda commissione per il diaconato femminile!), la questione della sinodalità e del funzionamento ecclesiale, la piaga della pedofilia ecc. Tutte questioni importanti ma che, sottolinea Théobald, rischiano di occultare una questione ancora più fondamentale, ovvero: «la difficoltà della tradizione cristiana a rendere credibile *la sua visione globale* del mondo in società che sembrano volgersi di nuovo verso modi di vita pagani e sapienze che esistevano in Occidente prima che questo divenisse

---

<sup>36</sup> È questa la convinzione di C. BÖTTIGHEIMER, *Le difficoltà della fede*, per il quale il modo di essere Chiesa oggi invece di aiutare a credere ostacola la fede anche per la "distanza" della Chiesa dalla sensibilità odierna. Si sento molto qui la peculiarità della situazione tedesca che è dietro anche il sinodo recentemente avviato dai vescovi tedeschi.

cristiano e che continuano a esistere nel resto del mondo» (63). Una crisi resa ancora più acuta dalla riformulazione della visione cristiana del mondo in senso universalistico come la troviamo nel Vaticano II: stride la crisi della visione globale del cristianesimo rispetto alla sua pretesa universalistica inter e trans-culturale

Una universalità che teologicamente la Chiesa sin dai Padri ha declinato in termini di “economia della salvezza”, mettendo in relazione la storia dell’umanità con il disegno di Dio e la sua realizzazione temporale in tutte le sue fasi e sotto tutti gli aspetti, affidando alla Chiesa – sacramento universale di salvezza (cf LG 1, 9, 48) – la missione di rendere il vangelo di Dio “presente in parole e in atti intimamente legati tra loro”; la dimensione messianica di questo popolo di Dio si esprime nella universale vocazione alla santità come pienezza della vita cristiana e perfezione della carità (cf LG 40).

Senza dubbio oggi constatiamo una crisi di credibilità della proposta cristiana di santità e della sua capacità di essere umanizzante. La proposta cristiana della “santità” come via all’umanizzazione<sup>37</sup> è messa alla prova in un mondo frammentato dove convivono provvisorie, mutevoli e, appunto, frammentate visioni del mondo e dove la complessità (spesso ingestibile o inabitabile) delle società spinge a ritirarsi nel guscio della vita quotidiana abbandonando qualsiasi preoccupazione più grande, anche quelle religiose e spirituali. Nello stesso tempo assistiamo ad un modo di vivere ancora più prammatico e distaccato rispetto al passato religioso e cristiano del nostro continente, un modo sempre più centrato sull’autonomia e che adesso riscopre un’attenzione alla “qualità dell’esistenza quotidiana” nei suoi aspetti più elementari come il cibo, il lavoro, gli svaghi. Certo, il senso di solidarietà fraterna più universale non è scomparso ma il lontano è sempre accostato a partire dal vicino.

Ora la proposta della santità cristiana appare molto lontana se non estranea a questo modo di vivere; spesso viene considerata come legalista, astratta e troppo preoccupata per certi aspetti dell’esistenza come la sessualità. La santità come proposta riesce difficilmente a far valere ciò che nel suo principio la distingue dall’eroismo, ossia la gratuità del dono della vita, un dono ricevuto, da ricevere continuamente e da impegnare liberamente e gratuitamente.

In questo contesto dunque di grandi cambiamenti si va realizzando una ricomposizione progressiva della visione cristiana descrivibile nel modo seguente.

### *1.2.1 L’ospitalità del Nazareno e la nostra come punto di partenza*

Il Vangelo ci attesta che ciò che fa da mediazione tra la santità di Cristo Gesù e l’esistenza quotidiana dei suoi contemporanei è la sua “ospitalità” incondizionata. È questa ospitalità, narrata in modo così concreto nei racconti evangelici, che consente di collegare tali racconti all’attualità delle nostre Galilee. La santità di Gesù si manifesta nella sua capacità di mettersi al posto dell’altro con compassione e simpatia senza mai lasciare il suo posto, in piena libertà nei confronti della propria vita, mettendola in gioco per chiunque, anche per colui che presentandosi davanti a lui si trasforma in un nemico.

Dalla santità ospitante di Gesù la chiesa apprende la sua di santità in quanto popolo di battezzati. Ben oltre la santità “episodica” legata ad alcuni esempi, è il battesimo (non a caso chiamata alla santità) che ha come effetto e caratteristica di offrire al discepolo di poter

---

<sup>37</sup> Si tratta qui di una riformulazione del senso della paradigmatica affermazione di GS 22: «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo».

rispondere all’irreversibile dono di Dio mediante la messa in gioco della sua esistenza e mediante decisioni incondizionate.

Il NT ci invita in primo luogo a guardare il dono gratuito della vita e a entrare nell’atto di fede o di speranza elementare che questo dono suscita; e poiché la peculiarità dell’autentica gratuità è di essere gratuita per tutti, l’atto di fede e di stupore si universalizza e pertiene tutti e ciascuno, ieri, oggi e domani. Nell’orizzonte di questa radicalità della gratuità – per cui “tutto è grazia” – si riapre lo spazio per Dio in un mondo in cui non c’è cosa alcuna che ci obblighi a far intervenire Dio nella gestione delle nostre esistenze individuali e collettive. La vertiginosa radicalità dell’esperienza della gratuità assoluta rende ogni cristiano un “mistico” che fa un’autentica esperienza dell’intimità di Dio nello spossamento estremo rispetto a tutto ciò che egli riceve e che lo conduce alla dossologia, alla lode di Dio, sorgente del “tutto è grazia”. L’esperienza storica di tutto ciò che ci è donato ci fa risalire a Dio dandoci accesso alla sua intimità quale sorgente di ogni gratuità sperimentata.

Il recupero della tematica dell’ospitalità di Gesù, cuore dell’esperienza della fede e accesso all’intimità di Dio, è l’unico antidoto tanto all’attuale erosione di credibilità del vangelo di Dio e della sua missione del mondo quanto alla sempre possibile strumentalizzazione della fede.

Rimane una terza ragione di erosione della credibilità e teologalità della visione evangelica e messianica, ovvero il rapporto della visione della fede con il nostro spazio europeo.

### **I.3 Abitare lo spazio**

È sotto gli occhi di tutti quella che Théobald definisce l’arretramento della civiltà parrocchiale e la conseguente fine della distinzione (tipica del Vaticano II) tra paesi evangelizzati e paesi di missione. Un fenomeno che si iscrive nel riassetto dei nostri territori con la metropolizzazione delle grandi città, lo sviluppo delle città intermedie e la progressiva metamorfosi del mondo rurale. Dinanzi a questi nuovi scenari le forme ecclesiali che cercano di corrispondervi in termini di evangelizzazione oscillano tra coloro che temono un certo evangelismo in ragione della deistituzionalizzazione della sfera religiosa (ad esempio le esperienze di movimenti al di sopra della realtà parrocchiale istituzionale) e quanti guardano con entusiasmo al fondamento carismatico della fede cristiana che l’istituzione ecclesiale non può completamente inquadrare e ingabbiare.

Ora l’Europa, in passato continente della cristianità, è di fatto diventata un Paese di missione. Nel caso della Francia (ma *mutatis mutandis* questo vale ovunque) si prende atto che le parrocchie sono diventate inaccessibili per i (nuovi) pagani iscritti in un’altra cultura e poco propensi a raggiungere uno spazio ecclesiale sempre più ristretto; in altre parole, bisogna riconoscere che un cristianesimo confinato alla parrocchia come luogo e struttura non basta più, perché ad essa chi non crede non si rivolge affatto.

Il contesto oggi ci costringe a riconoscere l’esigenza di evangelizzare una nuova generazione e un popolo segnato dal cristianesimo superando la dicotomia richiamata prima tra paesi evangelizzati e paesi di missione. Una distinzione ingenerata dal Vaticano II con riferimento a LG e GS per i popoli evangelizzati e AG per le terre di missione. Ora la concezione geografica del cattolicesimo alla quale le nostre terre si sono abituate dall’epoca moderna è fondata su una chiesa che si concepisce come “istituzione di salvezza”, dove abita la grazia di Cristo in forza del battesimo e della manifestazione istituzionale. Chi è fuori dalla

chiesa è il non battezzato che in quanto tale è fuori dalla salvezza (*extra ecclesia nulla salus*) e che quindi va battezzato per essere reso membro della chiesa e destinatario della salvezza. L’esperienza storica della fuoriuscita dell’Occidente dal cristianesimo ha messo in crisi questo schema sottinteso, evidenziando la condizione “di diaspora” della Chiesa post-conciliare e dando spazio a comunità e movimenti che hanno inteso colmare il vuoto lasciato dalla scomparsa della “civiltà parrocchiale” (soprattutto in Francia).

Questa situazione nuova si colloca in una nuova organizzazione del territorio ormai totalmente indipendente dalla Chiesa. Il territorio appare segnato dallo sviluppo delle grandi città (in Italia in realtà sono Milano e Roma) e il conseguente inasprimento dei divari sociali (basti guardare ai quartieri nelle città) e una crescita della frammentazione sociale e spaziale. Dall’altro lato abbiamo gli enormi territori a vocazione rurale, soggetti ad un progressivo e (almeno finora) inarrestabile spopolamento reso sempre più rapido dall’assenza o inadeguatezza dell’offerta lavorativa – che spinge soprattutto le persone con un’alta formazione ad “emigrare” in città e sempre più all’estero con il conseguente ulteriore impoverimento del territorio rurale privato della creatività e delle potenzialità provenienti da generazioni di persone con laurea o titoli post-laurea – come pure dal carattere insufficiente o obsoleto del sistema di trasporti o dall’inadeguatezza delle infrastrutture.

La riconfigurazione del territorio ovviamente non lascia indifferente la Chiesa che come chiesa locale sussiste dentro una terra e a servizio di una terra ed è chiamata ad ascoltare le fragilità sociali del territorio (il grido dei poveri) e ora ormai inderogabilmente anche quelle della terra (questione ambientale)<sup>38</sup>. Ecco allora che l’annuncio del vangelo (la prospettiva di EG) incontra anche la questione ambientale nell’orizzonte più ampio dell’autentico interesse per l’assetto del territorio, poiché l’intelligenza del luogo ha sempre effetti sull’ethos delle persone e dei gruppi umani (cf EG 74 e LS 150ss). Rimane per le nostre comunità la necessità di prendere atto dell’attuale nuova configurazione territoriale (soprattutto a livello nazionale) e di tenerne conto nel modo di pensare la missione e la vita della chiesa. Questo concretamente influenza e determina la proposta pastorale, le forme di presenza della chiesa, di celebrazione, di accoglienza, di solidarietà, modificando la mappa parrocchiale in funzione del territorio e della sua popolazione (se in crescita o se in decrescita).

In un contesto siffatto è opportuno riprendere le metafore della *sfera* e del *poliedro* che EG considera come due modi di raffigurare i rapporti tra il “tutto” e le sue “parti”. Leggiamo in EG: «Il tutto è più della parte, ed è anche più della loro semplice somma. Dunque, non si dev’essere troppo ossessionati da questioni limitate e particolari. Bisogna sempre allargare lo sguardo per riconoscere un bene più grande che porterà benefici a tutti noi. Però occorre farlo senza evadere, senza sradicamenti. È necessario affondare le radici nella terra fertile e nella storia del proprio luogo, che è un dono di Dio. Si lavora nel piccolo, con ciò che è vicino, però con una prospettiva più ampia. [...] Non è né la sfera globale che annulla, né la parzialità isolata che rende sterili. Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l’altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che

---

<sup>38</sup> Come ci si è attivati a livello di clero per sollecitare almeno una manutenzione ordinaria delle strade, bisognerebbe ad esempio fare almeno altrettanto per denunciare e sensibilizzare alle questioni ambientali, penso alla presenza di siti inquinanti o a scelte di politica ambientale profondamente penalizzanti il territorio e spesso considerate come obbligate sotto il ricatto della perdita dei (pochi) garantiti posti di lavoro.



in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno. [...] A noi cristiani questo principio parla anche della totalità o integrità del Vangelo che la Chiesa ci trasmette e ci invia a predicare. Il Vangelo è lievito che fermenta tutta la massa e città che brilla sull'alto del monte illuminando tutti i popoli. Il Vangelo possiede un criterio di totalità che gli è intrinseco: non cessa di essere Buona Notizia finché non è annunciato a tutti, finché non feconda e risana tutte le dimensioni dell'uomo, e finché non unisce tutti gli uomini nella mensa del Regno» (235-237).

La metafora del poliedro anzitutto si contrappone all'omogeneizzazione ecclesiale vale a dire l'equidistanza tra un centro (il centro romano o il centro diocesi) e qualsiasi altro punto (diocesi, comunità parrocchiali ecc.). Questo vuol dire che l'unità liturgica, dottrinale e istituzionale non si esprimerà più in maniera omogenea in forza del legame della "comunione" fra tutte le componenti particolari della Chiesa; infatti è vero che il "tutto" contiene tutte le parti, ma il tutto si riflette nelle parti in modo ogni volta originale. Di conseguenza il ruolo del governo pastorale non sarà più di mettersi al posto del "tutto" ma di conservare questi legami e l'articolazione fra le particolarità e un tutto che nessuno possiede, secondo quella visione di cattolicità che LG 13 così descrive: «in virtù di questa cattolicità le singole parti offrono i doni alle altre e alla Chiesa intera, così che il tutto e le singole parti traggano vantaggio dalla reciproca comunicazione di tutti e dal tendere in unità verso la pienezza».

Il mutamento odierno annuncia l'emergenza di un'altra figura di Chiesa che resiste a qualsiasi omogeneizzazione; una Chiesa capace di trarre profitto dalle ricchezze e dai limiti delle terre che abitiamo, una Chiesa infine che trasforma la tensione tra mobilità e radicamento degli umani in scambio di doni e carismi.

## Domande

- quanto siamo consapevoli dei cambiamenti in atto e non cerchiamo di bypassarli per non cambiare l'opera pastorale ma ne teniamo realmente conto nella nostra pastorale non solo come un problema ma come un'opportunità?
- Siamo fiduciosi – cioè partiamo dall'abbondanza della messe – oppure ci lamentiamo solo del fatto che "ora non è più come una volta", lasciando così intendere di vivere in un'epoca di decadenza che sia non capiamo più (ci sentiamo estranei alla mentalità e al modo di vedere della gente del nostro tempo) sia il cambiamento è qualcosa di talmente profondo che non abbiamo le forze per ripensare e rimettere in discussione i punti fermi di una pastorale cui si siamo attenuti da una vita?
- Lasciamo che questo mondo cambiato influenzi la nostra pastorale oppure continuiamo a fare tutto come prima, o introduciamo qualche accorgimento ma non un cambiamento radicale pur necessario?
- la sfida del tempo presente: viviamo la tentazione di arroccarci e di dire "chi mi ama mi segua"?
- Quale strategia facciamo nostra nella pastorale: a) l'accomodamento o b) il superamento?
- Pensiamo che si debba fare sempre così perché si è fatto sempre così oppure la vita e la storia hanno qualcosa da insegnarci anche nel modo in cui viviamo il nostro ministero?
- Cosa significa per noi "reinventare il cristianesimo" in un mondo di cambiamenti e senza l'ancora della tradizione?
- Quali "potenzialità creative" ci suggerisce lo Spirito nel nuovo contesto? Ci chiediamo come ridire la fede in un contesto/storia secolarizzato e spesso indifferente?
- La crisi di credibilità: non del cristianesimo in sé ma di come noi lo presentiamo. L'impressione è che la chiesa e noi non siamo più credibili. Cosa vuol dire o quanto avvertiamo o condividiamo una simile drammatica constatazione?