

II. “La messe è abbondante...” Per una conversione missionaria della Chiesa

1. Il vangelo di Dio: un’esperienza che spinge all’“uscita”

Dopo aver acquisito alcuni dati relativi al contesto nel quale la Chiesa in Occidente si colloca nel particolare cambiamento d’epoca di cui siamo testimoni, spesso senza avere le chiavi ermeneutiche necessarie per comprenderlo e abitarlo evangelicamente, nella seconda parte della sua riflessione Theobald, prendendo le distanze dal dato contestuale (che ritornerà a tratti e poi soprattutto nella terza parte), si confronta sul senso della missione cristiana che oggi, sempre in ragione delle situazioni sociali in cui ci troviamo, non si capisce più bene cosa sia e come viverla, pur essendo la missione una “nota” della Chiesa e dunque non una strategia pastorale o un’“aggiunta” all’agire della chiesa determinata dalla contingenza storica.

Nel riflettere sulla missione Theobald inizia da una premessa che costituisce come l’orizzonte delle considerazioni: occorre partire dall’abbondanza e non da ciò che manca, ovvero occorre cambiare e invertire lo sguardo per riconoscere sotto la superficie un’autentica fecondità evangelica, che è quella da cui sorge nel Vangelo di Luca il “mandato missionario”: «la messe è abbondante, ma sono pochi gli operai. Pregate dunque il signore della messe, perché mandi operai nella sua messe» (Lc 10,2).

Ciò premesso dobbiamo riconoscere il discredito nel quale è incorsa la nozione di “missione” che la mentalità contemporanea identifica immediatamente con “proselitismo”. Se vi è tolleranza verso le diverse comunità religiose in Europa (a nessuno viene impedito di professare la propria religione, non siamo più nel tempo del *cuius regio ejus religio*), tuttavia non appena una confessione manifesta la minima pretesa universalistica e voglia, mediante la missione, “convertire” gli altri al proprio credo, subito scatta l’accusa di proselitismo. L’equazione tra “missione” e “proselitismo” è talmente radicata nella coscienza occidentale che anche la maggior parte dei cristiani non comprende più il legame intrinseco tra il vangelo e la sua diffusione o missione.

In effetti, in ragione di questo timore, quando si parla di missione si corrono sempre due rischi.

Da un lato quello di *minimizzare l’alterità dell’altro* e di comprendere immediatamente la missione come appello a entrare nella Chiesa. Certo in questo caso c’è sempre il rispetto delle convinzioni dell’altro, non ci si dimentica dell’ignoranza dell’altro rispetto alla fede ma si afferma tacitamente che se una persona avesse conoscenza sufficiente e sufficientemente interiore del mistero cristiano, dovrebbe prestarvi fede (“a Dio che si rivela l’uomo è tenuto all’obbedienza della fede...”). Nonostante il Vaticano II abbia ribadito la differenza incommensurabile tra la Chiesa popolo messianico che ha spesso l’apparenza di un piccolo gregge e l’universalità degli uomini, tuttavia (cf LG14 e AG 7) rimane la necessità della fede e del battesimo – e quindi della Chiesa – per accedere alla salvezza. Va detto che AG 7 ricorda che Dio attraverso vie a lui note può portare gli uomini che senza loro colpa ignorano il vangelo, alla fede senza la quale è impossibile piacerli, tuttavia rimane il compito imprescindibile della chiesa (dovere) e il sacro diritto di evangelizzare. Di sicuro l’alterità dell’altro che

non si dice cristiano è riconosciuta; tuttavia in ragione della universale grazia di Cristo egli è chiaramente orientato verso la grazia battesimale e la Chiesa, di conseguenza la relazione con lui è contrassegnata da un' *asimmetria* che fa di lui – tranne il caso dell'ignoranza invincibile – un essere umano il cui orientamento fondamentale è quello di diventare cristiano. Non sorprende che questo tacito presupposto provochi talvolta irritazione nei non battezzati e l'abbandono in molti cristiani della fede nella grazia cristiana a favore di una tolleranza indifferenziata della pluralità delle convinzioni.

Dall'altro lato, l'alterità dell'altro rischia di essere semplicemente assolutizzata fino a venire considerata come una roccaforte inaccessibile. In uno scenario dove la pluralità delle interpretazioni del mondo non solo è un dato di fatto ma è tale che nessuno può dire che una interpretazione sia più giusta o più plausibile di un'altra (questo è il vero senso del pluralismo nella postmodernità coniugato con il pensiero debole!), talvolta l'unico modo per tutelare la verità della nostra visione del mondo è "fare appello ad un punto di vista sovrastante". Allo stesso tempo per difendere la tolleranza indifferenziata di tutte le religioni ci si appella anche – un po' superficialmente a dire il vero – a DH 3 finendo, in modo semplicistico, col sostenere che in fondo data la possibile salvezza dei non battezzati (cf LG16, AG 6 e GS 22.5) basterebbe che ciascuno seguisse la propria coscienza e di conseguenza non si vede il perché della missione finendo così con il considerare le convinzioni degli uni e degli altri come un dato ultimo e insuperabile, nonostante LG 14 §1.

Come uscire dall'impasse secondo cui per un verso la chiesa afferma la necessità della missione, ma inquadrandola nella cornice dell'orientamento di tutti verso il battesimo per cui la stessa chiesa non può evitare l'accusa di interessarsi all'altro non in quanto tale ma a causa di questo orientamento e, per un altro verso, se si considera l'altro nella sua mera alterità come mantenere la missione e il suo presupposto (la grazia preveniente di Cristo)?

Dal punto di vista di Theobald occorre partire dalla finalità della missione che, a suo giudizio, consiste nell'*incontro gratuito con l'altro*, «nell'interesse disinteressato per l'altro, prima ancora di qualsiasi esperienza spirituale che ci muova in quanto cristiani» (118). Ce lo attestano i vangeli e gli Atti degli apostoli dove abbiamo documentati una moltitudine di incontri in primis di Gesù con persone provenienti da ambienti e contesti diversi, incontri che avvengono in maniera gratuita e disinteressata tanto che la maggior parte dei beneficiari di questi incontri se ne va senza diventare discepoli del maestro. Certamente questo incontro ha come finalità la salvezza, che nel Vangelo si esprime attraverso il linguaggio di guarigione o le espressioni sociali come la gioia e la pace; in altre parole, la parola salvezza mira all'ospitalità e a ciò che l'ospitalità suppone, cioè alcune case con il loro clima ospitale o la loro chiusura (cf LC 10,5-11). Non possiamo negare che oggi se viene ricevuto e accolto l'interesse per il senso che gli altri danno alla loro vita, quando poi dici che questo interesse ha come fine la glorificazione del Padre (Mt 5,16), come leggiamo in AG 11, tale assunto rischia di essere poco compreso nella cultura europea e di suscitare l'irritazione prima richiamata.

1.1 Salvezza come vita, fede elementare e fede cristiana

Ora per Theobald quando incontriamo gli altri nella prospettiva della loro e nostra "salvezza" *ci interessiamo in modo disinteressato a che l'altro viva* e su questa base dobbiamo ripensare l'affermazione classica della necessità della fede e del battesimo – e quindi della Chiesa – per accedere alla salvezza.

Anzitutto di quale fede si tratta qui? Nei racconti evangelici non è tanto la fede nell'esistenza di Dio ma è quella che punta sulla "promessa" nascosta nell'esistenza oltre i suoi limiti e le sue brutture, quella *fede elementare* che fa vivere le persone, per cui si realizza il desiderio gratuito che l'altro incontrato possa vivere. Se per la lettera agli Ebrei il "credere gradito a Dio" (Eb 11,6) resta condizionato da un riferimento esplicito alla sua esistenza, non altrettanto accade nei vangeli sinottici. Si può dunque abbandonare la tesi dell'ignoranza invincibile e riconoscere che la maggior parte delle persone nei momenti decisivi della loro vita si accontentano di porre la loro fiducia nella vita senza fare appello a Dio. Il che non vuol dire abbandonare l'idea centrale dell'orientamento della grazia universale verso il mistero pasquale, tuttavia – scrive Theobald – «questo non si compie necessariamente nel battesimo; può realizzarsi in verità – come in molti episodi evangelici – attraverso una "fede elementare" nella vita, poiché "le vie che Dio solo conosce" (AG 7§1 e GS 22§5) non fanno parte di un regime di eccezione ma di ciò che riguarda *tutti* gli esseri umani» (122). A voi lascio il compito di giudicare di questa posizione.

In questo contesto il passaggio dalla "fede elementare" alla "fede cristica" non è dell'ordine della necessità ma avviene gratuitamente e dipende da una grazia speciale di Cristo. A tale proposito si veda l'episodio evangelico del ritorno del decimo lebbroso diversamente dagli altri nove (cf Lc 17,11-19). Anche se il racconto non lo dice, il testo nel suo insieme «lascia intendere che la credibilità di Gesù, la sua ospitalità e la sua santità, e anche l'atteggiamento "disinteressato" con cui accosta i suoi ospiti, rendono possibile che alcuni "ritornino" verso di lui» (123). Questo ritorno a lui è il passaggio dalla fede elementare di chi desidera vivere, alla fede cristica di chi vuole vivere a partire dalla fede stessa di Gesù (cf Eb 1,2), nella configurazione a Cristo. E questa fede cristica dà accesso all'intimità di Dio. In fondo Cristo più che autorivelarci Dio ci ha spiegato gli *intima Dei*, i segreti di Dio, e nel fatto che Cristo ci faccia entrare nell'intimità, nell'interiorità abissale di Dio, risiede la differenza cristiana. Solo Dio può dirci chi egli è, e la fede biblica e cristica ci offrono una capacità particolare – quella di Gesù stesso – di contemplare il volto di Dio, la sua interiorità totalmente disponibile e il suo modo di prevenire le nostre resistenze ad aprire a lui la nostra stessa intimità «e a non aprirla mai a lui senza aprirla all'altro». Perciò rivolta a Dio la *preghiera* – quella di Gesù e la nostra – cerca un faccia a faccia con Dio Padre ma non si ferma lì, piuttosto va oltre, verso la moltitudine di uomini e donne che il Padre dona al Figlio e nel Figlio a noi, «poiché il mistero della loro capacità di vivere, di *credere nella vita* con tutte le loro forze, è in effetti il *desiderio stesso di Dio* che diventa allora quello dei "cristici" nel momento in cui adottano la forma di vita di Gesù» (125). Qui incontriamo il punto in cui ascolto del vangelo di Dio e suo annuncio si congiungono. Amore di Dio e amore del prossimo cessano così di essere dissociati perché un'entrare nell'intimità di Dio con Cristo sarebbe illusorio se non diventasse al tempo stesso "apertura" all'interiorità di Dio in ogni uomo e in ogni cosa.

Un'esemplificazione di quanto detto ce la offrono San Paolo e *Evangelii Gaudium* (EG). Anzitutto San Paolo, che descrive la sua storia spirituale nei termini di in un "essere conformi" per opera di Dio all'immagine del Figlio suo (cf Rm 8,29), in forza di quell'illuminazione prodotta dal vangelo nel cuore del credente, alternativa alla sapienza di questo modo, perché rifulga la conoscenza della gloria di Dio che risplende sul volto di Cristo (2Cor 4,6). Questa esperienza cristica è allo stesso tempo e intrinsecamente apostolica o pastorale: l'apostolo, illuminato nel proprio intimo da Dio e conquistato dalla conoscenza interiore di Cristo, mette in sé la propria gloria cioè la fa transitare dal volto di Cristo verso i volti di coloro di cui si scopre servitore e che egli considera "la sua gloria e la sua gioia" (1Ts 2,19).

E dall'esperienza di missione la riflessione dell'apostolo va di nuovo verso la forza impensata del vangelo di Dio che irrompe gratuitamente nella storia umana.

Accanto a san Paolo c'è EG dove al n. 87 si legge della sfida di scoprire e trasmettere la "mistica" del vivere insieme, con un'attenzione rinnovata alla nostra corporeità nel duplice senso di attenzione a ciò che rende il corpo malato (l'individualismo richiuso su se stesso) e soprattutto a ciò che gli restituisce salute. Il volto dell'altro con la sua presenza e le sue ferite incontra e interpella la fede nell'incarnazione, cioè nel dono inseparabile di sé. La fraternità diventa così mistica non in senso sacrale ma nel senso che «sa aprire il cuore all'amore divino per cercare la felicità degli altri *come* la cerca il loro Padre buono» (EG 92); una fraternità che nessuna legge dello stato può imporre in concreto anche se chiunque è coinvolto da questo appello alla fraternità che, evangelicamente, si declina come appello a rendere possibile nell'altro una "fede" nella vita e far sì che si rinnovi in lui il "coraggio di esistere". I cristici affrontano gli incontri con l'altro essendo configurati a Cristo e a partire dall'intimità stessa di Dio: è una connaturalità con le realtà divine che ci rende discepoli-missionari in continua uscita da noi stessi.

In altre parole l'asse interiore dell'esperienza missionaria è l'interesse gratuito per la vita dell'altro, un centro interiore la cui sorgente è l'accesso all'intimità di Dio: chi è passato dalla fede elementare alla fede cristiana (il lebbroso guarito che torna, unico tra i dieci, da Gesù) sperimenta questo dono gratuito che spinge chi l'ha ricevuto verso il suo annuncio e la sua condivisione gratuiti. Ora la medesima esperienza può avvenire anche in senso inverso, quando il missionario ritorna alla sorgente della fecondità incontrata e riconosciuta nell'andare verso l'altro.

Ecco di nuovo la metafora del "pendolo", dove si oscilla fra due estremi e dove il movimento si amplifica nella misura in cui è potente la spinta ricevuta dal pendolo. Questa spinta, ovvero l'evento centrale dell'esistenza, è l'incontro con Cristo Gesù che trasforma qualcuno in cristico; qui il "pendolo dell'esperienza" inizia ad oscillare a partire dall'altro, perché il volto di Cristo si cela nei suoi testimoni e sui volti di tanti altri esseri umani. Nel suo movimento di ritorno il pendolo risale a Dio stesso (*intima Dei*) per scoprire l'orizzonte sempre più vasto ed abissale di tutti gli esseri, dalla fondazione del mondo.

In questa oscillazione possiamo rileggere anche il rapporto tra la grazia battesimale del piccolo gregge (la Chiesa) e la "grazia di Cristo" diffusa da sempre e ovunque che si esprime nell'orientamento di tutti al popolo di Dio; una grazia di Cristo che prende forma nell'altro come fiducia e fede nella vita, come "coraggio di esistere", che è poi ciò che deve suscitare il nostro andare verso l'altro: non strategie di riconquista delle pecorelle perdute ma il mettersi al servizio della grazia di Cristo. Il compito della chiesa rimane l'annuncio del vangelo a tutte le creature, il renderle discepoli e battezzarli ma certo, aggiunge Theobald, «rileggendo oggi la Scrittura in un contesto divenuto diffidente nei confronti di qualsiasi tipo di "recupero" e di "strumentalizzazione", il principio della presenza gratuita di Cristo Gesù e dei suoi emerge con forza e diventa la chiave di interpretazione del significato stesso della missione in seno a una chiesa riconosciuta come costitutivamente "in diaspora"» (136).

Rimangono da chiarire le *modalità* della missione come sono date dal vangelo stesso e da ciò che esso dice circa il rispetto della libertà dei suoi recettori, sapendo bene che le modalità parlano del contenuto e non sono affatto neutre.

Chi annuncia il vangelo lo fa gratuitamente senza pretendere la "recezione" del dono ma si rimette alla libertà degli eventuali recettori, anche se qualunque dono gratuito si preoccupa della "ricevibilità" dal parte del destinatario, desiderando che questi sia libero di ac-

cogliere il dono e mettendo in conto un suo eventuale rifiuto o indifferenza. Come gratuitamente si dona, così il dono (Dio) non può essere accolto che in maniera gratuita e con gratitudine. In questo dono, cioè nella comunicazione del vangelo, è fondamentale la concordanza tra il vangelo e il modo di proclamarlo (evitando modi poco conformi al vangelo, come talvolta accaduto nella storia). Non si tratta solo di rispettare la libertà del recettore ma anche e soprattutto che l'annuncio avvenga sotto la forma dell'amore dell'autentica libertà altrui, quale che essa sia. Qui risiede il carattere "profetico" della missione cristiana: il suo amore per la libertà dell'altro e di tutti; la missione comporta un tipo di *empatia* particolare, cioè la simpatia/compassione per l'altro nella sua singolarità, come manifestazione delle nostre *viscere* umane e divine; e la salvezza si compie quando nel mezzo delle vicissitudini drammatiche delle nostre storie individuali e collettive queste "viscere" creano legami di fraternità e di ospitalità al di là di ogni frontiera. L'amore per la libertà dell'altro allo stesso tempo suscita la capacità profetica dei discepoli-missionari di denunciare il male sotto tutte le sue forme e di opporvi resistenza.

Solo quando nella nostra vita siamo stati beneficiari della prossimità disinteressata di un altro o di un inviato di Cristo, questa esperienza ci permette di entrare in quel movimento gratuito di Dio fatto di decentramento spirituale e di autocomunicazione gratuita alle sue creature.

Quello che manca a noi europei oggi è il "fuoco" (cf Lc 3,16; 12,49) che ci dovrebbe muovere, nel senso del voler condividere con tutti la conoscenza che Gesù ha appreso dal Padre e che noi abbiamo appreso da Gesù nell'amicizia con lui. L'assenza di un *eros* missionario si riconduce ultimamente alla nostra difficoltà a lasciarci istruire a vicenda dall'esperienza "mistica" (non proselitica) veicolata dalla misteriosa forza di diffusione inerente al vangelo stesso.

2. Gerarchia delle verità e pastoraltà

Non dobbiamo nasconderci quello che oggi appare nelle nostre realtà ecclesiali come uno scarto esistente tra pastorale e missione che rischia di compromettere l'esatto senso dell'uscita missionaria della chiesa. Queste due attività – pastorale e missione – distinte al Vaticano II lo restano anche in gran parte delle nostre mentalità.

2.1 La pratica pastorale

La pastorale attuale è in gran parte organizzata attorno alle tre funzioni (*munera*) di Cristo e della chiesa:

- la funzione sacerdotale: esercitata principalmente nella liturgia, nei sacramenti e attraverso i gesti che accompagnano le diverse tappe dell'esistenza cristiana;
- la funzione profetica manifestata attraverso la testimonianza di una vita di fede e attraverso la catechesi;
- la funzione regale che consiste nell'essere al servizio della presenza del Regno di Dio in seno alle nostre realtà terrestri.

Queste tre funzioni sono regolate da una gerarchia molto chiara che pone la liturgia come culmine verso cui tende l'azione della chiesa e fonte da cui promana tutta la sua energia (cf SC 10).

Dobbiamo chiederci però se tale “settorializzazione”, pur legittima, non nasconda il fatto che l’unità interna di queste tre missioni e la loro ragion d’essere ecclesiale e teologica sfuggono alla maggior parte dei cristiani, pericolo ancor più presente nel “praticante occasionale” (o stagionale), che rischia di perdere di vista l’insieme e di considerare un aspetto secondario come il tutto.

Oltre poi a queste funzioni ordinarie della Chiesa e agli incontri associati, la pastorale ha adottato la tecnica post-moderna di “produrre gli eventi”, sia che si tratti di temi da abordare che di gesti da compiere o di commemorazioni da celebrare o ancora di grandi raduni da organizzare. Un moltiplicarsi di iniziative che nascono dal desiderio di venire incontro a quanti si sono allontanati da una pastorale ordinaria. Tuttavia tali proposte assumono a volte una forma volontaristica e producono un’iperattività dei responsabili pastorali superiore alle energie disponibili o meglio ancora: vi è il rischio che eventi *una tantum* pregiudichino una certa continuità pastorale in profondità, dando l’immagine di un corpo ecclesiale distratto da tante attività difficili da rendere trasparenti rispetto al centro della fede.

Ora da un punto di vista dei cosiddetti “praticanti stagionali”, di coloro cioè che frequentano le nostre chiese in una determinata occasione (una celebrazione sacramentale, spesso di un figlio, la presenza in organismi sociali o caritativi), il linguaggio della fede e ciò che è detto del cuore del mistero, non evocano più nulla per loro, trattandosi di un mondo a cui non hanno più accesso, mentre invece sono ancora sensibili ad un clima di umanità cioè di accoglienza e di rispetto dell’umano.

Accade spesso purtroppo che i segni e persino le ferite provocati da un’aspettativa delusa siano tali da compromettere qualsiasi altra esperienza simile o tale da incrociare la tradizione cristiana. Si pensi a quanti vengono per il battesimo dei figli, il matrimonio, un funerale: «la distanza tra il desiderio di queste persone e le condizioni poste dalla Chiesa appare spesso enorme. A volte queste esigenze sono soggette a negoziazione, altre volte semplicemente eluse, lasciando per ambo le parti un sentimento d’insoddisfazione, se non di malessere» (149).

La difficoltà sta nell’isolamento di questi sacramenti e riti, che trovano senso all’interno di un universo cristiano diventato per molti inaccessibile in mancanza di uno schema di comprensione. E così la nostra pastorale si presenta altamente qualificata ma poco o per nulla sensibile alla configurazione dei nostri paesi diventati terra di missione, ovvero è perfettamente adattata alla cristianità. Occorre allora ancora una volta chiedersi come passare da una semplice riproduzione dell’eredità cristiana a un’autentica pastorale missionaria, cioè come rendere trasparenti le diverse realtà della fede per far sì che le comunità e gli individui possano accedere all’intimità di Dio e sperimentare realmente la forza missionaria nascosta nel vangelo di Dio. Si tratta insomma di rendere evangeliche le nostre pratiche il che esige che la struttura interna del mistero cristiano – ovvero la “gerarchia delle verità” – sia rivisitata e il suo legame con una pastorale missionaria appaia più chiaramente.

Theobald nel delineare l’esatta accezione che gli conferisce al tema della gerarchia della verità parte da UR 11; qui si esprime il legame intrinseco tra il modo di esprimere la dottrina cattolica e il dialogo con i fratelli, sia cristiani sia – di conseguenza – con coloro che non sono cristiani. Un dialogo che non deve rinunciare alla dottrina ma deve garantire che risulti chiaramente la differenza tra “il fondamento della fede cristiana” e l’espressione attuale di questa fede in seno alla chiesa cattolica o in altre chiese. Se questa differenza scomparisse saremmo legati alla lettera dell’ultima espressione della fede cattolica considerata come la sola legittima (fondamentalismo confessionale) e scomparirebbe la necessaria com-

comprensione sempre più approfondita della fede. Nello spazio che si dischiude tra i linguaggi e la comprensione sempre limitata da parte nostra da un lato e il fondamento della fede cristiana dall'altro, si colloca la gerarchia delle verità della dottrina cattolica.

Ora questa gerarchizzazione si attiene e dipende non soltanto da criteri dottrinali ma altresì da dati contestuali; detto altrimenti, si impara a dare il giusto peso ai contenuti della fede e quindi a ordinarli secondo il loro "valore" in ragione tanto del mutare della comprensione storica di tali contenuti determinata da categorie o figure nuove che fanno crescere la comprensione della fede (*fides quae*) ad opera dei credenti (*fides quā*), quanto dei mutati contesti che determinano insistenze o sottolineature nuove o diverse. Accade così, ad esempio, che EG nell'assumere un obiettivo pastorale e uno stile missionario concentra l'annuncio sull'essenziale, «su ciò che è più bello, più grande, più attraente e allo stesso tempo più necessario» (35) in un contesto kerigmatico. In particolare due aspetti sono sottolineati.

In primo luogo l'articolazione intrinseca tra i dogmi di fede e l'insegnamento morale; se non si parte dal primato assoluto dell'invito del vangelo a rispondere al Dio che ci ama e ci salva per cui tutte le virtù sono a servizio di questa risposta, «l'edificio morale della chiesa corre il rischio di diventare un castello di carte [...] allora non sarà propriamente il vangelo che si annuncia ma alcuni accenti dottrinali o morali che procedono da determinate opzioni ideologiche» (39).

Su questo aspetto mi permetto di aggiungere un paio di riferimenti ad EG che Theobald non considera. Il primo concerne il fatto che nel chiarire che l'evangelizzazione e la crescita cristiana devono essere kerigmatiche e non tanto una questione dottrinale o etica, EG specifica come prima caratteristica necessaria, soprattutto nel contesto odierno, dell'annuncio (cf 165) la seguente: l'annuncio deve esprimere l'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, in altre parole l'indicativo salvifico precede l'imperativo morale, l'esperienza sta prima delle regole. Poco più avanti circa la proposta morale della catechesi EG mette in guardia da ogni forma di moralismo, da letture apocalittiche del tempo presente e dalla pretesa di ergerci a giudici imperterriti di tutto e di tutti. Occorre invece «indicare sempre il bene desiderabile, la proposta di vita, di maturità, di realizzazione, di fecondità, alla cui luce si può comprendere la nostra denuncia dei mali che possono oscurarla», perché gli altri ci vedano «gioiosi messaggeri di proposte alte, custodi del bene e della bellezza che risplendono in una vita fedele al Vangelo» (168).

L'altro aspetto cui si riferisce Theobald è l'insistenza di EG sulla necessità per la Chiesa di crescere nella sua interpretazione della Parola rivelata, ma senza dimenticare la storicità culturale delle nostre espressioni soggette a cambiamenti rapidi che talvolta cadono presto in disuso (cf. 43) e guardandosi dal rischio molto grave 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 (cf EG 41).

Certamente il tema ha suscitato già nel post Vaticano II perplessità, se non aperti conflitti, che puntualmente si ripropongono tra chi teme una relativizzazione o una diluizione della dottrina cattolica in nome di non si capisce bene quale universalità o irenismo, che sarebbe in realtà se non la causa almeno responsabile dell'accelerazione dei processi di scristianizzazione in Europa¹, e chi intende salvaguardare la gerarchia interna della verità e la sua interpretazione contestuale in vista di una fecondità pastorale e missionaria.

¹ È piuttosto ricorrente l'accusa rivolta a papa Francesco di accelerare la scristianizzazione dell'Occidente con il suo magistero e il suo stile.

Si tratta allora di superare la dicotomia tra pastoralità e dottrinalità per fare chiarezza sul legame intrinseco e biunivoco (dalla dottrina alla pastorale e dalla pastorale alla dottrina) di queste due dimensioni.

Bisogna ripartire dal Concilio Vaticano II e dalla prospettiva alla base della decisione di Giovanni XXIII e che si manifestò nel discorso di apertura del Concilio, discorso nel quale viene introdotto il carattere pastorale del Concilio (superando la distinzione tra dottrinale e disciplinare presente negli altri concili) in stretta unione con quello che veniva chiamato da Giovanni XXIII l'“aggiornamento”. Ricompare qui il passaggio delicato e di svolta del discorso *Gaudet Mater Ecclesia* che avevo già citato e introdotto in uno dei nostri primi incontri: «Lo spirito cristiano, cattolico ed apostolico del mondo intero, attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze, in corrispondenza più perfetta di fedeltà all'autentica dottrina, anche questa [però] studiata ed esposta *secondo le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno*. Altra è la sostanza dell'antica dottrina del *depositum fidei*, ed altra è la formulazione del suo rivestimento: ed è di questo che devesi – con pazienza se occorre – tener gran conto, tutto misurando nelle forme e proporzioni di un magistero a carattere prevalentemente pastorale»². Conosciamo le fatiche e le resistenze al Concilio (emblematico il caso del *De fontibus revelationis* sideralmente distante dalla *Dei Verbum*) e ci sono voluti quattro anni di azione dello Spirito Santo per arrivare a formulazioni sufficienti della cosiddetta pastoralità della dottrina e persino alla formulazione di una legge come la troviamo in GS 44: «Essa [la Chiesa], infatti, fin dagli inizi della sua storia, imparò ad esprimere il messaggio di Cristo ricorrendo ai concetti e alle lingue dei diversi popoli; inoltre si sforzò di illustrarlo con la sapienza dei filosofi: e ciò allo scopo di adattare il Vangelo, nei limiti convenienti, sia alla comprensione di tutti, sia alle esigenze dei sapienti. E tale adattamento della predicazione della parola rivelata deve rimanere la legge di ogni evangelizzazione».

Tale legge implica l'esigenza di discernere il nostro tempo (segni dei tempi) e di saperlo giudicare alla luce della Parola di Dio ma, contemporaneamente, il contesto spinge ad un nuovo esame della rivelazione stessa (cf AG 22.2). Questo determina l'accezione propria della pastoralità per nulla affatto accanto o alternativa alla dottrina; la pastoralità non esiste senza dottrina ma non può essere ridotta all'applicazione circostanziata di una dottrina supposta perenne, piuttosto implica in ogni nuova circostanza un nuovo lavoro d'interpretazione che comporta la “gerarchizzazione” interna della dottrina. A scanso di equivoci, mi permetto di precisare, il riferimento più che alla dottrina è all'interpretazione della dottrina che, per definizione, è inconcludibile e dunque sempre aperta a ulteriori elementi sia in senso diacronico (cambiano i contesti e le categorie nel tempo) sia sincronico (i differenti contesti culturali: dire il vangelo in Occidente non è la stessa cosa che dirlo in Asia e lo stesso vale per la comprensione del vangelo). Il *depositum fidei* rimane lo stesso o meglio l'unica possibilità che cambi è il passaggio di una verità dall'implicito all'esplicito, il che avviene quando siamo dinanzi alla formulazione di un nuovo dogma.

Bisogna prendere atto, ritornando a Theobald, che la linea del Concilio è stata contestata o dimenticata e il permanente (e a tratti violento) conflitto delle interpretazioni relati-

² La versione latina del brano presenta delle diversità di non poco conto. La riportiamo qui di seguito: «oportet ut [...] eadem doctrina amplius et altius cognoscatur eaque plenius animi imbuantur atque formentur; oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione pervestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra». Inoltre il testo latino aggiunge subito dopo il riferimento al canone di Vincenzo di Lerino citato dal Vaticano I (DS 3020); «este enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia» (EV 1, 55*).

vamente al Vaticano II lo attesta, basti pensare agli interminabili dibattiti sui testi liturgici e sulla volontà della Congregazione per il culto divino di imporre agli episcopati nazionali le traduzioni letterali del Rito romano. Si pensi anche alla morale e alle a dir poco accese discussioni legate alle due sessioni (2014 e 2015) del sinodo dei vescovi sulla famiglia dove si è riprodotto per certi versi lo scenario del primo periodo del Concilio, ovvero lo «scontro tra coloro che separano la dottrina dalla pastorale, identificata come “disciplina” e coloro che sono sospettati di abbandonarla in favore di una prassi più “comprensibile”, se non permissiva» (166).

Non mi soffermo sull'esemplificazione che Theobald fa sulla questione dell'indissolubilità del matrimonio a partire dall'insegnamento di Gesù e dalle situazioni pastorali precise, segnate dalla loro contingenza e dai loro limiti umani, perché la questione è complessa e il gesuita la affronta in modo “fumoso” con un “dire e non dire” che non aiuta; un esempio è il brano che riporto: «l'interpretazione pastorale della “parola rivelata” sull'indissolubilità fa quindi parte della dottrina stessa: questa interpretazione – ovviamente – non può mai annullare la parola di Gesù; essa onora tale parola – qui e ora – nell'ascolto stesso e nel riconoscimento, da parte della persona, della distanza che la separa da tale parola e nel perdono chiesto e accordato» (167). Certamente l'annuncio del vangelo della famiglia deve considerare la singolarità delle persone e delle loro situazioni – singolarità e contingenza che sono le uniche realtà che contano davanti a Dio – ed operare un discernimento spirituale di queste situazioni spesso fragilissime, un discernimento regolato dalla dottrina ma in ultima istanza tale da sfuggire a qualsiasi legislazione ed esigere l'impegno personale di tutti gli attori, rifluendo così inevitabilmente sulla loro intelligenza della dottrina³.

In sintesi, dobbiamo prendere atto dell'inadeguatezza della nostra pastorale piuttosto “riproduttiva” di fronte al mutato contesto dei nostri paesi non più ormai in regime di cristianità e terre di missione a tutti gli effetti. Occorre oltrepassare una “pastorale della dottrina” preoccupata di salvaguardia del passato e di “riproduzione”. Per fare questo si deve anzitutto allargare lo sguardo di comunità e operatori sull'insieme dei destinatari del vangelo di Dio, evitando di giudicare soltanto ed imparando ad accogliere l'altro nel suo elemento che più manifesta una “porta socchiusa” ovvero il “desiderio di vivere”⁴. Questo sguardo su ciò che avviene in profondità nelle nostre società può essere educato in luoghi dove cristiani e cattolici non si ritrovano soltanto tra di loro (come nelle assemblee domenicali) ma in alcune realtà come la Caritas o i centri di accoglienza dove assistenza e dialogo possono diventare occasione per questioni esistenziali; si pensi anche ai diversi movimenti cristiani e alle parrocchie e ai luoghi potenzialmente missionari, in primis l'Azione Cattolica (nella forma che essa assume in Germania e in Francia ad esempio).

³ Insomma – mi si perdoni la grossolanità dell'esemplificazione – “la norma è questa poi fate come vi pare considerato quello che vivete e come fate va sempre bene”. Possibile che rendere le realtà desiderabili e renderle ricevibili significhi sempre che la norma funziona solo in linea di principio ma poi nel concreto non appena si esula dalla “normalità” (presunta tale) non funziona più? Anche perché si potrebbe cambiare l'oggetto in questione ed applicare lo stesso criterio: Gesù dice “porgi l'altra guancia” ma considerato il contesto in cui sei fai come ritieni più opportuno e qualunque cosa deciderai andrà bene anche se non porgerai nessuna delle guance.

⁴ Non credo sia molto diverso parlare di “desiderio di vivere” e di ricerca di un senso nella vita. Benedetto XVI in *Porta fidei* ha definito la ricerca sincera del senso ultimo e della verità definitiva sull'esistenza e sul mondo un autentico “preambolo alla fede” (n. 10), perché muove le persone sulla strada che le conduce al mistero di Dio. In tal modo la *quaestio de veritate*, declinata e declinabile solo come domanda sul senso, diventa un “presupposto” necessario per parlare della rivelazione e della fede. Negare il senso e la sua significatività che decide della vita dell'uomo significa rendere in-sensata la stessa fede che non avrebbe più a cosa riferirsi e come giustificarsi, divenendo così non più plausibile.

Insomma non è possibile rendersi disponibili a una riforma continua della chiesa senza accettare uno sguardo critico sulla propria situazione attuale e senza abbandonare il comodo criterio pastorale del “si è fatto sempre così” (cf EG 33). Certamente la diversità dei contesti, l’assenza oggi di un *humus* cristiano nei nostri paesi impongono un lavoro di interpretazione nuovo della dottrina cristiana secondo una osmosi che va dalla ricerca delle “aperture” (le porte socchiuse) della cultura odierna verso il Vangelo per poi andare dal nuovo contesto verso una reinterpretazione della dottrina accogliendo un aspetto oggi decisivo della cultura occidentale ed europea: il suo attaccamento all’unicità assoluta di ogni essere umano, una “singolarità” che si contrappone a qualsiasi idea di eccezione rispetto alla normalità codificata una volta per sempre da una dottrina “astratta”. L’autentica posta in gioco di una “pastorale missionaria” è entrare nel discernimento complesso delle situazioni odierne tutte singolari per rendere ivi comprensibile l’unico vangelo di Dio a partire da un interesse disinteressato per tutti gli esseri umani. In gioco è tutto un modo “ospitale” di agire e di parlare senza mai rinnegare il centro “dottrinale” della fede cristiana che è l’accesso che essa dà sin da ora all’intimità ospitale di Dio. Essere guidati da un interesse gratuito verso tutti significa anzitutto mettersi in ascolto della loro esistenza. E proprio il realismo di questo ascolto non può non fare i conti con le “forze di morte” presenti nelle nostre società europee.

3. L’esistenza umana rivisitata

Nella crisi dell’umano che sta vivendo il mondo oggi dobbiamo individuare il travaglio che accompagna la nascita di un nuovo umanesimo, nella consapevolezza che il primo umanesimo – che ha prodotto l’antropocentrismo occidentale e le “crisi” che conosciamo – ha bisogno di essere rivisitato. Fatti salvi i valori che ha generato e la loro istituzionalizzazione dobbiamo interrogarci sia sulle terribili perversioni che ne sono derivate che sull’incapacità delle nostre società di porvi rimedio. Le fragilità delle nostre società si riassumono attorno alla seduzione delle tecnoscienze e delle bioscienze, oltre ai timori ecologici dentro il predominio di un sistema economico basato sulla speculazione e il prestito con interesse che altera dannosamente il discernimento delle nostre finalità. E allora quali sono le “istanze di morte” che rendono tutto più difficile?

3.1. L’avventura di una vita

L’importanza che la cultura europea attribuisce all’unicità delle nostre esistenze umane è la prima sfida delle nostre società e delle nostre chiese. L’idea che “ho una vita sola” ovvero il mistero/dinamismo della vita nelle sue tappe e nei suoi momenti, il difficile compito di dare forma alla propria esistenza, la vita fatta di rischi e soprattutto di “momenti di crisi”, dove “crisi” più che qualcosa di negativo indica piuttosto momenti di passaggio: il cambiamento delle stagioni della vita (fattori di ordine fisico), i successi o i fallimenti nonché i risultati diversi dalle attese, e poi i fatti imprevedibili che costellano l’esistenza. È in questi momenti di crisi che si apre una finestra sulla totalità unica dell’esistenza, in cui il soggetto è chiamato a ridare senso alla propria vita; è in queste situazioni di apertura che può risuonare il vangelo a patto che il destinatario avverta il legame tra questo annuncio, la credibilità di chi annuncia (in parole e opere) e l’unicità del suo itinerario di vita, in modo che sorga la fede elementare nella vita.

Questa fede lungi dal lasciarsi ridurre a espressioni intellettuali o discorsi, si esprime in gesti di benevolenza nei confronti degli altri (fraternità e condivisione) e anche attraverso una serie di riti che attraversano e strutturano il tempo; pratiche e gesti accompagnati da segni molto semplici che ricordano il dono originario della vita anche nei momenti più difficili come il commiato dalle persone amate: l'acqua, la luce, il fuoco. La pietà popolare raduna molte più persone dei solo cristiani che confessano la loro fede; papa Francesco in EG ha particolarmente insistito sull'idea di "evangelizzare con la pietà popolare" piuttosto che "evangelizzare la pietà popolare". Certamente il fenomeno richiede un discernimento critico che mira a riconoscere e separare tra "teologie della prosperità" e forme incarnate; che sta attenta al rischio di una folclorizzazione sempre associata alla sua utilizzazione/strumentalizzazione da parte di persone diverse da quelle che ne fanno concretamente l'esperienza: interessi economici, turistici, di politica locale; che è portato a relativizzare e sfumare le differenze nelle espressioni rituali e simboliche del popolare tra fede elementare e fede propriamente cristiana (in fondo Dio solo conosce le nostre vie).

Quanto poi al vocabolo "Dio", sappiamo che esso esiste in tutte le lingue e le culture esprimendo ciò che noi non siamo e indicando così la nostra finitezza e contingenza. Il suo significato dipende da coloro che lo utilizzano; ci chiediamo allora se l'uso del vocabolo a scopi violenti o per interessi politici o mercantili non abbia screditato il nome di Dio presso gli europei, senza parlare dei danni e delle ferite dovute all'immagine di un Dio "perverso" inculcata nei fedeli. Che dire poi dell'esistenza del male che per molti è una negazione di Dio o il motivo di un agnosticismo, mentre molti si affidano a sincretismi religiosi in epoca di globalizzazione (il supermarket delle religioni)? Tutto questo chiede tatto e delicatezza ai cristiani che pronunciano il nome di Dio collocandosi nella posizione di chi non chiude gli occhi dinanzi all'esistenza del male ma ha rispetto per l'altro e per tutte le sue opzioni spirituali, guadagnandosene appunto il rispetto e a volte l'ammirazione.

3.2 Nelle nostre società infragilite

Le fragilità nella vita delle società sono sempre esistite, oggi però non abbiamo più il "paracadute" del religioso, sono esposte ad un vuoto. Allo stesso tempo le scienze e le tecniche hanno modificato profondamente il rapporto con il mondo diventando forze temibili e spesso incontrollabili dal punto di vista politico; infine la globalizzazione e l'economia basata sulla finanza aumentano il divario fra ricchi e poveri.

C'è inoltre una profonda crisi di fiducia che scuote il nostro vivere insieme. Mentre l'epoca moderna nutriva una fiducia spesso inconscia nella capacità della ragione umana di regolare l'esistenza sociale e di far crescere la nostra qualità di vita, oggi il futuro appare incerto, minacciato dalla gravità della crisi ecologica e dal fascino anestetizzante delle evoluzioni esponenziali che tecnoscienze e bioscienze esercitano su gran parte dell'umanità.

Proprio quando il nostro vivere insieme sembra più minacciato, appare più chiaramente che in ultima istanza le nostre società sono fondate sulla fiducia: fiducia in loro stesse e nella loro capacità di affrontare collettivamente un avvenire incerto. La fiducia in una società è un fenomeno complesso che entra in gioco a diversi livelli, da quando ci relazioniamo con chi incontriamo anonimamente a quando diamo credito alle nostre istituzioni e a coloro che le guidano. A volte basta poco per scombussolarla: la novità e l'imprevisto mettono alla prova la sua solidità silenziosa e così essa si scompone e ricompone dinanzi alle prove che colpiscono tutto il corpo sociale. Certo è che in un corpo sociale le migliori energie si svilup-

pano quando possono basarsi su un alto grado di fiducia dei cittadini e questo fa sì che il clima di fiducia globale sia il misuratore della capacità di una società di svilupparsi e di evolvere positivamente.

La fiducia si nutre dello slancio di vita dei cittadini ma anche dei valori comuni ereditati dalla tradizione biblica e greca e universalizzati dalla Rivoluzione francese: il rispetto della dignità di ogni essere umano, la libertà e l'uguaglianza di tutti, la giustizia, a cui aggiungiamo la fraternità, la solidarietà e anche l'ospitalità. Solidarietà e fraternità sono fortemente capaci di correggere le disuguaglianze e le ingiustizie e di conseguenza sono capaci di far nascere la fiducia in coloro che nel bisogno ne traggono beneficio. L'ospitalità a sua volta può essere considerata come la realizzazione concreta di una solidarietà fraterna.

Ora agire al fine di ristabilire la fiducia di tutti è un compito insieme necessario e difficile da esercitare nelle diverse istituzioni affinché le società ritrovino fiducia in loro stesse e nelle loro capacità di affrontare collettivamente un futuro incerto. Tra le istituzioni anzitutto vi è la famiglia che è il primo luogo di formazione della fiducia; accanto alla famiglia vi è la scuola e più globalmente tutti i percorsi di formazione; infine la necessità dell'apprendimento di una cultura democratica e laica in cui tutti si sentono partecipi della cosa e del dibattito pubblico. Naturalmente il vangelo può risuonare nella crisi di fiducia che attraversano le nostre società europee e contribuire alla loro ricomposizione; occorre perciò una presenza evangelica dei "discepoli-missionari" nelle loro famiglie, nelle scuole, nei luoghi di formazione, nella vita politica.

La crisi di fiducia investe il futuro della vita umana sul nostro globo. Con il tramonto della visione moderna dell'uomo centro della realtà e l'affermazione delle tecnoscienze e bioscienze che hanno decretato la fine dell'"eccezione umana" in seno al mondo animale, l'uomo è diventato un essere espropriato delle sue prerogative spirituali e allo stesso tempo capace di un potere spropositato in forza dello sviluppo della tecnica che lo ha reso di fatto il "padrone del mondo" in un quadro di assoluta irrilevanza o assenza di leggi etiche ammesse da tutti. Il che pone la questione del come rendere possibile che l'umano sopravviva ridefinendo i suoi rapporti con il proprio ambiente ed imparando ad accettare la regola etica elementare che tutto ciò che è possibile fare non è necessariamente utile.

3.3 La speranza come figura di fiducia

Per rispondere a questo bisogno di fiducia, Theobald riprende la figura specifica della fiducia che è la speranza cristiana partendo da Rm 4,18ss con particolare riferimento ad Abramo, colui che credette saldo nella "speranza contro ogni speranza", speranza che si congiunge con la risurrezione poiché è speranza in "colui che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono".

La speranza cristiana ci viene in aiuto in tre aspetti specifici. Essa anzitutto ci mostra un cambiamento radicale del rapporto con la propria morte e la morte altrui. Noi viviamo in un'epoca che è passata dal carattere sacro della vita alla nozione di qualità della vita, che mentre si schiera apertamente per eutanasia e suicidio assistito (in nome proprio del principio della qualità della vita) allo stesso tempo si adopera potentemente per allungare la vita o meglio per allungare la vecchiaia e allontanare quanto più possibile la morte. Si nega la mortalità, si ricerca l'immortalità prolungando la vita e così ci riveliamo essere schiavi della morte perché da essa cerchiamo di fuggire. È quanto ci ricorda Eb 2,15 che allo stesso tempo ci indica come Cristo non ha soppresso la morte ma ci ha liberati dal timore della morte ricon-

ciliandoci con la vita: tutti ci scopriamo tributari dell'esser stati generati alla vita senza esservi assoggettati e così viviamo in Dio un'esperienza di liberazione.

In secondo luogo solo uscendo dal timore della morte e dal fascino del suo superamento "fittizio" si può pensare la presenza del senso del male nella creazione, quel male che, in ognuna delle sue forme, per la sua assurdità, può toccare e distruggere la fiducia elementare nella vita, sia sul piano personale che su quello collettivo. Dal punto di vista biblico il "nucleo centrale" del male consiste nella menzogna radicale secondo cui il male, basandosi sul limite o la mortalità delle nostre esistenze, fa credere che la vita ricevuta e la promessa che essa racchiude non siano affidabili. E quando la sfiducia s'insinua in un'esistenza e nel suo tessuto relazionale e persino nell'intera società, il male può esercitare la sua opera distruttrice in ogni modo. Soltanto liberati dal timore e dal fascino che i limiti della nostra esistenza esercitano su di noi possiamo accedere all'esperienza elementare della vita ricevuta ed entrare al tempo stesso nella promessa in essa racchiusa; la missione di Cristo, in fondo, consiste proprio nel dischiuderci le dimensioni abissali del dono gratuito della vita: è la liberazione descritta da Rm 8 dal rapporto perturbato dell'uomo con la sua mortalità dal quale proviene anche un rapporto falsato con la creazione – la "cupidigia" – segnato dalla dominazione e dallo sfruttamento selvaggio nei confronti dell'ambiente.

Infine i portatori della speranza sono esattamente coloro che considerano la terra come eredità e si pongono al tempo stesso all'interno dell'ospitalità messianica che essa offre. È la speranza che vediamo nel ministero galilaico del nazareno, speranza che i cristiani devono mantenere viva senza pretendere che essa sia riservata solo a loro, la speranza unica in grado di salvaguardare l'umanità nella sua umanità, cioè nel "volersi come umana", nel non disperare della propria umanità; una speranza che si manifesta ogni volta che qualcuno si considera ospite della terra e diventa capace di mettere in gioco la sua esistenza per gli altri. Questi sono in definitiva i "poveri" a cui è particolarmente interessato Gesù nei racconti evangelici e che indica ai discepoli ("vi prederanno nel regno di Dio..."), di cui dobbiamo sentire e accogliere il grido e la speranza: si tratta di ascoltare il vangelo dalla bocca dei poveri e sentirlo risuonare nella creazione ("i gemiti della creazione" di cui parla Paolo).

Certamente viviamo in un'epoca dentro la quale il cristianesimo è chiamato a promuovere un nuovo umanesimo dopo il fallimento di quello rinascimentale, un umanesimo centrato sull'attenzione all'uomo in quanto uomo e nella sua singolarità assoluta, un'attenzione soprattutto disinteressata, tipicamente cristiana, perché scaturisce da quel legame tra uomo e intimità di Dio sconosciuto nelle altre tradizioni religiose.

Siamo inoltre in un'epoca che ha superato una "soglia spirituale" decisiva e vive una minaccia profonda verso quelle dimensioni costitutive dell'umano che sono la fiducia, la fede elementare, la speranza. La crisi dell'umanesimo europeo ha significato anzitutto crisi di tutti quei valori e istituzioni che avevano preservato la fiducia delle società in se stesse e nel futuro. Da qui la fragilità specifica delle nostre società contemporanee che si ritrovano esposte a paure, derive, in balia di forze arcaiche e istintive e che hanno smarrito il legame fra tecnica ed etica, fra scienze e umano. Privata dei riferimenti alla natura, a Dio, alla ragione e al reale, la fiducia dell'uomo in se stesso e nel suo futuro sul pianeta rischia di svanire. Certo non basta "voler convincere" dall'esterno gli altri ad "avere fiducia"; solo l'interesse gratuito della chiesa per gli esseri umani nella loro inalienabile singolarità e nella loro natura relazionale e istituzionale può riuscire forse a risuscitarla: è la lucidità profetica di cui è portatore il cristianesimo. In questo interesse gratuito per tutti si trova il "luogo" dove può attecchire il compito di una reinterpretazione missionaria e creativa della tradizione cristiana.

Si tratta ora, nel terzo momento del percorso, di trattare le questioni più concrete di riforma missionaria della Chiesa.

Domande

- Constatiamo un'incertezza ed esitazione quando parliamo di missione con il rischio di ridurla a proselitismo dimenticando il suo carattere di incontro gratuito con l'altro che ha come finalità la salvezza.

Quando incontriamo le persone che sono lontane dalla fede la nostra preoccupazione è l'"interesse disinteressato" per lui a prescindere dal desiderio che diventi anche lui discepolo del maestro, oppure ci interessa solo che possa cominciare o ricominciare a venire in chiesa?

- La fede cristiana, ovvero la conoscenza degli *intima Dei* ci muove verso la missione per far risplendere sul volto di coloro che serviamo la gloria di Cristo.

È così per noi oppure la preoccupazione delle cose da fare sovrasta il senso di quello che facciamo? Siamo presi e spinti da Dio o dalle cose di Dio? Come ci avviciniamo ai tanti fratelli che per motivi svariati continuano a bussare alle nostre porte? Lo facciamo per riconquistare le pecorelle perdute o per metterci al servizio della grazia di Cristo?

- La gratuità dell'annuncio: "pretendiamo" che poi la gente vanga in chiesa, si confessi, partecipi alla messa la domenica, abbia una vita morale perfetta oppure annunciamo il vangelo senza pretese, senza scandalizzarci del rifiuto o dell'indifferenza (cf l'episodio dei nove lebbrosi che non tornano)

- L'amore per la libertà dell'altro: ce l'abbiamo veramente oppure siamo artefici di sottili ricatti (se non fate questo non vi do questo, soprattutto con le famiglie dei bambini dell'iniziazione cristiana)?

- Abbiamo in noi il fuoco dell'annuncio, un vero e proprio "eros missionario"?

- Lo scarto tra pastorale e missione. Rischiamo di affidare la missione ai grandi eventi, ma gli eventi "una tantum" non rischiano di distrarre dalla continuità pastorale?

- L'esperienza del fatto che i cosiddetti "praticanti stagionali" non capiscono più il nostro linguaggio e così cresce lo scarto fra il desiderio di chi si accosta (solitamente per i sacramenti) e le condizioni che noi poniamo, generando una profonda insoddisfazione in entrambe le parti?

- La questione della gerarchia delle verità: una cosa è la fede, altra è la comprensione del *depositum fidei* che i contesti condizionano. Quale rapporto tra dogma e morale? Il nostro annuncio è kerigmatico (cf EG 39)?

- Quanto definisce il contesto attuale ne teniamo conto nella nostra pastorale? Sono sempre gli altri a doversi adeguare a noi perché ne sappiamo più di loro o perché abbiamo l'autorità del ministero?

- Andare oltre una pastorale riproduttiva e di conservazione e partire dal "desiderio di vivere" dell'altro. L'interesse disinteressato all'altro vuol dire anzitutto mettersi in ascolto della sua esistenza. Lo facciamo realmente?

- Attenzione alla singolarità: ogni persona che incontriamo è unica, non è racchiudibile entro schemi/categorie generalizzanti. Questo ci fa chiedere se abbiamo attenzione alle singole persone o se siamo troppo presi dalle cose da fare per ascoltare e accompagnare.

- Quale immagine di Dio abbiamo trasmessa?