

*Casa di spiritualità "Regina Montis Regalis"
Vicoforte Mondovì
5-6 luglio 2003*

Dentro e oltre il conflitto: alla ricerca di percorsi ecclesiali

Sintesi dell'intervento di don Duilio Albarello,
docente di Teologia Fondamentale presso lo Studio teologico Interdiocesano e l'Istituto di
Scienze Religiose di Fossano

Che cosa comporta affrontare la problematica del conflitto come *tema dell'ecclesiologia*, cioè come tema del pensiero che riguarda il modo di essere e di fare Chiesa? Se è vero che il conflitto è una possibilità latente in ogni rapporto tra "diversi", tra "differenti", allora si tratta di una possibilità che va a toccare la questione di fondo dell'ecclesiologia. Infatti la questione di fondo, di cui deve occuparsi una teologia della comunità cristiana, è quella che riguarda il *ruolo di mediazione* che la Chiesa è chiamata a svolgere nel rapporto tra l'evento di Gesù Cristo e gli uomini.

Se la fede è il nome della *relazione vitale* che si instaura tra l'uomo e l'evento di Cristo, si pone il problema di come si possa realizzare questa relazione in ogni epoca della storia. È a questo livello che si apre la questione circa il significato e il valore della mediazione che la Chiesa è chiamata ad esercitare. Quindi pensare la Chiesa è pensare le condizioni di realizzazione di un rapporto, appunto quello tra uomo e l'evento Cristo. Ma, come dicevamo, dove c'è un rapporto, c'è anche la possibilità latente del conflitto. E in effetti ci sono interpretazioni della mediazione ecclesiale che stanno dentro un orizzonte di conflitto, e che dunque devono essere fatte oggetto di un discernimento profondamente critico.

1 – La mediazione ecclesiale: interpretazioni dentro il conflitto

Di fatto la categoria di mediazione riferita alla Chiesa è soggetta a interpretazioni "conflittuali", che ne rendono problematica l'accoglienza. Queste interpretazioni si possono ricondurre fondamentalmente a tre modelli insoddisfacenti del rapporto tra Chiesa ed evento-Cristo.

a) Il modello della sostituzione: il conflitto tra vicini e lontani

Il modello della sostituzione tende in buona sostanza ad identificare la Chiesa con Gesù Cristo : sia nel senso che dopo la risurrezione la relazione degli uomini con Cristo, ormai sottratto alla scena terrena, deve lasciare il posto alla relazione degli uomini con i cristiani ; sia nel senso che, di conseguenza, l'adesione alla comunità ecclesiale – l'adesione ritualmente istituita tramite il battesimo - appare come l'unica forma della partecipazione effettiva alla comunione con Cristo. In questo quadro il fine della mediazione ecclesiale viene fatto coincidere unilateralmente con la semplice espansione storica del Cristianesimo; per cui appunto l'adesione alla verità dell'Evangelo risulta del tutto appiattita sull'aggregazione alla pratica della comunità cristiana, in particolare alla pratica liturgico-sacramentale. In maniera del tutto coerente, in tale impostazione, la "lontananza" da questa pratica appare precipitosamente ed ingiustificatamente identificata con la "lontananza" da quella verità. Questa che potremmo definire "l'aporia dei lontani" costituisce senza dubbio l'indice concreto, riscontrabile sul piano pastorale, di un difetto teorico appartenente al piano fondamentale: appunto il difetto di aver equivocato il rapporto fra l'evento cristologico e la Chiesa nei termini di una sostituzione autoreferenziale (visione ecclesiocentrica, che ha segnato tutta l'epoca della "cristianità").

b) Il modello della intermediazione: il conflitto tra fede ed etica

In questa prospettiva il contenuto dell'esperienza cristiana tende ad essere ricondotto all'insieme dei "valori evangelici", funzionali alla edificazione del tessuto morale in cui si innesta l'esistenza del singolo e della collettività; di conseguenza, l'istituzione ecclesiale è ridotta al livello di una "agenzia" incaricata di promuovere l'assunzione di questi valori, mostrando in tal modo la legittimità della sua presenza nel

contesto complesso della società secolare. In questo senso parliamo qui di “inter-mediazione”: appunto nel senso che il ruolo della Chiesa si risolve nel costituire il puro segno di una “riserva etica”, che addirittura conserverebbe la sua efficacia “anche se Dio non esistesse” (visione prassiocentrica, che trova le sue radici nella stagione dell’Illuminismo e che si è affermata anche in ambito cattolico soprattutto a partire dagli anni ’60 del ‘900).

c) Il modello della intrusione: il conflitto tra identità e istituzione

Al modello della sostituzione e dell’intermediazione, bisogna aggiungere un terzo modello, che potremmo definire della “intrusione”: forse è quello prevalente nel contesto attuale, segnato dalla post-modernità. Poiché l’esperienza religiosa è vissuta come un rapporto individualistico tra l’uomo, o magari la sua “anima”, e Dio, di conseguenza ogni “terzo”, che pretenda di intromettersi in questo rapporto, viene considerato subito come di troppo; qualunque mediazione genera subito un fastidioso senso di intrusione. In questo orizzonte, inevitabilmente, è destinato ad affermarsi il pregiudizio che la relazione con la comunità sia appunto da considerarsi irrilevante, se non addirittura disturbante, per il proprio vissuto di fede, poiché la qualità di tale vissuto appare costituita e definita a monte rispetto alla rete di rapporti, che danno corpo alla Chiesa in quanto compagnia dei discepoli.

II – Essere Chiesa oltre il conflitto: la mediazione ecclesiale come testimonianza dell’Evangelo

Questi modelli riduttivi vanno superati a favore di una rilettura della mediazione ecclesiale secondo il modello della “testimonianza”, più coerente con il modo con cui la Chiesa delle origini comprende se stessa.

a) Il modello normativo del Nuovo Testamento: la Chiesa come “compagnia della testimonianza”

Il modello neotestamentario è quello che presenta la comunità cristiana come “compagnia della testimonianza”. Più precisamente, il modello a partire dal quale la Chiesa delle origini si concepisce è quello della “religione testimoniale”: ovvero una religione che non considera “gli altri” come finalizzati a sé, ma al contrario che concepisce se stessa solo ed esclusivamente in quanto finalizzata agli “altri”. Infatti, se la funzione della Chiesa è quella di testimoniare l’evento cristologico, allora essa non mira immediatamente a ricondurre gli uomini nella comunità cristiana, bensì a ricondurre gli uomini a Gesù Cristo. Detto diversamente, coloro che professano la fede testimoniale non sono da ritenersi gli unici salvati da Cristo, quanto piuttosto sono da ritenersi i testimoni dell’unica salvezza, che è Cristo. Da questo punto di vista, la regola insuperabile di una missione ecclesiale intesa come testimonianza dell’Evangelo coincide con quella assegnata da Gesù stesso secondo il *loghion* riferito da Mt 10, 8 appunto nel contesto del cosiddetto discorso missionario: “Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date”. Laddove il “gratuitamente avete ricevuto” sta ad indicare l’assoluta libertà dell’elezione che convoca alla sequela ecclesiale, mentre il “gratuitamente date” sta ad indicare il sincero disinteresse che deve connotare l’attività dell’evangelizzazione, la quale si pone come fine prioritario che gli uomini abbiano la possibilità concreta di *essere di Cristo*, senza attendersi come contraccambio che essi divengano necessariamente *dei nostri*. Proprio in questo la missionarietà cristiana si differenzia nettamente dal proselitismo: essa appunto non è finalizzata in maniera esclusiva ad aggregare alla comunità, bensì più ampiamente a rendere accessibile a tutti la possibilità della felice relazione con il Dio-Agape, con il Padre di Gesù, che rende autenticamente possibile la vita buona.

b) La distinzione e la correlazione tra fede che salva e fede testimoniale

Questa possibilità di una felice relazione con il Padre di Gesù –che potremmo chiamare la “fede che salva” - non è una proprietà privata dei cristiani, non è qualcosa che essi dovrebbero conservare come un privilegio esclusivo, lasciandosi vincere da una specie di “egoismo della salvezza”. Piuttosto, chi appartiene alla Chiesa è chiamato a mettersi a servizio di un Mistero di salvezza più grande, che nessuno è autorizzato a manipolare e tanto meno ad imbrigliare. Di conseguenza, l’obiettivo della missione affidata alla Chiesa non è riducibile a quello di espandere se stessa: la missione è a servizio dell’incontro degli uomini con Cristo in vista della fede-che-salva, e non immediatamente o unilateralmente in vista della fede testimoniale.

In questa prospettiva, senza dubbio una delle risposte più riuscite alla domanda “Che cosa significa essere e fare Chiesa?” la offre il Concilio Vaticano II, quando nella costituzione “*Lumen Gentium*”, al n° 9

scrive così :

“Dio ha convocato tutti coloro che guardano con fede a Gesù, autore della salvezza e principio di unità e di pace, e ne ha costituito la Chiesa, perché sia per tutti e per i singoli sacramento visibile di questa unità salvifica”.

Il Concilio ci dice che la Chiesa in buona sostanza è la convocazione di “tutti coloro che guardano con fede a Gesù” : dunque alle radici della comunità cristiana non ci può essere altro che la fede. Una fede che naturalmente non è da intendersi tanto come accettazione di verità astratte o di norme morali, quanto piuttosto come rapporto vivo, personale, profondo con Gesù Cristo, il quale ci mette in relazione con il Padre attraverso il dono del suo Spirito. La conseguenza è facilmente intuibile. In una prospettiva autenticamente teologica, non si appartiene alla Chiesa per una circostanza anagrafica, o perché qualche riferimento religioso bisogna pur averlo. Si appartiene alla Chiesa perché *si è incontrato e accolto Gesù Cristo* come “l'autore della salvezza” e perché *si è disposti a testimoniarlo a tutti*, nella consapevolezza che Cristo è per tutti.

III – Il compito della Chiesa tra abilitazione alla testimonianza e ospitalità religiosa

Se si è giustamente parlato di *svolta ecclesiologica* riguardo all'insegnamento del Concilio Vaticano II è per il motivo che la prospettiva testimoniale, cui abbiamo accennato, si era andata gradualmente perdendo. In effetti a partire almeno dal IV / V sec., quando le condizioni socio-politiche conducono ad una sempre maggiore sovrapposizione tra appartenenza civile e appartenenza ecclesiale, il Cristianesimo storico tende progressivamente a dimenticare la natura testimoniale della propria presenza, e di conseguenza ricomprende in maniera sempre più univoca l'obiettivo della sua missione come conversione dei popoli dalle altre religioni alla religione cristiana. Pensiamo, a tal proposito, al percorso teologico sotteso all'impianto dell'Apologetica elaborata nel '700-'800: dalla “*Demonstratio religiosa*”, che si propone di argomentare la necessità della religione rivelata, si passa alla “*Demonstratio christiana*”, la quale intende provare che la vera religione rivelata è il Cristianesimo, fino a giungere alla “*Demonstratio catholica*”, che individua il vero Cristianesimo nel Cattolicesimo romano. Si tratta – com'è facile notare – dell'elaborazione più conseguente dell'ecclesiocentrismo, nell'ambito del quale il rapporto Chiesa-mondo cade in un inevitabile cortocircuito, in quanto in definitiva viene a mancare “l'altro” come interlocutore della testimonianza.

a) L'ecclesiologia gerarchica-piramidale e il suo superamento nella ecclesiologia di comunione promossa dal Concilio Vaticano II

In questo quadro, accade che l'esercizio di una sequela attiva di Cristo e di un esplicito compito testimoniale assumano gradualmente la forma - ad un certo punto anche giuridica - di una precisa ordinazione ministeriale e di uno specifico stato di perfezione all'interno della Chiesa. Il secondo millennio cristiano appare caratterizzato proprio dal processo mediante il quale il compito della testimonianza ha finito per essere ampiamente requisito dalle figure del ministero ordinato e dello stato religioso. Di conseguenza, il rapporto tra fede testimoniale e fede-che-salva finisce per essere considerato come un problema tutto interno alla “*societas christiana*”, e quindi viene tradotto nella differenziazione netta dei “*duo genera*”, ossia clero-religiosi da una parte e laicato dall'altra. Da qui l'elaborazione di una visione della Chiesa di tipo gerarcologico-piramidale: laddove al vertice sono da collocare i ministri e più in generale i consacrati, che requisendo i caratteri peculiari della sequela apostolica sono considerati “la Chiesa” in senso proprio ; mentre alla base trovano posto i laici, che per principio vengono ritenuti semplici recettori ed esecutori.

Ora, il magistero sulla Chiesa formulato dal Concilio Vaticano II ha inteso precisamente superare come inadeguato il modello della ecclesiologia gerarcologico-piramidale, per riconoscere invece come pertinente all'autentica natura della comunità cristiana il modello della ecclesiologia di comunione. L'intento sotteso a questa revisione conciliare dell'ecclesiologia è senz'altro ineccepibile dal punto di vista teologico. Infatti si trattava di correggere lo sbilanciamento inaccettabile di una impostazione, che aveva ridotto l'esercizio della fede testimoniale alla caratteristica distintiva di alcuni battezzati e di conseguenza aveva tendenzialmente confinato il ruolo dei laici al livello della supplezza: dove non arrivano i pastori, si apre lo spazio per l'attività dei laici, che in buona sostanza non ha altra funzione se non quella di fare da “protesi” a disposizione dei pastori.

Tuttavia, negli anni dell'immediato post-concilio, il tentativo di operare il passaggio dal piano ideale del modello ecclesiologico al piano concreto del vissuto ecclesiale ha fatto emergere un problema, che ancora oggi stenta a trovare una soluzione soddisfacente. Il problema sorge appunto dalla persuasione di dover

mettere in opera una *generalizzata riqualificazione testimoniale* di tutti coloro che, a motivo del processo storico di cui dicevamo poco fa, sono stati integrati nella comunità cristiana non in vista della testimonianza, ma direttamente in vista della salvezza. La parola d'ordine diventa allora quella di convogliare ogni sforzo in vista della pianificazione totale di un "Cristianesimo impegnato", che si pone come obiettivo ideale il coinvolgimento generalizzato in un ruolo protagonista nell'orizzonte di una Chiesa "tutta ministeriale".

b) La comunione ecclesiale alla prova: la buona relazione tra testimoni e ospiti

Il problema è appunto che la stragrande maggioranza di coloro che di fatto si ritrovano inseriti nell'ambito ecclesiale in quanto battezzati non si sente per nulla a proprio agio nella prospettiva dell'assunzione di un simile ruolo protagonista. Per due ragioni, in buona sostanza: la prima è la più spontanea, e quindi anche la più superficiale, ossia la persuasione di non possedere le attitudini e ancor meno le competenze che sarebbero richieste; la seconda ragione è assai più radicale, e proprio per questo più difficile da esprimere con lucidità, ma in ogni caso si presenta come il confuso e tuttavia sincero sentimento di *non avere la vocazione* che sarebbe necessaria per sostenere un tale impegno testimoniale.

Solo con una buona dose di arroganza pastorale, resistenze di questo genere possono venire giudicate a priori come alibi sollevati da persone, che andrebbero considerate senz'altro come appartenenti all'area dei "lontani", dei "secolarizzati", degli "incoerenti". In realtà, qui si tratta di recuperare e di rendere operativa sul piano dell'agire la distinzione che richiamavamo prima tra l'attuazione della fede-che-salva e l'esercizio della fede testimoniale. Rispettare questa distinzione comporta di riconoscere che il compito della comunità ecclesiale si deve muovere in due direzioni: ossia questo compito per un verso dovrebbe essere quello di abilitare alla testimonianza dell'Evangelo e per altro verso dovrebbe essere quello di garantire a chiunque lo desideri un'ospitalità religiosa in nome dell'Evangelo.

L'*abilitazione alla testimonianza dell'Evangelo* riguarda tutti coloro che - uomini e donne, laici e consacrati - accolgono liberamente e responsabilmente la chiamata alla sequela apostolica, e dunque si rendono disponibili alla edificazione attiva della Chiesa nella maniera rispondente alla condizione e al ruolo di ciascuno. Questa edificazione attiva comporta la pratica assidua e la cura responsabile delle varie forme di comunicazione e di relazione, che costruiscono la comunità cristiana come compagnia della testimonianza: l'annuncio della Parola, la catechesi, la liturgia, il vissuto comunitario con le sue strutture, e così via. Invece quella che abbiamo chiamato *l'ospitalità religiosa* coinvolge in prima battuta coloro che, in forza del battesimo ricevuto (in genere da neonati), acconsentono di venire *raccolti* nello spazio ecclesiale per esprimere in un senso esplicitamente evangelico la dimensione religiosa della propria esistenza, benché si mostrino in varia misura non disponibili a venire *radunati* per un coinvolgimento protagonista nella costruzione della comunità cristiana. Si tratta di quella parte di credenti, che vive il proprio discepolato secondo un modello maggiormente vicino alla figura della fede-che-salva, piuttosto che a quello della fede testimoniale.

È precisamente su questo terreno, che lo spazio ecclesiale appare capace di sostenere un allargamento, in buona misura ancora inedito, verso l'esercizio di una *ospitalità religiosa in senso proprio*. Si tratta cioè di investire risorse qualificate e offrire opportunità reali a quelle persone, che sempre di più nel prossimo futuro con tutta probabilità saranno non (ancora) battezzate, e dunque in una situazione di obiettiva "lontananza" rispetto all'appartenenza ecclesiastica, le quali nondimeno chiedono alla Chiesa un aiuto per vivere il rapporto con Dio in maniera coerente con la prospettiva evangelica, superando le difficoltà inevitabilmente incontrate in questo campo sul piano della vita individuale e sociale.

Ora, proprio una visione coerente della ecclesiologia di comunione promossa dal Vaticano II comporta di considerare queste persone non alla stregua di "cristiani anonimi o potenziali", oppure peggio ancora come "parassiti" da biasimare e stigmatizzare, bensì piuttosto appunto come ospiti da accogliere, per rendere loro, del tutto gratuitamente, buona testimonianza della verità di Dio e dell'uomo manifestata da Gesù. Laddove "gratuitamente" sta a dire proprio *senza attendersi nulla in cambio*, neppure la disponibilità ad assumere una formale responsabilità di discepolo-testimone.

IV – La comunità cristiana come "unità comunicativa dei credenti": il percorso ecclesiale di M. Kehl

Per concretizzare maggiormente la prospettiva indicata, ci rifacciamo alla proposta suggerita da Medard Kehl, in un capitolo del suo trattato sistematico di ecclesiologia. Più precisamente, faremo riferimento al paragrafo intitolato "Chiesa alla ricerca di un «ambiente sociale comunicativo»: presupposti e lineamenti", contenuto nella Sezione del testo dedicata alla situazione del Cristianesimo europeo (cfr. **M.KEHL**, *La Chiesa. Trattato sistematico di teologia cattolica*, San Paolo, Alba 1995, 157-202, in

particolare 180-202). La proposta di Kehl non ha la forma di una “ricetta pastorale” pronta per essere applicata ad un livello operativo immediato.

Piuttosto, essa si impegna ad abbozzare alcune linee di fondo, appunto alcuni “lineamenti” che in prospettiva dovrebbero caratterizzare un Cristianesimo che intenda configurarsi come evangelicamente ospitale. Da un punto di vista generale, secondo Kehl l’assunzione matura della svolta comunione voluta dal Vaticano II dovrebbe condurre la comunità cristiana a comprendere se stessa come “unità comunicativa dei credenti”. Per fare questo appare di fondamentale importanza l’obiettivo di realizzare una forma di presenza ecclesiale fortemente radicata sul territorio. Una presenza che assuma sempre di più il carattere di una “comunità di comunità”, capace di stabilire una comunicazione e una relazione capillari con l’ambiente socio-culturale circostante. Ora, Kehl suggerisce che per raggiungere questo obiettivo è necessario tenere conto almeno di quattro esigenze essenziali.

1) *Riconoscere e favorire una maggiore molteplicità nelle vie della fede*

La prima esigenza è quella di *riconoscere e favorire una maggiore molteplicità nelle vie della fede*. Scrive Kehl alle pp. 196s:

“Queste forme comunitarie della vita di fede saranno certamente luoghi nei quali può essere possibile un’apertura e molteplicità nella vie della fede maggiore che in precedenza. [...] Proprio a fronte del pluralismo e dell’individualismo [= primato della soggettività] legittimati socialmente, deve essere possibile anche in futuro partecipare alla vita di queste comunità in gradi diversi se non vogliamo esigere troppo o diffamare come «lassisti» molti che «in qualche modo» sono interessati alla fede e alla Chiesa. I molti individualisti nella Chiesa, che reggono a loro modo la tensione tra fede e modernità, che in tale situazione percorrono un cammino autentico dell’essere cristiani, spesso in un «ambiente» sociale estraneo alla fede, e che per questo cercano la compagnia della Chiesa, devono poter continuare a trovare nella Chiesa la propria casa; essi non devono essere respinti o assimilati in nome di un’ideologia comunitaria che si pone come assoluto”.

Si tratta dunque di prendere coscienza che nella “casa ecclesiale” sono raccolti a pieno titolo sia i testimoni sia gli ospiti (oltre il conflitto tra vicini e lontani). Tuttavia, se i testimoni scelgono liberamente di realizzare la loro adesione a Cristo *in favore d’altri*, con il rispetto delle esigenze comunitarie e liturgiche ben definite che questo comporta, tutto ciò non può venire richiesto come contropartita necessaria per stringere una buona relazione con il Dio di Gesù. Chi si mostra sinceramente interessato a vivere la fede che salva deve essere messo nelle condizioni di sentirsi accolto come ospite, al quale non è chiesto niente di più ma anche niente di meno di orientare la propria vita in maniera coerente con la via che Cristo apre davanti a tutti coloro che gli prestano credito. Tale orientamento della vita dischiuso dall’affidamento a Cristo indubbiamente non può avvenire senza *un certo rapporto* con le diverse forme di comunicazione e di relazione attivate dalla comunità ecclesiale; tuttavia, occorre prendere coscienza che questo rapporto è per principio *aperto a sostenere modalità di realizzazione differenziate*, a seconda che ci si trovi nella condizione di testimoni oppure in quella di ospiti. La pratica assidua e la cura responsabile sono appunto le *dimensioni costitutive* che contrassegnano l’esercizio della fede testimoniale, non sono però le *condizioni costrittive* da imporre per fare esperienza della fede che salva. Rispetto agli ospiti, i testimoni si riconosceranno allora come “servi senza utile”, consapevoli di aver fatto semplicemente tutto ciò che dovevano fare per corrispondere alla loro chiamata.

2) *Il primato della evangelizzazione sulla pratica sacramentale*

La seconda esigenza essenziale cui prestare attenzione potrebbe essere espressa come *primato della evangelizzazione sulla pratica sacramentale*, in nome del principio secondo cui l’Evangelo è per tutti, mentre i sacramenti sono per i discepoli testimoni. Naturalmente deve continuare ad essere assicurata la celebrazione assidua dei sacramenti, e in particolare dell’Eucaristia, in vista dell’abilitazione permanente alla testimonianza. Tuttavia, proprio il gruppo dei testimoni è chiamato a farsi carico di predisporre possibilità di aggregazione alternative rispetto alle assemblee di carattere sacramentale; possibilità di aggregazione che siano decentrate negli ambienti in cui si realizza ordinariamente il vivere civile. Le proposte da offrire nel contesto di tali aggregazioni possono concretamente variare: a cominciare dalle diverse forme della comunicazione dell’Evangelo (p. es., “centri di annuncio” dislocati nei quartieri, o appuntamenti di introduzione e approfondimento di temi biblici, o “laboratori” in cui si riflette e si progetta una rilettura evangelica delle questioni relative alla vita civile); fino ad attuazioni più celebrative, come la liturgia della Parola o altre modalità di preghiera comunitaria. In ogni modo, la caratterizzazione non-sacramentale di queste possibilità di aggregazione consente di mantenerle completamente aperte

anche ai non (ancora) battezzati e, ponendoci nella prospettiva di una società sempre più multietnica, in determinati casi anche a credenti di altre religioni: insomma, a tutti coloro che, a prescindere dalla disponibilità per un impegno cristiano di tipo testimoniale, si presentano però interessati ad un incontro e ad un confronto serio con l'evento di Cristo attraverso le forme della comunicazione e della relazione attivate dalla comunità ecclesiale, per essere sostenuti nella attuazione coerente della fede-che-salva (oltre il conflitto tra identità credente e istituzione).

3) *La valorizzazione espressamente evangelica della solidarietà con il bisogno del prossimo*

La terza esigenza essenziale, su cui occorre convergere l'attenzione, è rappresentata dalla *valorizzazione espressamente evangelica della solidarietà con il bisogno del prossimo*. Parliamo di "valorizzazione espressamente evangelica" nel senso che si tratta di superare la giustapposizione, ancora largamente diffusa, tra l'impegno per la "promozione umana" e l'esercizio della "evangelizzazione". Infatti, in seguito a questa giustapposizione, le pratiche solidali attivate dalle diverse forme di volontariato vengono generalmente considerate, anche nell'ambito ecclesiale, come semplici figure della filantropia ed espressione di valori sociali. Invece, alle opere della solidarietà va restituita la loro valenza intrinseca di *pedagogia privilegiata all'attuazione delle fede-che-salva*. Sotto questo profilo, i molteplici spazi del volontariato possono diventare altrettante occasioni favorevoli di una aggregazione ampiamente aperta ed ospitale, capace di mediare in se stessa un rapporto del tutto realistico con l'evento di Cristo. Infatti il realismo di questo rapporto si fonda sulla promessa esplicita di Gesù, secondo cui l'atto della dedizione incondizionata in quanto tale istituisce una relazione personale con Lui che possiede un'interiore efficacia salvifica (cfr. Mt 25, 31-46).

4) *Incoraggiare il contrasto costruttivo rispetto alle contraddizioni del contesto socio-culturale*

Infine, la quarta esigenza essenziale da tenere in conto è quella che potremmo chiamare *un incoraggiamento al contrasto costruttivo rispetto alla cultura e alla società contemporanea*. Il senso di quest'ultimo aspetto è esplicitato chiaramente da Kehl a p. 194 :

"I nuovi «ambienti sociali comunicativi» [= le nuove forme di presenza ecclesiale] saranno certamente luoghi nei quali il potenziale critico-profetico delle fede può essere fatto valere in modo più accentuato. E non tanto nella forma della critica della società espressa in forma verbale, che comunque fa parte della cultura moderna. Ma piuttosto per il fatto che tali comunità con il loro stile di vita incoraggiano gli uomini a vivere in chiaro contrasto con determinati valori e modelli di comportamento che sono divenuti ovvi per l'epoca moderna. Il rompere la normalità sociale con forme di vita contrastanti è un servizio che il cristianesimo deve rendere a una modernità che soffre per le sue aporie".

È chiaro che la prospettiva in cui si parla qui di "incoraggiamento al contrasto" non ha niente a che vedere con l'atteggiamento di una condanna generalizzata nei confronti della cultura contemporanea. Si tratta piuttosto di *discernere con acutezza le buone possibilità* che la cultura e la società offrono per attuare nel nostro contesto concreto la fede-che-salva. È evidente che tale discernimento non esclude affatto, ma anzi implica *un'attitudine critica* rispetto alle contraddizioni e ai conflitti eventualmente generati dalla mentalità e dai costumi correnti. Tuttavia la legittima critica andrà condotta in nome dell'Evangelo in quanto riconosciuto capace di rendere possibili soluzioni più degne per l'uomo. Da questo punto di vista, appare sempre più necessario investire risorse intellettuali e spirituali non semplicemente "di recupero" per mostrare che la fede nell'Evangelo di Gesù è rilevante per vivere la nostra esistenza concreta in modo pienamente umano (oltre il conflitto tra fede ed etica, tra religione e valori).

Dunque, una maggiore molteplicità nelle modalità di attuazione della fede, il primato della evangelizzazione sulla sacramentalizzazione, la valorizzazione espressamente evangelica delle pratiche solidali e l'incoraggiamento al contrasto costruttivo rispetto ai risvolti problematici della cultura contemporanea: questi sono i quattro aspetti essenziali a cui prestare attenzione sotto il profilo pastorale, o se vogliamo i quattro percorsi ecclesiali da seguire in vista dell'obiettivo di realizzare un Cristianesimo evangelicamente ospitale. Ossia un Cristianesimo in grado di non perdere la propria identità peculiare di *religione testimoniale*, dentro e oltre i molti conflitti che segnano inevitabilmente l'epoca della complessità.



| [Indietro](#) |

Copyright (c) 2003 [L'Atrio dei Gentili](#) - E-mail: atrio@atriodeigentili.it