

## MODELLI DI MISSIONE, MODELLI DI CHIESA

In un tempo di “fine della cristianità” non è facile rispondere alla domanda sulla figura di Chiesa e sulle modalità più adeguate alla missione. È allora prezioso dialogare con alcuni modelli pastorali e con le loro implicazioni teologico-fondamentali ed ecclesologiche al fine di re-immaginare la presenza ecclesiale stessa<sup>1</sup>. Ciò è possibile perché essi non sono il frutto di una elaborazione puramente teorica, ma sono il portato di un agito pastorale: praticato anzitutto, reso oggetto di ripresa riflessiva e successivamente condensato in alcune proposizioni sintetiche ed orientative. La significatività di questi modelli per la pratica attuale, in altri termini, deriva dal fatto che la pratica si situa alla loro stessa origine: non è concepita come il frutto di una successiva applicazione, ma riveste il ruolo di “luogo teologico” che accende il pensiero. La scelta dei modelli da assumere per il confronto è volutamente e consapevolmente limitata. Ci si concentra, infatti, su quattro modelli: reazionario, alternativo, propositivo, generativo.

	Modello reazionario	Modello alternativo	Modello propositivo	Modello generativo
Rapporto con la cultura	asimmetria radicale	asimmetria irradiante	asimmetria ospitale	simmetria
Ruolo della Chiesa	Regno – Chiesa – <del>mondo</del>	Regno – <u>Chiesa</u> – mondo	<u>Regno</u> – Chiesa – mondo	Regno – <del>Chiesa</del> – mondo
Versi del rapporto	<del>dare</del> – essere – ricevere	<u>dare</u> – essere – ricevere	dare – <del>essere</del> – ricevere	dare – essere – <u>ricevere</u>
Scena originaria	discepoli-folla	<u>discepoli</u> -folla	discepoli-folla	<del>discepoli</del> -folla
Il cristiano	integrista separato	convinto	discepolo-missionario	uomo/donna
Pratiche	culto, asceti, disciplina	liturgia, dottrina, carità	primo annuncio, catechesi, sacramenti nei passaggi di vita, carità	condivisione di vita, lettura biblica

### 1. Modello reazionario

L'espressione “Opzione Benedetto” (OB) si rifà al libro del 2017 *The Benedict Option* di R. Dreher. L'autore, classe 1967, cresciuto nella Chiesa metodista, è ora ortodosso<sup>2</sup>, dopo un breve transito per il cattolicesimo. Il libro ha avuto una enorme diffusione in America, e non solo; è stato infatti tradotto in molte lingue<sup>3</sup>. L'OB ha assunto il valore di uno slogan all'interno del cattolicesimo del Nordamerica; attorno ad esso si coagula una visione totalmente negativa della possibilità di evangelizzazione nel mondo contemporaneo. La proposta, infatti, mira ad un ritiro strategico dei cristiani dallo spazio pubblico: in un contesto culturale, sociale e politico che è ostile e nemico della Chiesa e del cristianesimo è impossibile non solo evangelizzare, ma anche rimanere cristiani.

<sup>1</sup> Cfr. A. JOIN-LAMBERT, *La missione cristiana nel tempo della modernità liquida: una pluralità necessaria*, in *La Rivista del Clero Italiano* 97/12 (2016) 837-849; P. CARRARA, *Si può ancora trasmettere la fede? Modelli contemporanei di riforma ecclesiale e pastorale giovanile*, in *Teologia* 43/1 (2018) 68-92; C. AVOGADRI – P. CARRARA, *La missione oggi. Modelli pastorali a confronto*, in P. CARRARA (ed.), *La missione ecclesiale nello spazio urbano. Percorsi storici, questioni teoriche, ricerche pastorali*, a cura della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, Glossa, Milano 2022, 127-147.

<sup>2</sup> Egli ha argomentato il passaggio alla Chiesa ortodossa come approdo ad un rifugio rispetto alle derive della modernità secolare, in particolare sui temi del gender e della sessualità.

<sup>3</sup> Cfr. in italiano R. DREHER, *L'Opzione Benedetto. Una strategia per i cristiani in un mondo post-cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

Il nome di tale opzione si riferisce a Benedetto da Norcia, fondatore del monachesimo occidentale e ricostruttore della civiltà europea sulle macerie dell'Impero Romano a seguito dell'invasione dei barbari<sup>4</sup>. Ma nel libro, come in altri scritti, Dreher ha indicato che il Benedetto del titolo si riferisce anche a Benedetto XVI, in contrapposizione a papa Francesco che è uno dei bersagli polemici preferiti<sup>5</sup>. Proprio questa linea dell'ex cattolico Dreher trova molta accoglienza anche all'interno del cattolicesimo tradizionalista, post-liberal e anti-liberal. Il recupero di Benedetto monaco si muove in questa direzione: per rimanere fedeli alla tradizione, le comunità cristiane dovrebbero essere piccole e localizzate, espressione di un nuovo radunarsi dei cristiani in gruppi intenzionali, determinati a preservare anche nella tempesta del mondo attuale la propria identità mediante una posizione di netta separazione dalla cultura (asimmetria radicale).

Se le Chiese di oggi sono destinate a sopravvivere alla nuova Età Oscura, devono smettere di “essere normali”. Occorrerà che ci dedichiamo con un impegno più profondo alla nostra fede, e occorrerà che lo facciamo in modi che appaiono strani agli occhi dei contemporanei. Riscoprendo il passato, recuperando il culto liturgico e l'ascesi, centrando la nostra vita sulla vita ecclesiale comunitaria e rinsaldando la disciplina della Chiesa, ridiventeremo, per grazia di Dio, le persone particolari che saremmo sempre dovute essere. I frutti di tale concentrazione sulla formazione cristiana produrranno non soltanto cristiani più forti ma un nuovo evangelismo allo stesso modo in cui il sale recupera il proprio sapore<sup>6</sup>.

Solo una reazione al *mainstream* nichilista e laicista può salvare il cristianesimo. L'esperienza cristiana ha bisogno di configurarsi in isole di autentica vita cristiana che, più che preoccupate di un annuncio al mondo, si impegnino a preservare la loro adesione al progetto di Dio. La Chiesa non si deve mischiare con il mondo, ma costituire una struttura parallela che sia il più possibilmente adesa al Regno. Altre eventuali espressioni di Chiesa sono traditrici e inautentiche.

Se speriamo che la nostra fede un giorno cambi il mondo, dobbiamo cominciare a livello locale. Le comunità ispirate all'Opzione Benedetto dovrebbero essere piccole, perché «oltre un certo limite, legami umani come la fiducia personale e la responsabilità personale non possono funzionare». E dovrebbero «sorgere in modo naturale *dal basso*», ovvero dovrebbero essere organiche e non impostate in piani centralizzati<sup>7</sup>.

Per Dreher lo scarto con la modernità (anche con il suo sistema politico) deve impegnare l'identità del cristiano ad un “esserci” soprattutto attorno ai temi caldi relativi a famiglia, matrimonio e vita sessuale, evitando che l'attivismo sulla giustizia sociale prenda il sopravvento su di essi. Le piccole comunità di cristiani devono perciò difendere l'identità sui temi spinosi del dibattito contemporaneo, mantenendo la strategia di sottrarsi ad ogni inutile tentativo di dialogo. Da ogni singolo cristiano, chiamato a vivere da “separato”, deve emergere il riferimento fondante al vangelo. In tale direzione, a giudizio dell'autore i mali attuali della Chiesa cattolica, a fronte dei quali egli ha deciso di operare un abbandono e uno spostamento verso l'ortodossia, derivano soprattutto dal concilio Vaticano II (in particolare dai documenti *Gaudium et spes* sulla posizione della Chiesa nel mondo contemporaneo, *Dignitatis humanae* sulla libertà religiosa e *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane) e dall'interpretazione liberale che ne sarebbe sorta, ma che – sempre a giudizio di Dreher – il Concilio stesso avrebbe avvallato. In contrapposizione a questa prospettiva, egli ritiene che debbano essere valorizzate la verità, la disciplina e l'ascesi.

---

<sup>4</sup> «L'esempio di Benedetto ci dona speranza oggi, perché rivela ciò che un piccolo drappello di credenti che rispondono creativamente alle sfide del proprio tempo e spazio possono raggiungere, incanalando la grazia che scorre attraverso di loro dalla radicale apertura a Dio e incarnandola in un preciso stile di vita» (*ibid.*, 33).

<sup>5</sup> Cfr. M. FAGGIOLI, «Opzione Benedetto» e teologia dell'evangelizzazione: tra post-cristianità e post-ecclesiale, in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 24/1 (2020) 143-156.

<sup>6</sup> DREHER, *L'Opzione Benedetto*, cit., 150.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 141.

Il testo di Dreher e la prospettiva della OB sono comprensibili solo all'interno della forte polarizzazione tipica del cattolicesimo nordamericano; tuttavia, essi sottendono dei presupposti di carattere teologico-pastorale che sono estendibili anche ad altri contesti. Anzitutto emerge nella OB una visione della storia di impronta apocalittica («Età oscura») entro la quale la cultura contemporanea è giudicata in termini univocamente negativi. Il radicamento cristologico della Chiesa è considerato, infatti, in alternativa al riferimento al mondo: la presenza ecclesiale è immaginata come separata e vengono completamente rimosse le logiche del dialogo e del fermento. Anche il cristiano, chiamato ad una vita cristiana integra, è un separato e il riferimento all'istituzione è anch'esso secondario, nonché guardato con un certo sospetto. A contare davvero è la radicalità personale. Come già si è indicato, Dreher sostiene anche una alternativa tra i temi della giustizia sociale – da lasciare in secondo piano – e i temi legati a sessualità e matrimonio – da assumere con spirito contrappositivo.

Affinché il confronto con questo modello sia istruttivo, è tuttavia necessario dare voce anche alle provocazioni che Dreher avanza. Esse, pur essendo discutibili sia nella parte di diagnosi che in quella di prognosi, danno a pensare. La prima provocazione si riferisce alla questione culturale. Alla scuola della OB ci si può chiedere se l'attuale contesto culturale (europeo-occidentale) sia realisticamente ospitale per l'esperienza cristiana e in quali modalità, non risolvibili con proclami ideologici, sia realizzabile un dialogo effettivo. Una seconda provocazione, direttamente associabile alla prima, ha a che fare con il tema identitario: ci si deve chiedere se, e in che modo, sia possibile riconoscere una identità cristiana e a quali condizioni essa non risulti appunto alternativa ad una logica di conversazione con interlocutori altri. Una terza provocazione è relativa alla dimensione istituzionale della Chiesa. Rispetto all'ambito evangelico e pentecostale, la Chiesa cattolica valorizza molto questa prospettiva. Effettivamente però oggi la plausibilità e la tenuta dell'istituzione sono tutt'altro che pacifiche: la privatizzazione della fede esige maggiore protagonismo del soggetto e valorizza la testimonianza personale e di piccolo gruppo più che la mediazione istituzionale. Una quarta provocazione si riferisce alle tematiche su cui la Chiesa cattolica, a partire dai suoi riferimenti più autorevoli, entra in campo nel dibattito pubblico e al rapporto tra le dimensioni della morale personale (vita affettiva e sessuale, bioetica) e le dimensioni della morale sociale (giustizia, povertà, ecologia). In questione è ovviamente anche lo stile dei pronunciamenti implicati: in che modo il quasi totale superamento della terminologia dei “valori non negoziabili” – la non pretesa del possesso della verità – non conduce alla pacifica accettazione del relativismo delle posizioni?

## 2. Modello alternativo

Il modello alternativo è ben incarnato dal dinamismo delle *communautés nouvelles*<sup>8</sup> alla cui origine e proliferazione – come altri già hanno messo in evidenza<sup>9</sup> – vi è una reazione anti-intellettualista ad un cattolicesimo divenuto troppo cerebrale e una rinnovata focalizzazione dell'esperienza cristiana attorno alla libertà personale. Questi poli fondamentali dell'esperienza propria di tali “nuove comunità” ecclesiali spiegherebbero la loro proliferazione nel periodo del post-Concilio: essi

---

<sup>8</sup> «À des fins essentiellement pratiques, nous emploierons l'expression “communautés nouvelles” d'une manière générique en incluant, d'une part, les communautés post-conciliaires qui reproduisent le modèle connu des Instituts de vie consacrée (can. 573-730) (Ex.: Congrégation St-Jean, Fraternités monastiques de Jérusalem, Petits frères de la Croix); d'autre part, l'expression comprend les communautés post-conciliaires qui adoptent une nouvelle forme de vie consacrée (cf. can 605), en incluant des hommes et des femmes, célibataires consacrés par les trois vœux, au sein d'une même communauté (Ex.: Famille Myriam Beth'léhem, Famille Marie-Jeunesse), de même que les communautés qui incluent divers états de vie, en particulier des couples mariés, le cas échéant avec leurs enfants (Ex.: Communauté du Chemin-Neuf, Communauté de l'Emmanuel, Communauté de Béatitudes)» (R. VAN LIER, *Églises locales, communautés anciennes et communautés nouvelles. Jalons pour un dialogue fécond*, in *Lumen Vitae* 62/4 [2007] 391-403: 392). Per un censimento delle stesse: ID., *Analyse sociodémographique du premier recensement international des nouvelles communautés catholiques*, in R. FUSCO – G. ROCCA – S. VITA (edd.), *La svolta dell'innovazione. Le nuove forme di vita consacrata*, Urbaniana University Press, Roma 2015, 309-394.

<sup>9</sup> Cfr. O. LANDRON, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Cerf, Paris 2004.

avrebbero, infatti, trovato un terreno fecondo nelle rivendicazioni affermate dalle correnti utopiche del Sessantotto. Va tuttavia riconosciuto come, dentro questa prospettiva generale, le comunità carismatiche si sarebbero successivamente distinte dalle comunità di base: le prime insistendo sulle dimensioni della conversione personale, della preghiera e della testimonianza; le altre assumendo un atteggiamento di contestazione radicale delle strutture sociali ed ecclesiali. Sintetizzando, si può affermare che, al di là di ogni tentativo di tipologia,

è forse questa la caratteristica principale di tutti questi nuovi movimenti e di tutte queste nuove comunità: cogliere in modo originale nell'essere insieme dei cristiani sia l'individualizzazione del soggetto, l'attenzione all'esperienza e dunque alle emozioni, sia il bisogno di solidi riferimenti tanto a livello comunitario quanto a quello liturgico e dottrinale<sup>10</sup>.

Queste “nuove comunità” intercettano due istanze essenziali che l'attuale contesto esibisce come insopprimibili: da una parte l'attenzione all'identità personale, alla libertà e al ruolo della decisione all'interno dell'esperienza religiosa; dall'altra la necessità, di fronte ad un soggetto spesso smarrito davanti al compito di costruzione del sé, di fornire dei riferimenti che aiutino ad orientarsi. In funzione di questo obiettivo, si colloca la valorizzazione dell'aspetto comunitario, l'attenzione rivolta alla componente corporea ed emotiva nell'ambito, in particolare, della preghiera e l'assunzione di codici definiti: a livello morale una normativa chiara ed esigente; a livello liturgico il ripristino di pratiche tradizionali. Il confronto con queste comunità è utile anche per le critiche che esse rivolgono alle forme più ordinarie di strutturazione della comunità cristiana, come la parrocchia, e al modello pastorale che esse propongono. Un “luogo” emblematico di differenza tra esse è rappresentato dalla modalità di intendere la logica missionaria e, per derivazione, dalla rappresentazione che viene conferita al mondo. Le “nuove comunità” valorizzano in maniera consistente questa attitudine missionaria e la sviluppano secondo un profilo fortemente identitario. L'immagine che viene associata al compito missionario non è tanto quella del “sale della terra” e del “lievito nella pasta”, quanto quella della “città sul monte”. Esso viene esercitato anzitutto attraverso la parola, che deve essere decisa ed audace, e legittima una maggior intraprendenza, rispetto alle altre forme ecclesiali, in ordine al ricorso ad una pluralità di mezzi di evangelizzazione. Il mondo, destinatario dell'azione pastorale, tendenzialmente non è apprezzato per ciò che offre; piuttosto, viene considerato bisognoso di ricevere una parola di salvezza che lo converta. Ciò spiega il tratto identitario della fede che le “nuove comunità” annunciano e il loro obiettivo di essere alternative rispetto al contesto culturale in cui sono innestate<sup>11</sup>. Analogamente, esso determina l'importanza dello strumento comunitario e del coinvolgimento del soggetto che induce. La valorizzazione, non esclusiva ma predominante, di azioni di carattere religioso (predicazione, educazione della fede, celebrazione), a scapito per esempio dell'impegno caritativo, conduce gli esponenti di queste *communités nouvelles* ad una critica per l'atteggiamento tendenzialmente timido che caratterizza l'azione delle parrocchie, con il rischio di non far emergere il carattere di radicalità costitutivo dell'adesione al vangelo.

Merita un'analisi anche la struttura comunitaria, assunta secondo il significato sociologico specifico, che caratterizza le “nuove comunità”. La loro forza consiste nell'essere dei raggruppamenti ecclesiali vivaci, a fronte di appartenenze più spente – e dunque meno efficaci sotto il profilo testimoniale – che caratterizzano le diocesi e le parrocchie. Più problematico l'aspetto relativo alla composizione. Se è vero che molte di queste comunità sono miste, capaci di includere una pluralità di stati di vita e forme diverse di appartenenza, resta innegabile il peso determinante rivestito dall'esperienza di

---

<sup>10</sup> L. VILLEMEN, *L'écllosion des nouveaux mouvements. Une question à l'ecclésiologie*, in *Lumen Vitae* 62/4 (2007) 367-377: 369 [trad. mia].

<sup>11</sup> «La nouvelle évangélisation est basée généralement sur l'affirmation identitaire de la foi, aux antipodes de tout souci d'enfouissement “dans la pâte humaine”. Pour prendre deux images bibliques bien connues, “la ville sur la montagne” est prédominante par rapport au “sel de la terre”» (J. RIGAL, *La nouvelle évangélisation. Comprendre cette nouvelle approche. Les questions qu'elle suscite*, in *Nouvelle Revue Théologique* 127/3 [2005] 436-454: 441).

conversione e di adesione ad una particolare prospettiva spirituale: esse rendono i membri legati da un'affinità che determina sensibilmente la connotazione specifica che l'espressione della loro fede assume. Dietro questa situazione si nasconde il rischio che queste comunità si strutturino per affinità, al punto da sottodeterminare il peso delle differenze. Non secondario è anche il tratto autoreferenziale, ovvero di ripiegamento su sé stesse, che spesso le caratterizza e, di conseguenza, anche l'insistenza marcata sulla componente della appartenenza<sup>12</sup>. Essa è contestuale ad una critica a diocesi e parrocchie per il fatto che, in nome di un'attenzione all'accoglienza, sarebbero deboli e inconsistenti.

### 3. Modello propositivo

A conclusione di un percorso di consultazione della Chiesa francese durato tre anni, nel 1996 i vescovi d'oltralpe pubblicano una Lettera indirizzata a tutti i cattolici di Francia dal titolo: *Proposer la foi dans la société actuelle*<sup>13</sup>. La Lettera presenta tre parti principali che ricalcano (n. 4) la scansione del metodo triadico del vedere-giudicare-agire. Alla prima spetta il compito di comprendere le trasformazioni culturali in atto e le ricadute che esse provocano in ordine alla posizione della Chiesa nella società e alla sua strategia pastorale (vedere). Segue – seconda parte – l'individuazione di alcuni punti di forza interni all'esperienza cristiana (giudicare), al fine di immaginare – terza parte – dei progetti realistici ed efficaci di proposta della fede (agire).

L'interesse del documento risiede principalmente, a proposito della rilettura che se ne vuole compiere, nella sua prima parte. I vescovi non negano la loro preoccupazione di fronte alla trasformazione della cultura, ma questa eccede le questioni di carattere soltanto intra-ecclesiale. Senza sottodeterminare l'allarme derivante dal calo della pratica religiosa, dalla perdita della memoria cristiana e dalla mancanza di rinnovamento generazionale nella Chiesa, lo sguardo dei vescovi si allarga ad una valutazione più complessiva: ad essere in crisi è la società tutta, e le fratture sociali ne sono l'espressione più eloquente (I.I.3). La crisi della trasmissione delle tradizioni culturali conduce il soggetto ad una sovra-stimolazione della sua capacità decisionale, con l'effetto che egli percepisce questa condizione come un giogo insopportabile. La mancanza di trasmissione dell'eredità determina l'assenza di quella grammatica antropologica di base che al soggetto veniva consegnata come frutto di un ethos condiviso: «È la grammatica elementare dell'esistenza umana che viene a mancare: sia che si tratti di accettare la differenza sessuale, di diventare padre o madre, di dare un senso a tutto ciò che riguarda la nascita e la morte. In tali campi dell'esistenza, e particolarmente per le giovani generazioni, non è più possibile contare tranquillamente sulle tradizioni e le consuetudini ricevute, senza accettare uno sforzo di appropriazione personale» (I.I.4). Anche il processo di trasmissione della fede, in questo quadro, risulta poco significativo.

Dal confronto con questa condizione la Chiesa non si può astenere. In un contesto ormai plurale anche sotto il profilo etnico e religioso, essa non è chiamata a rivendicare privilegi. Deve piuttosto assumere in modo rappacificato la sua condizione di minoranza (I.II.5) ed interpretarla dentro la logica vigente della laicità, che prevede il riconoscimento dell'autonomia dell'istituzione politica (I.II.4). Più che in ordine alla riconquista di una posizione egemonica, l'interrogativo ecclesiale deve vertere perciò sulle azioni che alla Chiesa sono possibili affinché non si spenga quel compito missionario che per natura le appartiene, come alternativa all'imperante fenomeno della privatizzazione della fede (I.II.6). In positivo, la Lettera suggerisce l'abbandono di una pastorale che ha fatto della trasmissione

---

<sup>12</sup> «Un certain nombre de situations ont montré au cours des dernières années que la cohésion communautaire peut parfois conduire à l'impasse d'une symbiose dysfonctionnelle. C'est-à-dire que des dynamiques internes peuvent conduire à limiter l'expression des individus et par conséquent à favoriser un repliement de la communauté sur elle-même. Cela a abouti, dans certains cas, à une césure sociale ou encore à une forme d'implosion communautaire» (R. VAN LIER, *Églises locales*, cit., 400s.).

<sup>13</sup> L'originale francese del testo è rinvenibile in LES EVEQUES DE FRANCE, *Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France*, Cerf, Paris 1996; per la traduzione italiana: *Il Regno. Documenti* 42/7 (1997) 219-239.

(*transmission*) di un'eredità il proprio meccanismo. Appare ormai insufficiente anche la declinazione del compito missionario nei termini di una semplice accentuazione dell'accoglienza (*accueil*): essa, pur rimanendo necessaria, non soddisfa più le esigenze di un contesto in cui è venuta meno la rappresentazione condivisa della fede. Ci si deve dunque orientare verso una pastorale di proposta (PP) della fede (*proposition*) che non dà più per scontata una piattaforma di immedesimazione comune, ma che pensa la fede come una novità che va annunciata:

Ciò che un tempo era sufficiente custodire deve essere oggi voluto e sostenuto. Qualunque atto, che poteva essere richiesto da una popolazione in maggioranza cattolica nell'alveo di automatismi comunemente ammessi, deve essere ormai proposto come l'oggetto di una scelta. Così che la pastorale detta "ordinaria", spesso vissuta come una pastorale dell'accoglienza, deve sempre più diventare anche una pastorale della proposta. Questa evoluzione ha qualcosa di oneroso. (I.III.2)

Alla logica così indicata – «dobbiamo diventare dei "propositori" della fede» (I.III.4) –, fa seguito l'interrogativo relativo all'essenziale della fede: la seconda parte del documento ne è perciò una sintesi ragionata che assume la confessione trinitaria come suo schema di riferimento. L'obiettivo di questa concentrazione sull'essenziale è di natura criteriologica: si tratta di desumere linee di orientamento per l'approfondimento e la proposta della fede. In particolare, come si afferma nell'Introduzione a questa seconda parte:

Ci sembra che non potremo parlare al cuore e alla coscienza dei nostri contemporanei se non mostrando come il messaggio della rivelazione unisca strettamente la "causa di Dio" e quella degli uomini (I), in quale maniera questa rivelazione permette di affrontare la prova e lo scandalo del male (II), e perché questo messaggio della fede includa dei riferimenti morali per vivere e per agire (III).

A fronte dello scavo compiuto, la terza parte della Lettera assume un'andatura più esplicitamente pastorale che riconosce ancora l'esistenza di un certo numero di persone che attendono dalla Chiesa un annuncio significativo. Si tratta di catecumeni, ma anche di cristiani "di ritorno" e, più in generale, di giovani e adulti che «si rivelano in attesa di qualcosa, a cui non riescono a dare un nome preciso» (III.I.2). Queste persone non vanno considerate come dei clienti, secondo una pura logica di mercato, ma come «uomini e donne che, per la loro attesa e per il loro cammino, testimoniano la libertà di Dio» (III.I.3). Verso di esse la Chiesa deve praticare una "vigilanza attiva" e, in seconda battuta, deve impegnarsi a far udire loro l'appello del vangelo alla conversione: «Di fatto, quando a queste persone vengono proposti dei cammini di iniziazione, a seconda delle loro domande e delle loro situazioni particolari, spesso si costata che si mette in moto un vero e proprio processo di conversione» (III.I.4). Ribadito il carattere di sacramentalità della Chiesa a procedere dalla Rivelazione che la fonda (III.II.1), il documento indica alcune linee di azione da incentivare o intraprendere attraverso lo schema delle "tre modalità tradizionali" della realizzazione della Chiesa: la celebrazione della salvezza<sup>14</sup>, il servizio all'umanità<sup>15</sup>, l'annuncio del vangelo<sup>16</sup>. A tal proposito, non emergono però delle indicazioni che meritino di essere segnalate per particolare originalità o novità.

La PP non intende rieditare il sogno nostalgico della riconquista di un terreno perduto. I vescovi francesi sono consapevoli del fatto che la Chiesa è oggi detentrica soltanto di *una* proposta tra le tante. Al contempo, essi riconoscono che il vangelo chiede di rischiare e di trovare i mezzi efficaci per far

---

<sup>14</sup> Si citano (cfr. III.1): la pastorale dell'accoglienza delle domande sacramentali, un (generico) "prendere l'iniziativa" a proposito dell'incontro con Cristo nei sacramenti, l'attenzione ai singoli sacramenti, il radicamento spirituale della vita sacramentale.

<sup>15</sup> La *diaconia* è declinata attraverso la preferenza evangelica e non paternalistica per i poveri, e come cura dei malati (cfr. III.2).

<sup>16</sup> Volendo superare l'alternativa tra «sostenitori di una dottrina ferma» e «partigiani di una presenza attiva nella società», si sollecitano: la formazione dottrinale, la cura delle fede di coloro che «frequentano con una certa regolarità le nostre assemblee domenicali», l'attenzione verso le domande che vengono dai catecumeni e dai giovani, un certo numero dei quale dice di «sentirsi straniero» nella Chiesa (III.3).

esistere la Chiesa come forza propulsiva, pur nel riconoscimento dell'impossibilità che la sua proposta venga affidata a procedure tradizionali di trasmissione. Secondo la Lettera, nel contesto odierno va mantenuto lo specifico del riferimento evangelico, ma con una asimmetria che ricerchi comunque il confronto con la cultura, e nella consapevolezza che, insieme con tutta la storia, anche la Chiesa è in cammino verso un compimento del Regno che la supera. Il cristiano è immaginato anzitutto come un discepolo che non smette di nutrirsi della relazione con il Maestro, ma al contempo come il missionario che tenta di proporre anche ad altri ciò che a lui stesso è risultato esistenzialmente significativo. La comunità cristiana, per questa ragione, è chiamata ad una missione che invoca la necessità di una coerenza di vita.

L'obiettivo della PP è di ampio respiro, tuttavia la storia recente ha mostrato che la concretizzazione delle istanze del modello non sono né scontate né destinate automaticamente al successo. È proprio la contemporaneità tra questo modello e il modello precedente (alternativo) a dimostrare che la questione è più complicata rispetto a quanto non farebbe pensare una soluzione a priori. La radicalità della trasformazione culturale in atto, infatti, rischia di privare la Chiesa dell'entusiasmo suscitato da orizzonti di apertura come quelli sostenuti dalla PP e, inoltre, rischia di non tenere conto delle intenzioni effettive dell'interlocutore: il modello della proposta presuppone un'istanza di ascolto e di dialogo, ma non è detto che questa sia condivisa dall'altra parte (la cultura diffusa, le istituzioni, altre realtà educative...). Gli elementi positivi della PP non vanno abbandonati, ma necessitano di essere ripensati con maggior consapevolezza.

#### 4. Modello generativo

La prospettiva della Lettera del 1996 dell'episcopato francese (modello propositivo) costituisce il solco dentro cui si innesta la pastorale della generazione (PG) di un'équipe di gesuiti francesi e belgi. Sotto il profilo delle premesse, infatti, la posizione è analoga: si riconosce la radicalità delle trasformazioni culturali in atto<sup>17</sup>, senza nascondere il disagio che queste provocano per una Chiesa che si vede privata dei suoi riferimenti tradizionali. Tuttavia è più esplicito il riconoscimento di una marginalizzazione che non tocca più soltanto il cristianesimo, ma anche quell'umanesimo di matrice cristiana ("zoccolo") che per secoli ha costituito il tessuto connettivo della società europea (occidentale)<sup>18</sup>: si realizza una disarticolazione dell'alleanza culturale della Chiesa con la cultura civile e un indebolirsi della capacità della Chiesa di iscrivere gli individui in una cultura organizzata da un riferimento comune istituito.

La fatica che la Chiesa si trova a compiere a causa di questa situazione non va tuttavia interpretata in termini apocalittici: essa può trasformarsi in una *chance*, a condizione che il corpo ecclesiale non si rifugi in apparenti certezze, ma che intraprenda una nuova e radicale opera di inculturazione del vangelo. Essa non può limitarsi ad una ripetizione delle affermazioni e delle prospettive conciliari, poiché queste sono state elaborate in un contesto che presupponeva ancora proprio quell'umanesimo di matrice cristiana che oggi non esiste più. È necessaria una recezione dell'evento conciliare che si situi ad un livello più radicale; in particolare, è necessario abbandonare quei paradigmi che impostano la relazione pastorale in forma asimmetrica. Tra di essi svetta, per eccellenza, il paradigma della *transmission*, ma si situa in questo filone anche quello della *proposition de la foi*: anch'esso è

---

<sup>17</sup> I tratti della contemporaneità recensiti sono: de-istituzionalizzazione del religioso, pluralismo culturale, individualismo e soggettivismo, relativismo. L'effetto della privatizzazione del religioso si sposa con la fine dell'istanza dell'autorità (la fine di una trasmissione automatica) a favore della verità della testimonianza e dell'egida del criterio di autenticità. Cfr. J.-M. DONEGANI, *Inculturation et engendrement du croire*, in P. BACQ – C. THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Éd. de l'Atelier, Bruxelles/Montréal/Paris 2004, 29-45.

<sup>18</sup> Cfr. C. THEOBALD, *C'est aujourd'hui le "moment favorable". Pour un diagnostic théologique du temps présent*, in BACQ – THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance*, cit., 47-72.

asimmetrico poiché manifesta una preoccupazione prevalente nei confronti del messaggio, della dimensione oggettiva (dottrina, pratica sacramentale, disciplina canonica) della fede stessa. Il nuovo contesto culturale impone, al contrario, l'assunzione di un orizzonte di simmetria pastorale in cui prevalga il riferimento alla relazione e all'esperienza di cui l'"interlocutore" è portatore.

Il verbo "proporre" suggerisce una iniziativa che parte dalla Chiesa e va verso l'esterno. Certo, in sé la parola non induce un movimento a senso unico. Una proposta chiede di essere accolta; essa invita coloro a cui è rivolta a confermare l'invito ricevuto. Ma essa è davvero capace di instaurare un vero dialogo di reciprocità, grazie al quale gli uni e gli altri avanzano insieme verso la verità?<sup>19</sup>

[La pastorale della generazione] va a toccare l'identità delle persone. È questo uno dei suoi tratti maggiori. Essa non ha l'obiettivo anzitutto di offrire una dottrina, un messaggio o di proporre una pratica sacramentale o altro ancora. Essa desidera far giungere ciascuno alla sua propria identità e veglia sul fatto che egli sia coerente con se stesso nelle decisioni che prende. [...] Trasmissione, proposta orientano di più verso una oggettivizzazione del contenuto della fede. Secondo questi modelli, la Chiesa offre a tutti la sua tradizione e propone a coloro che lo desiderano di appropriarsene personalmente. Ma così facendo è elevato il rischio di concentrarsi soprattutto sull'oggetto da trasmettere e di lasciare in ombra l'esperienza personale di accoglienza di Dio che comunica se stesso "come un amico" e che invita gli uomini a "condividere la sua stessa vita"<sup>20</sup>.

Da queste affermazioni si deduce la presa di distanze da parte di questa équipe rispetto alla Lettera del 1996, ancorata ad una logica asimmetrica di proposta della fede. A giudizio degli autori considerati, essa infatti si innesta su una concezione di tradizione che accentua troppo la preoccupazione del rinnovamento delle forme comunicative, senza produrre una vera e propria ricomprensione della tradizione stessa a procedere dall'esperienza personale della fede. La fine della trasmissione non deve determinare una risposta preoccupata di arginare la deriva. Deve invece diventare l'occasione propizia per favorire la nuova comprensione di una fede che non si trasmette. Alla Chiesa non spetta di preoccuparsi di far sorgere la fede, ma che vengano garantite le condizioni perché essa sorga<sup>21</sup>.

La ragione di questo sguardo che non indulge al vittimismo né al catastrofismo, ma che cerca di trasformare la crisi in una possibilità risiede nella nuova comprensione della fede che gli autori della PG desumono proprio dall'assunzione in termini teologici della crisi della trasmissione. In particolare, essi osservano che la crisi delle forme tradizionali della fede cristiana (contenuti della credenza, pratiche liturgiche e sacramentali, regole morali) può diventare l'occasione per scoprire ciò che davvero conta, ovvero la "fede elementare": essa costituisce quello "zoccolo" dell'umanità (universale antropologico) che persiste anche in un tempo di secolarizzazione come l'attuale.

Qual è lo zoccolo della vita umana nelle nostre società europee così scosse, qual è lo zoccolo incrollabile e allo stesso tempo così radicalmente fragile? È "la fede di chiunque" che mantiene in vita le nostre società, poiché è impossibile sia per i singoli individui che per le società vivere senza questa fede elementare; bisogna dare credito alla vita, credere, avere fiducia. Questa fede spesso inespressa, nascosta è lo zoccolo della nostra umanità<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> P. BACQ, *Vers une pastorale d'engendrement*, in BACQ – THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance*, cit., 7-28: 13 [traduzione mia].

<sup>20</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>21</sup> «notre pouvoir s'arrête là: aux conditions de possibilité. Car la transmission de la foi elle-même n'est pas de notre ressort» (A. FOSSION, *Quelle annonce d'Évangile pour notre temps? Le défi de l'inculturation du message chrétien*, in BACQ – THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance*, cit., 73-87: 78).

<sup>22</sup> C. THEOBALD, *La pastorale d'engendrement. À l'école du Christ initiateur*, pro manuscripto, 14 [traduzione mia]. Si tratta di un ciclo di conferenze che l'autore ha tenuto a Losanna nell'autunno 2010; esse sono rintracciabili nel sito: [https://diocese-igf.ch/wp-content/uploads/2019/09/planif\\_pasto\\_conference\\_Theobald.pdf](https://diocese-igf.ch/wp-content/uploads/2019/09/planif_pasto_conference_Theobald.pdf).



In questa prospettiva, va riconosciuto che per vivere non è necessario essere cristiani, ma credere, ovvero dare credito alla vita, credere che la vita valga la pena di essere vissuta. È ciò che lo stesso Gesù ha realizzato nella sua esistenza: sempre pronto a lasciarsi sorprendere e stupire da colui al quale propone il vangelo, egli è il *porteur* che aiuta coloro che incontra (il *tout venant*) ad attraversare i passaggi difficili della vita in cui la fede (elementare) rischia di scomparire. Nel suo agire non vi è nulla di magico. In suo nome, il compito della Chiesa consiste nell'agire in maniera analoga: la Chiesa, all'insegna dell'ospitalità, è chiamata ad aiutare le persone a ravvivare questa fede elementare. Essa custodisce le condizioni del venire alla fede, senza potersi appropriare del processo. Essa è l'insieme dei *porteurs* di vangelo, ovvero di coloro che, attraverso la loro maniera di essere con gli altri, rinviano a Dio. Per tale ragione la loro credibilità, conformemente a quella di Gesù, è decisiva. Una Chiesa siffatta non è statica, ma dinamica: è un corpo costantemente "in genesi", poiché si genera tutte le volte che un uomo e una donna rinnovano il loro credito alla vita<sup>23</sup>.

Affinché questa dinamica si attivi, sotto il profilo delle pratiche pastorali appare decisiva – secondo gli autori coinvolti nell'equipe – la lettura delle Scritture. A procedere da un sospetto nei confronti dell'insistenza sul messaggio e sulle pratiche culturali, l'accento cade sul carattere ispirante della Scrittura<sup>24</sup>. Valorizzando il metodo della narrazione, si tratta di favorire una lettura della Scrittura attraverso la quale ogni uomo e donna che lo voglia possa riconoscere la forza di rivitalizzazione della fede elementare che i racconti degli incontri in essa contenuti possiedono. La condizione fondamentale è che questa lettura sia libera e non predeterminata. Emerge così il volto di una Chiesa che non deve difendere sé stessa, ma che – al contrario – si genera tutte le volte che sparisce (*disparaissant*), favorendo il rinnovarsi della fiducia nella vita e riconoscendo – da rambomante missionaria – che il vangelo non è un messaggio che è essa a portare, ma una realtà già all'opera in coloro che incontra. L'arte pastorale fondamentale è quella dell'accompagnamento ed alcuni luoghi (ospedali, scuole)<sup>25</sup> e situazioni (catecumeni, ricomincianti e poveri in genere) si rivelano particolarmente propizi per l'accadere di un incontro pastorale (dialogo dialogale<sup>26</sup>) che aiuti la fede elementare a riaccendersi.

La prospettiva indicata dall'équipe francese e belga tenta di mostrare una via "positiva" attraverso la quale la Chiesa, riconoscendo la sua relatività al Regno e il suo compito di servizio alla società, possa continuare ad essere presenza significativa nella storia. In tal senso, della modernità culturale si riconosce ed assume l'istanza della libertà personale, in nome della quale si ammette che l'interlocutore non è soltanto uno spettatore, ma un soggetto attivo dentro il processo che conduce all'atto di fede. A suo sostegno si pongono l'arte dell'accompagnamento e la valorizzazione della dimensione testimoniale dell'operatore pastorale. L'obiettivo da non disperdere consiste nell'immaginare una pastorale che custodisca le condizioni universali di accesso all'esperienza di fede. Risulta però dubbia la concezione quasi "provvidenzialistica" che questi autori della PG manifestano a proposito della postmodernità a procedere dalla preoccupazione di assumere una posizione simmetrica. Il punto di incandescenza di questa posizione sta nelle visioni cristologica ed ecclesologica. Quanto alla cristologia: più che del Cristo, si parla di Gesù come *porteur* senza legami di una verità di Dio che sembra a Lui predeterminata<sup>27</sup>. A livello ecclesologico, in continuità, prevale

---

<sup>23</sup> Cfr. C. THEOBALD, *L'Évangile et l'Église*, in P. BACQ – C. THEOBALD (edd.), *Passeurs d'Évangile. Autour d'une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae/Novalis/Éd. de l'Atelier, Bruxelles/Montréal/Ivry-sur-Seine 2008, 17-40.

<sup>24</sup> Cfr. O. RIBADEAU DUMAS – P. BACQ, *Parole de Dieu et pastorale d'engendrement*, in BACQ – THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance*, cit., 89-106.

<sup>25</sup> Cfr. la seconda parte, intitolata *Prémices*, in: BACQ – THEOBALD (edd.), *Passeurs d'Évangile*, cit., 87-197.

<sup>26</sup> Cfr. S. TREMBLAY, *Le dialogue pastoral revisité*, in BACQ – THEOBALD (edd.), *Une nouvelle chance*, cit., 125-136.

<sup>27</sup> «La domanda che ritorna, almeno per le sue implicazioni cristologiche, è se tale spazio di pensiero sia veramente onorato solo da una strategia del dono in cui il Donatore si sottrae, si nasconde dietro al dono e si pone a distanza da sé per fare spazio all'altro. Non esiste invece un donarsi che costituisce l'altro nella sua alterità poiché gli dischiude, proprio attraverso l'impegno di sé a favore dell'altro e *nella relazione con lui*, il suo luogo proprio?» (A. COZZI, *Il fondamento cristologico del cristianesimo come stile*, in *Teologia* 32/3 [2007] 310-320: 318).

una interpretazione della sacramentalità della Chiesa adagiata sulla sola dimensione del “segno”. La distinzione tra Chiesa e umanità viene di fatto revocata. Non è casuale che della Chiesa si parli soprattutto a proposito del suo rapporto con il mondo, senza alcuna preoccupazione per il suo processo di edificazione<sup>28</sup>, e con la sottolineatura di ciò che dal confronto con la cultura la Chiesa può ricevere più che dare. Analogamente, la valorizzazione della Scrittura, in virtù del suo potere ispirante, è affermata a scapito delle altre pratiche pastorali di cui la *traditio* è costituita: forte è il sospetto espresso nei confronti della dimensione contenutistica della fede (il *che cosa*) e quello nei confronti della dimensione culturale. Del rito e della preghiera, quando sono menzionati, si parla con riserva, e le dimensioni istituzionali del corpo ecclesiale sono guardate con diffidenza. Di fatto, la specificità dei gesti della condizione discepolare viene revocata, a favore di una immersione nella folla dei “tutti” in mezzo alla quale, ciò che davvero conta per essere cristiani, è la profondità della condivisione in umanità.

## 5. Modelli in sana tensione

La vicenda del cosiddetto “concilio di Gerusalemme”<sup>29</sup>, tanto citata in tempi di sinodalità, ricorda che di fronte alle situazioni di cambiamento radicale come l’attuale non è possibile immaginare di individuare a tavolino una risposta univoca. È dal confronto – con la sana tensione che gli appartiene – tra le diverse posizioni che è possibile riconoscere dove lo Spirito sospinge la Chiesa. In questa direzione, si può affermare anzitutto che da ogni modello deriva una provocazione da cui apprendere: la passione per la propria identità dal modello reazionario, la capacità critica verso la cultura e l’attenzione alla dimensione comunitaria dal modello alternativo, la disposizione ad una proposta attuale della fede insieme ad una rivisitazione dei suoi fondamentali da parte del modello propositivo, uno sguardo riconciliato sul presente e l’attenzione alla persona nel modello generativo. In seconda battuta si possono sollevare – come già richiamato nella presentazione dei singoli modelli – alcune legittime perplessità: circa il tratto separato della Chiesa nel modello reazionario, circa il rischio della chiusura comunitaria nel modello alternativo, circa la eccessiva dipendenza dal destinatario nel modello propositivo, circa lo scioglimento dello specifico cristiano in un umano indistinto a proposito del modello generativo.

Senza la pretesa di predeterminare l’esito del confronto né tanto meno di prevedere il futuro della Chiesa, è utile mettere in evidenza almeno due elementi: una consapevolezza che non si può dimenticare e un solco tracciato che non si può abbandonare.

### 5.1. Un punto di non ritorno

Qualunque sia il modello assunto, il rilancio della missione ecclesiale oggi deve fare (meglio) i conti con una questione: il necessario mutamento della forma storica del cristianesimo. Interessante il modo con cui essa è stata recentemente messa a tema dall’arcivescovo emerito di Malines-Bruxelles:

L’infrastruttura, con i suoi numerosi edifici, è stata progettata per un’epoca in cui tutta la popolazione, o la grande maggioranza, partecipava alla messa. Perciò l’affermazione secondo cui

---

<sup>28</sup> Si considerino le osservazioni conclusive proposte in: G. ROUTHIER, *La catechesi “d’engendrement”*, in *Catechesi* 79/5 (2009-2010) 57-67.

<sup>29</sup> «Ora alcuni, venuti dalla Giudea, insegnavano ai fratelli: «Se non vi fate circoncidere secondo l’usanza di Mosè, non potete essere salvati». <sup>2</sup>Poiché Paolo e Barnaba dissentivano e discutevano animatamente contro costoro, fu stabilito che Paolo e Barnaba e alcuni altri di loro salissero a Gerusalemme dagli apostoli e dagli anziani per tale questione. <sup>3</sup>Essi dunque, provveduti del necessario dalla Chiesa, attraversarono la Fenicia e la Samaria, raccontando la conversione dei pagani e suscitando grande gioia in tutti i fratelli. <sup>4</sup>Giunti poi a Gerusalemme, furono ricevuti dalla Chiesa, dagli apostoli e dagli anziani, e riferirono quali grandi cose Dio aveva compiuto per mezzo loro. <sup>5</sup>Ma si alzarono alcuni della setta dei farisei, che erano diventati credenti, affermando: «È necessario circonciderli e ordinare loro di osservare la legge di Mosè». <sup>6</sup>Allora si riunirono gli apostoli e gli anziani per esaminare questo problema» (At 15,1-6).

le chiese continuano a svuotarsi si basa ancora sul falso modello di un mondo cristiano in cui in effetti tutti *dovevano* andare in chiesa. Nell'inconscio collettivo, continuiamo ancora a considerare il Cristianesimo una religione culturale. Ma il problema è proprio questo. [...] Il fatto che più di una chiesa non sia più frequentata o lo sia molto poco non significa però che la fede cristiana sia in via di estinzione. Questo non è il presagio della fine del Cristianesimo. A essere cambiate sono la società e tutta la cultura, e quindi inevitabilmente anche le condizioni di vita della Chiesa e della sua missione. Da questo deriva, tra l'altro, la necessità di pensare a una riorganizzazione della pastorale territoriale<sup>30</sup>.

La questione dell'infrastruttura pastorale (l'organizzazione territoriale) è emblematica di un problema più ampio: si rischia di immaginare la missione con strategie diverse (separazione o dialogo) senza tenere conto che è in discussione la forma complessiva di Chiesa. Ogni modello di missione rischia di rimanere sfasato se non tiene conto di questo cambiamento complessivo. Esso, prima dell'individuazione di soluzioni, chiede di affrontare la domanda radicale circa il senso stesso della missione.

Perché Dio vuole un popolo? Perché riunisce persone nelle comunità, nella Chiesa? La risposta a questa domanda ci permette di intravedere cosa sia una Chiesa. Abbiamo già insistito su questo aspetto: è desiderio di Dio poter disporre su questa terra di luoghi dove sia riconosciuto e amato. Dove possa condividere e vivere l'alleanza con quelli che lui stesso ha chiamato all'esistenza. Sono luoghi in cui la redenzione del mondo è già iniziata e dove, anche adesso, in tutta la limitatezza e fragilità umane, diventa un po' visibile quello che Dio aveva in mente quando ci ha chiamato all'esistenza. È sua volontà che questi luoghi siano visibili, in modo che tutti possano sentire ciò che si dice e vedere ciò che accade al loro interno<sup>31</sup>.

Perché serve la Chiesa? Perché Dio ha bisogno che almeno "da qualche parte" sulla terra ci siano alcuni uomini e alcune donne – la comunità cristiana – che tengano viva e attestino per tutti la bellezza di ciò che Egli aveva in mente quando ha chiamato l'umanità all'esistenza<sup>32</sup>.

## 5.2. Un solco da non abbandonare

Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso

---

<sup>30</sup> J. DE KESEL, *Cristiani in un mondo che non lo è più. La fede nella società moderna*, LEV, Città del Vaticano 2023, 49.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>32</sup> AG 7 riconosce che la specificità della Chiesa sta nel suo essere il luogo in cui Dio viene accolto *conscie et plene*: «Grazie a questa attività missionaria, infine, Dio è pienamente glorificato, nel senso che gli uomini accolgono in forma consapevole e completa la sua opera salvatrice, che ha compiuto nel Cristo. Così grazie ad essa, si realizza il progetto di Dio, al quale Cristo in spirito di obbedienza e di amore si dedicò per la gloria del Padre che l'aveva mandato, affinché tutto il genere umano formi l'unico popolo di Dio, si raccolga nell'unico corpo di Cristo, e si edifichi nell'unico tempio dello Spirito Santo. Tutto ciò, mentre favorisce la concordia fraterna, risponde all'intimo desiderio di tutti gli uomini. Così finalmente si compie davvero il disegno del Creatore, che creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, quando tutti quelli che sono partecipi della natura umana, rigenerati in Cristo per mezzo dello Spirito Santo, volgendo concordi lo sguardo alla gloria di Dio, potranno dire: "Padre nostro"». Poiché, in conformità alla rivelazione, Dio «parla agli uomini come ad amici» (DV 2), una consapevole corrispondenza alla grazia per Dio non è indifferente. La Chiesa, dunque, è sì relativa al Regno e perciò la salvezza si realizza per la volontà di Dio che può agire anche al di fuori dell'esperienza ecclesiale, ma al contempo essa è necessaria, affinché almeno da parte di qualcuno – a beneficio di tutti – si realizzi una consapevole accettazione del dono di Dio. D'altro canto, è proprio la Chiesa, intesa come il popolo di coloro che riconoscono espressamente l'azione di Dio, ad essere con la sua stessa presenza la memoria vivente di quanto Dio vuole per ogni uomo. Se non vi fosse la Chiesa, l'umanità non avrebbe al suo interno l'esperienza concreta, nella forma del principio, del suo destino ultimo.

il regno del Padre e hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia<sup>33</sup>.

Il solco da assumere è tracciato dal concilio Vaticano II. In esso, infatti, si afferma che la Chiesa è immersa nel mondo e che esso è il «teatro della storia del genere umano e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie»<sup>34</sup>. Chiesa e mondo non sono due realtà separate: la Chiesa è solidale con l'umanità intera, con la storia universale. In essa, la Chiesa è chiamata a comunicare all'uomo la vita divina (la trasmissione della fede) e a diffondere in tutto il mondo la luce che questa vita divina irradia (una presenza umanizzante)<sup>35</sup>. Il modello reazionario è forte nel riferimento alla trasmissione della fede, ma sopprime la preoccupazione per una diffusione nel mondo del potenziale umanizzante che proviene dalla fede. Il modello generativo, al contrario, è molto convinto di questo, ma dimentica il bisogno di un radicamento esplicito nella tradizione della fede. Se la logica da assumere, conformemente al vangelo, è quella richiamata dal Concilio, pare dunque che la preferenza vada rivolta, in particolare, al modello alternativo e a quello propositivo. Seppur con sensibilità diverse – più spostato sulla componente identitaria il primo, più su una visione dialogica il secondo – entrambi i modelli sono consapevoli dell'importanza di mantenere la tensione tra le due istanze interne al processo di evangelizzazione: servono pratiche espressamente dedicate all'annuncio del vangelo e al favorire itinerari di fede consapevoli; servono pratiche intente a fare della Chiesa un soggetto attivo dentro i processi di ricerca del bene comune, in dialogo con le altre esperienze religiose e con le forme della cultura. Non a caso, sono proprio questi i due assi su cui è strutturata l'*Evangelii gaudium*: il capitolo III è dedicato all'annuncio del vangelo; il capitolo IV alla dimensione sociale dell'evangelizzazione.

---

<sup>33</sup> GS 1 – DH 1322.

<sup>34</sup> GS 2 – DH 1321.

<sup>35</sup> Le due espressioni sono ispirate dal dettato conciliare: «Perciò la Chiesa, che è insieme “società visibile e comunità spirituale” cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena; essa è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta, anzi, il mistero della storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio. Ma la Chiesa, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina; essa diffonde anche in qualche modo sopra tutto il mondo la luce che questa vita divina irradia, e lo fa specialmente per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società e conferisce al lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato. Così la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a umanizzare di più la famiglia degli uomini e la sua storia. [...] Al tempo stesso essa è persuasa che, per preparare le vie al Vangelo, il mondo può fornirle in vario modo un aiuto prezioso mediante le qualità e l'attività dei singoli o delle società che lo compongono. Allo scopo di promuovere debitamente tale mutuo scambio ed aiuto, nei campi che in qualche modo sono comuni alla Chiesa e al mondo, vengono qui esposti alcuni principi generali» (GS 40).