

Evangelii Gaudium La conversione pastorale e la teologia

Non ignoro che oggi i documenti non destano lo stesso interesse che in altre epoche, e sono rapidamente dimenticati. Ciononostante, sottolineo che ciò che intendo qui esprimere ha un significato programmatico e dalle conseguenze importanti. Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno. Ora non ci serve una “semplice amministrazione”. Costituiamoci in tutte le regioni della terra in un “stato permanente di missione” (*Evangelii gaudium*, n. 25).

È trascorso un anno dalla pubblicazione dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*; il documento è stato molto celebrato, molti suoi contenuti innovativi sono stati vivacemente apprezzati; poca attenzione è stata dedicata invece, mi pare, alla considerazione sintetica della conversione pastorale prospettata. L'esortazione dichiara espressamente l'intento di valere quale documento programmatico di un pontificato, addirittura di una nuova stagione della Chiesa; s'impone «una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno». Di tale conversione debbono essere precisati i contorni; il documento infatti, redatto in forma fresca e persuasiva, appare poco ordinato.

Alla conversione pastorale da esso prospettata poca attenzione hanno dedicato in particolare i teologi. L'assenza della teologia dalla vicenda ecclesiastica recente è vistosa. Non sarà proprio una tale assenza a determinare il difetto di indirizzo proporzionalmente univoco di una riforma che pure tutti (o quasi) sollecitano? Il Sinodo appena celebrato offre a tale riguardo un'illustrazione emblematica: grande enfasi sugli auspici, grandi contrasti, ma – così mi pare – soltanto retorici; poche argomentazioni; pochissime indicazioni operative. La teologia è sostanzialmente assente. Non interrogata, neppure se ne è lamentato il silenzio. Anzi, all'occasione sono state segnalate le inutili complicazioni di cui essa sarebbe responsabile.

A conclusione del dibattito sinodale papa Francesco ha ricordato «momenti di profonda consolazione ascoltando la testimonianza dei pastori veri», ascoltando in generale le testimonianze; ha ricordato però

anche «momenti di desolazione, di tensione e di tentazioni»; l'ultimo di essi riguarda appunto la teologia, ed è il conflitto tra spregiatori del depositum fidei e spregiatori della realtà: «La tentazione di trascurare il depositum fidei, considerandosi non custodi ma proprietari e padroni o, dall'altra parte, la tentazione di trascurare la realtà utilizzando una lingua minuziosa e un linguaggio di levigatura per dire tante cose e non dire niente! Li chiamavano "bizantinismi", credo, queste cose...». Che la teologia si sia anche persa in bizantinismi è indubbio, specie in materia matrimoniale; il difetto però riguarda soprattutto il passato; oggi il rischio prevalente è decisamente un altro, l'arbitrio sentenzioso. In ogni caso, la distinzione tra deprecabili bizantinismi e necessaria cura della fedeltà al depositum fidei non è così chiara come si suppone.

Delle grandi parole d'ordine cristiane (amore, misericordia, accoglienza, rispetto della persona, e simili) si fa sempre più spesso un uso assai dubbio, non per consapevole e deliberato arbitrio, ma per ingenuità. Ingenua è – ad esempio – la presunzione che il depositum fidei sia noto a monte del confronto con la realtà. Ingenua è anche la presunzione che la realtà sia nota grazie all'ispezione positiva a prescindere da ogni investimento della fede nella sua interpretazione. A margine di *Aparecida* come dell'Evangelii gaudium, è spesso ricordato il famoso 'metodo': guardare, giudicare e agire; non è forse tale 'metodo' viziato dalle ingenuità assunzioni di cui si dice? Raccomandate da una lunga inerzia, esse possono essere corrette soltanto a prezzo di approfondimenti teologici non ancora prodotti. Per lo più, neppure se ne avverte la necessità. Proponiamo qui alcune riflessioni appunto sui chiarimenti teologici che la conversione pastorale raccomandata dall'Evangelii gaudium postula.

Il profilo di programma per un pontificato decisamente prevale rispetto all'obiettivo di raccogliere i risultati del Sinodo del 2012 su La nuova evangelizzazione; papa Francesco dichiara di voler fare anche quello, «ma ho rinunciato a trattare in modo particolareggiato queste molteplici questioni che devono essere oggetto di studio e di attento approfondimento»; di più, egli non crede «che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo [...] Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori» (n. 16). Già questa è un'indicazione programmatica. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali, certo; ma le questioni sul rapporto Chiesa e mondo, a cui qui si accenna, possono essere immaginate come di carattere locale? Il progetto stesso di "nuova evangelizzazione" attende d'essere definito per riferimento alla Chiesa universale. All'insistenza retorica con la quale è raccomandato, non corrisponde un

proporzionale impegno a precisarne il concetto di tale progetto. E d'altra parte, Papa Francesco nell'Esortazione non accorda significativo rilievo alla categoria; pare in tal senso sancirne la scarsa fecondità. Non postula forse tutto questo un chiarimento teologico?

1. L'approccio teologico pratico

La conversione pastorale prospettata dal Papa interpella obiettivamente la teologia. Ma che genere di teologia? Dal Vaticano II in poi si è imposta come centrale nella vicenda della Chiesa la questione pastorale; ossessivamente proclamata, essa rimane fino ad oggi concettualmente poco chiara. Già al tempo del Concilio, nell'ottica della nuova centralità della questione pastorale, era stata suggerita una nuova comprensione della teologia pastorale: non più un discorso sulle forme del ministero dei pastori, ma un discorso sulle forme storiche della Chiesa. Per molti secoli, tali forme si sono realizzate senza necessità d'essere prima pensate; la dottrina corrente addirittura riteneva che non ci fossero forme storiche da inventare; la Chiesa deve realizzare nei singoli tempi forme disposte da sempre. All'origine dell'idea di teologia pastorale sta invece quest'intuizione: la fedeltà della Chiesa alla missione di sempre deve realizzarsi in forme sempre nuove, generate attraverso la risposta credente ai segni del tempo. Supporre che l'essenza della Chiesa sia nota da sempre, e si tratti quindi poi soltanto di applicarla a circostanze esteriori mutevoli, è ingenuo. La Chiesa è mistero mai adeguatamente noto; esso si rende manifesto nel presente attraverso le forme storiche e pratiche del suo realizzarsi. La teologia pastorale deve in tal senso tornare in maniera critica sulle forme pratiche effettive, verificarne le ragioni di fedeltà o meno alla missio originaria. Soltanto la ripresa critica e interpretante della realtà effettiva consente di accedere a un ideale storico concreto di Chiesa.

La realizzazione effettiva della figura di teologia pastorale così evocata postula profondi ripensamenti teorici. Esige anzi tutto che finalmente si pensi un principio di fondo, la mediazione pratica della verità cristiana. Il cosiddetto depositum fidei non è contenuto in testi scritti, ma nella tradizione pratica della fede. Questa tradizione comporta certo anche, e non marginalmente, il riferimento ai testi; è però ingenuo pensare che quei testi abbiano significato univoco a monte rispetto alla ripresa pratica che di essi fa la vita cristiana, dei singoli e delle comunità. Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi (Gv 8,31-32); così dice Gesù ai Giudei che avevano creduto in lui. Creduto davvero? Per conoscere la

verità della parola è indispensabile rimanere in essa, e cioè praticarla. Proprio a motivo dell'essenziale mediazione pratica della conoscenza della verità il famoso aggiornamento della Chiesa non può essere pensato quasi consistesse nell'iscrizione di verità della fede note nella cultura del giorno, o nella lingua del giorno. La verità cristiana sarà sempre, in certo senso, inattuale; non deve però essere anacronistica. Deve giudicare il tempo nel quale è predicata, il nostro tempo come ogni altro; non può però ignorarlo. Alla cultura e all'esperienza del tempo appartengono «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce» (*Gaudium et spes*, n. 1), di cui l'annuncio cristiano si occupa.

Alla radice del programma di aggiornamento, perseguito dal Concilio e poi dal ministero pastorale nei decenni successivi, stanno interrogativi scaturenti da un preciso processo che caratterizza il mondo contemporaneo, il progressivo distanziamento della coscienza individuale dalle forme correnti della cultura pubblica. Tra le molte conseguenze inquietanti di tale distanziamento c'è anche questa, la crescente distanza tra cultura pubblica e forme della tradizione cristiana. Esse hanno concorso in misura profonda a formare la coscienza del singolo in Occidente; oggi appaiono distanti da essa. La stessa formula della "nuova evangelizzazione" dev'essere intesa, immaginiamo, per rapporto a questo paradosso: il vangelo cristiano è nella sostanza ignorato da chi pure vive all'interno di una tradizione culturale che ne porta profondi i segni. Per capire i problemi della nuova evangelizzazione occorrerebbe chiarire i tratti del paradosso segnalato.

Occorrerebbe pregiudizialmente chiarire che, e chiarire come, la cultura rimandi sempre a un orizzonte religioso, quello del sacro. Tale rimando non smentisce la necessaria laicità civile; la figura di tale laicità è per altro abbastanza diversa da quella correntemente descritta dalla retorica laicista. Cultura e coscienza sono legate da complessi rapporti circolari; i significati elementari della vita trovano oggettivazione nelle forme del rapporto sociale; a tali forme appunto attinge la ripresa ad opera della coscienza individuale; la ripresa non è mai tautologica, ma è istruita dalle esperienze che stanno all'origine stessa della coscienza individuale. La circolarità di tali rapporti non è mai stata indagata nei secoli passati; non ce n'era bisogno; essi si realizzavano senza necessità d'essere pensati. Oggi non è più così; proprio per questo occorre pensarli.

Di tali questioni l'Evangelium gaudium non si occupa, com'è ovvio. Neppure lascia trasparire la sussistenza di problemi del genere, e questo è meno ovvio. L'orizzonte antropologico religioso sotteso al discorso pare quello offerto da una pacifica visione cristiana di tutte le cose, nota e condivisa. I difetti del ministero e delle pratiche pastorali correnti nascerebbero da un difetto di impegno morale.

2. “Tentazioni” della pastorale

In questa luce interpreto il fatto che la denuncia delle forme effettive della pastorale e del loro difetto di impegno missionario assuma subito e solo connotazioni morali. Fisso subito l'attenzione sulla seconda parte del Capitolo II, «Tentazioni degli operatori pastorali» (nn. 76-109); essa propone una recensione precisa e franca delle tendenze pastorali oggi in atto, molto critica, ma anche molto pertinente. Meno persuasivo è il fatto che la critica sia configurata in termini subito morali (“tentazioni”) e siano invece ignorate le cause di carattere antropologico culturali che stanno all'origine delle tendenze rilevate e giustamente criticate.

Tre mali maggiori, reciprocamente connessi, insidierebbero oggi gli operatori dell'evangelizzazione, «un'accentuazione dell'individualismo, una crisi di identità e un calo di fervore» (n. 78). La descrizione dei mali si distende per parecchi paragrafi (nn. 79-92) e dispone lo sfondo per intendere la successiva esposizione dedicata al rischio di una segreta “mondanità spirituale” della Chiesa, alimentata dallo “gnosticismo” e dal “neopelagianesimo” (nn. 93-101). I difetti del ministero ecclesiale qui descritti mi paiono realissimi; la denuncia è pertinente e necessaria; ma sono essi adeguatamente compresi, quando sono ridotti a fattori morali, e se ne immagina possibile il rimedio attraverso l'appello alla buona volontà? L'ipotesi alternativa è che quei difetti debbano essere compresi sullo sfondo dei mutamenti antropologico religiosi che stanno alla loro origine; il rimedio in tal caso passa anzitutto attraverso l'illuminazione della coscienza cattolica a proposito di quello sfondo e delle attenzioni che esso richiede.

L'accentuato individualismo non può certo essere inteso quasi corrispondesse a difetto morale; secondo ogni evidenza, esso è legato invece alla sindrome di privatizzazione della fede, di cui si dice nell'Esortazione stessa: «Il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo» (n. 64). In tale diagnosi è facile riconoscere l'eco della tesi già espressa dalla teologia politica e ripresa con insistenza dalla teologia della liberazione. Lo stesso relativismo morale, denunciato nel paragrafo con le parole dei Vescovi USA, è figlio della secolarizzazione civile; non può certo essere riferito subito e solo agli effetti appiattenti e distorcenti della società dell'informazione. La formazione morale della coscienza ha bisogno di un ethos; i processi di secolarizzazione civile sortiscono l'effetto di indurre non soltanto la morte di Dio, ma la morte dell'uomo stesso. L'umanità dell'uomo sarebbe civilmente superflua. Tutto ciò che si riferisce alla buona qualità della vita è rigorosamente rimosso dall'attenzione pubblica; non solo dalle forme della comunicazione pubblica, ma anche da quelle della relazione sociale.

Sarebbe illuminante, ai fini del discernimento pastorale, riconoscere il nesso stretto tra 'demoralizzazione' della vita sociale e lievitazione del lessico dei valori. La denuncia del difetto di sensibilità morale della coscienza viene oggi spesso espressa in questi termini, difetto di valori, o magari di educazione ai valori. La stessa lingua ecclesiastica indulge a questo lessico. L'Esortazione non si sottrae a questa tendenza; l'auspicio finale del n. 64 è una rinnovata educazione ai valori: «si rende necessaria un'educazione che insegni a pensare criticamente e che offra un percorso di maturazione nei valori». L'auspicio appare dubbio; non è possibile infatti alcuna educazione ai "valori"; l'attitudine a riconoscere quel che vale, che merita apprezzamento e consenso, nasce dalla pratica delle relazioni umane e dai modelli di vita che soltanto una tale pratica può rendere accessibili.

Il lessico dei valori non appartiene alla tradizione del pensiero morale. La sua introduzione è soltanto recente; il suo successo riflette la fine dei mores, la fine del carattere socialmente ovvio delle forme buone della vita umana. A misura che perde valore la vita effettiva pare urgente l'appello a valori trattati come cifre ideali, addirittura celesti, suscettibili di trovare definizione e apprezzamento a prescindere dalla considerazione di quel che è sulla terra. È stato giustamente denunciata La tirannia dei valori (Carl Schmitt), da intendere come intrinseca disposizione di una tale categoria all'uso dispotico; in nome dei cosiddetti valori può essere raccomandato come obbligatorio tutto, senza necessità di cimentarsi con la valutazione del possibile. L'espressione tirannia dei valori è coniata probabilmente sul modello della tirannia della virtù denunciata da Hegel, riferendosi a Robespierre. «Se si caratterizza qualcosa come valore, ciò che così viene valutato viene privato della sua dignità. Proclamare per soprappiù Dio come "il valore più alto" significa degradare l'essenza di Dio [...]. Il pensare per valori, qui come altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere» (Martin Heidegger, Lettera sull'umanismo).

Appunto come obiettiva espressione di tale tirannia dei valori dev'essere inteso lo stesso ricorso alla goffa espressione "valori non negoziabili". Papa Francesco, in un'intervista (a Ferruccio De Bortoli, 5 marzo 2014), prende le distanze da una tale espressione: «Non ho mai compreso l'espressione valori non negoziabili. I valori sono valori e basta, non posso dire che tra le dita di una mano ve ne sia una meno utile di un'altra. Per cui non capisco in che senso vi possano esser valori negoziabili». E tuttavia anche papa Francesco parla la lingua dei valori; il termine ricorre ben 24 volte nell'Esortazione; l'uso del termine non è certo indice di soggezione a una precisa filosofia, ma soltanto indice della pressione di conformità esercitata dalla lingua comune.

La fortuna del lessico dei valori è uno dei riflessi più vistosi del difetto della cultura pubblica a riguardo della configurazione morale della vita comune; tale difetto d'altra parte condiziona vistosamente le stesse possibilità dell'annuncio cristiano. Il nesso tra qualità secolare della cultura e difficoltà dell'annuncio è riconosciuta dall'Esortazione, ma solo di passaggio e senza entrare nel merito del problema; senza rimandare alla questione di principio dei rapporti tra fede e cultura. Là dov'è detto che «il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo», si prosegue così:

Inoltre, con la negazione di ogni trascendenza, ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, che danno luogo ad un disorientamento generalizzato, specialmente nella fase dell'adolescenza e della giovinezza, tanto vulnerabile dai cambiamenti (n. 64).

Il difetto è riferito alla cultura intesa come sistema di affermazioni condivise nello spazio pubblico, e non invece alla cultura intesa in senso antropologico, come complesso delle forme dello scambio sociale mediante le quali trovano oggettivazione i significati elementari della vita. Questa nozione antropologica di cultura appare fino ad oggi davvero poco approfondita dalla riflessione teologica.

Il difetto appare del tutto evidente proprio per rapporto al tema dell'adolescenza e della sua vulnerabilità, a cui si accenna nell'Esortazione. Il disorientamento dei giovani e il tratto interminabile dell'adolescenza sono strettamente connessi alle difficoltà sistemiche che conoscono i processi di tradizione della cultura da una generazione all'altra. E queste difficoltà a loro volta non nascono da deprecabili ideologie, ma dalle profonde trasformazioni che si sono prodotte nei rapporti tra famiglia e società. La famiglia appartata diventa soltanto affettiva; investita in esclusiva dei compiti di assicurazione primaria dei minori, pare invece del tutto esonerata da compiti di tradizione culturale; non solo esonerata, ma non attrezzata per tali compiti; la marginalità sociale impedisce ai genitori di avvantaggiarsi di quella sanzione che un tempo il contesto sociale offriva alla loro autorità. La formazione morale della coscienza – invocata oggi attraverso la formula della formazione ai valori – si realizza, in linea di principio, soltanto tramite la relazione parentale. È l'onore spontaneo accordato dai figli piccoli al padre e alla madre il primo significativo della legge morale. La cultura iscritta al fondo dei rapporti secondari dovrebbe in tal senso articolare il significato dell'originaria relazione parentale. La distanza tra famiglia e società impedisce che si realizzi l'oggettivazione sociale del messaggio originario. I rapporti secondari, dall'e-

tà dell'adolescenza in poi, assumono la forma dell'ammiccamento complice; stenta a realizzarsi la forma morale, perché è cancellata la referenza all'onore del padre e della madre.

Appunto il tratto ammiccante dei rapporti tra pari, e quindi il tratto solo mimico dei comportamenti dell'adolescente, operano nel senso di prolungare senza misura quell'età della vita. La crisi di identità, di cui parla anche papa Francesco per rapporto alla fede (nn. 78-79), è fenomeno obiettivamente connesso al tratto mimico del comportamento dell'adolescente, che tende a divenire modello di comportamento per tutti. Già un secolo fa Georg Simmel parlava del tratto blasé caratteristico del cittadino della metropoli, che sempre ostenta indifferenza e scetticismo; egli risponde in maniera deliberatamente smorzata a ogni stimolo esterno; teme che la spontaneità comporti un'incauta esposizione di emozioni interiori che egli sa di non poter controllare. Anche il calo di fervore, che papa Francesco denuncia come terzo male maggiore che rallenta l'opera di evangelizzazione, non è da mettere in relazione a questo stile blasé dell'abitante della metropoli?

I fenomeni descritti e denunciati con sostanziale pertinenza dalla Esortazione non tollerano dunque interpretazione subito e solo morale; hanno obiettive radici di carattere antropologico culturale; soltanto portando a coscienza del cattolico e rispettivamente della comunità cristiana tali radici sarà possibile anche cercarne i rimedi più adeguati.

3. La tentazione suprema, “mondanità spirituale”

Individualismo, difetto di identità e calo di fervore concorrono ad alimentare un ulteriore difetto, che affligge il ministero; il Papa Francesco lo nomina, con una sorta di ossimoro, come «mondanità spirituale» degli operatori pastorali Chiesa (n. 93). Il difetto non appartiene al repertorio di quelli solitamente denunciati, e non appare subito chiaro nel suo senso; è espressamente qualificato come difetto nascosto: «si nasconde dietro apparenze di religiosità e persino di amore per la Chiesa»; «consiste nel cercare, al posto della gloria del Signore, la gloria umana e il benessere personale». La gloria per se stessi è cercata tuttavia in maniera 'spirituale', esibendo cioè – così interpreto – apparenze di religiosità e di amore per la Chiesa.

A due riprese papa Francesco sottolinea, quasi con stupore, come seri difetti nel ministero dell'evangelizzazione possano accompagnarsi alla persistenza della preghiera. La prima volta lo fa già in premessa alla denuncia dei tre mali maggiori della evangelizzazione:

[...] la vita spirituale si confonde con alcuni momenti religiosi che offrono un certo sollievo ma che non alimentano l'incontro con gli altri, l'impegno nel mondo, la passione per l'evangelizzazione. Così, si possono riscontrare in molti operatori di evangelizzazione, *sebbene preghino*, un'accentuazione dell'individualismo, una crisi d'identità e un calo del fervore (n. 78, sottolineatura nostra).

E subito al paragrafo successivo è scritto:

La cultura mediatica e qualche ambiente intellettuale a volte trasmettono una marcata sfiducia nei confronti del messaggio della Chiesa, e un certo disincanto. Come conseguenza, molti operatori pastorali, *benché preghino*, sviluppano una sorta di complesso di inferiorità, che li conduce a relativizzare o ad occultare la loro identità cristiana e le loro convinzioni (n. 79).

Il complesso di inferiorità trattiene l'espressione pubblica della fede; non impedisce però la preghiera, che non comporta la confessione di un'appartenenza ecclesiastica e può addirittura accrescere le quotazioni del singolo presso quelli di fuori. La religione infatti, diversamente dall'appartenenza ecclesiastica, torna ad essere apprezzata nel mondo; in tal senso la pratica della preghiera può diventare espressione di "mondanità spirituale".

Ulteriore determinazione la denuncia di mondanità "spirituale" acquista attraverso l'indicazione dei due modi in cui essa si alimenta, «il fascino dello gnosticismo» e «il neopelagianesimo autoreferenziale». I due modi hanno in comune il tratto autoreferenziale. La categoria dello gnosticismo, usata con significativa frequenza nella saggistica recente, soffre – occorre riconoscerlo – di una certa vaghezza; la sua figura è così tratteggiata nell'Esortazione:

[...] una fede rinchiusa nel soggettivismo, dove interessa unicamente una determinata esperienza o una serie di ragionamenti e conoscenze che si ritiene possano confortare e illuminare, ma dove il soggetto in definitiva rimane chiuso nell'immanenza della sua propria ragione o dei suoi sentimenti (n. 94).

Nell'immanenza di una coscienza che presume d'essere autarchica – così interpretiamo. La denuncia, qui come in molti altri luoghi, colpisce la presunzione del soggetto d'essere presso di sé senza necessità di uscire incontro al fratello, di mettere quindi al sicuro la propria vita senza necessità di corrispondere alla sua attesa. In questa luce si comprende come allo gnosticismo possa essere accostato il "neopelagianesimo au-

toferenziale e prometeico”: per rendere possibile la pratica della giustizia basterebbe la conoscenza della legge, senza dipendere dal consenso di altri. È appunto la presunzione della conoscenza adeguata della legge, e della stessa dottrina, che trattiene dallo slancio missionario:

È una presunta sicurezza dottrinale o disciplinare che dà luogo ad un elitarismo narcisista e autoritario, dove invece di evangelizzare si analizzano e si classificano gli altri, e invece di facilitare l'accesso alla grazia si consumano le energie nel controllare (n. 94).

Questa è un'ulteriore costante della critica che papa Francesco rivolge agli indirizzi correnti della pastorale: il controllo dei confini, e un controllo addirittura ringhioso; tanto più intransigente, quanto più ignaro della qualità dell'interlocutore. Sua profonda convinzione è invece che sia necessario rischiare sempre una prossimità cordiale nei confronti dell'altro, per apprendere proprio attraverso di lui la verità del vangelo; esso è sempre oltre quello che uno già sa. Appunto un atteggiamento umile come questo alimenta l'ardore missionario, non viziato da proselitismo.

L'illustrazione esemplificativa della mondanità spirituale diventa addirittura esuberante al n. 95; mi limito a citare i primi esempi:

Questa oscura mondanità si manifesta in molti atteggiamenti apparentemente opposti ma con la stessa pretesa di “dominare lo spazio della Chiesa”. In alcuni si nota una cura ostentata della liturgia, della dottrina e del prestigio della Chiesa, ma senza che li preoccupi il reale inserimento del Vangelo nel Popolo di Dio e nei bisogni concreti della storia. In tal modo la vita della Chiesa si trasforma in un pezzo da museo o in un possesso di pochi. In altri, la medesima mondanità spirituale si nasconde dietro il fascino di poter mostrare conquiste sociali e politiche, o in una vanagloria legata alla gestione di faccende pratiche, o in un'attrazione per le dinamiche di autostima e di realizzazione autoreferenziale. Si può anche tradurre in diversi modi di mostrarsi a se stessi coinvolti in una densa vita sociale piena di viaggi, riunioni, cene, ricevimenti. Oppure si esplica in un funzionalismo manageriale, carico di statistiche, pianificazioni e valutazioni, dove il principale beneficiario non è il Popolo di Dio ma piuttosto la Chiesa come organizzazione.

La denuncia appare severa, ma pertinente; propone un breve ed efficace manifesto della riforma evangelica che papa Francesco persegue. Essa deve fuggire come la peste la “mondanità spirituale”, e cioè la preoccupazione del ministero pastorale di occupare nel mondo esattamente il posto che il mondo prevede per la religione; esso è posto magari anche onorevole, ma non è quello previsto dal vangelo.

4. Forme sospette dell'annuncio

Il difetto di attenzione teologico pratica trova più preciso riscontro nel Capitolo terzo, là dove si passa al disegno in positivo dell'annuncio del vangelo. I temi via via affrontati sono sempre trattati in una prospettiva che appare senza luogo e senza tempo. In realtà essi sono trattati sotto la pressione di precise circostanze; esse però non diventano tema di considerazione esplicita.

Mi spiego per riferimento alla prima forma dell'annuncio trattata, e con certa diffusione, la pietà popolare (nn. 122-126). Essa mostra d'essere privilegiata rispetto ad altre forme solitamente più apprezzate. L'attenzione alla pietà popolare è giustificata da una consapevolezza di fondo: essa offre il concorso più essenziale alla trasmissione del vangelo da una generazione all'altra. Tale primato è alternativo – così interpreto, ma non è detto in maniera esplicita – rispetto al credito privilegiato accordato di volta in volta ai programmi pastorali per un lato, o alle aggregazioni dei nuovi movimenti per altro lato.

Nei confronti della mania di fare programmi pastorali troviamo una precisa messa in guardia al n. 96, nel quadro della critica alla mondanità spirituale; ad un autocompiacimento egocentrico «si alimenta la vanagloria di coloro che si accontentano di avere qualche potere e preferiscono essere generali di eserciti sconfitti piuttosto che semplici soldati di uno squadrone che continua a combattere»; a costoro è riferita la propensione a «piani apostolici espansionisti, meticolosi e ben disegnati, tipici dei generali sconfitti». La redazione di tali programmi è tanto più audace, quanto meno legata alla considerazione attenta della realtà, de «la nostra storia di Chiesa, che è gloriosa in quanto storia di sacrifici, di speranza, di lotta quotidiana, di vita consumata nel servizio, di costanza nel lavoro faticoso». Quella storia sarebbe gravida di istruzioni sull'evangelizzazione – così è sottinteso – decisamente più feconde di quelle scaturenti da programmi pastorali redatti a tavolino; «invece ci intratteniamo vanitosi parlando a proposito di “quello che si dovrebbe fare” – il peccato del “si dovrebbe fare” – come maestri spirituali ed esperti di pastorale che danno istruzioni rimanendo all'esterno. Coltiviamo la nostra immaginazione senza limiti e perdiamo il contatto con la realtà sofferta del nostro popolo fedele» (n. 96).

È naturale accostare la denuncia qui espressa con quella fatta poi a proposito di progetti velleitari riferiti alla vita sociale; essi ignorano la realtà e svolgono con consequenzialità massimalistica e quasi maniacale l'idea; ma «la realtà è superiore all'idea», segnala papa Francesco (n. 231). Meglio si direbbe che la realtà è superiore all'ideologia; appunto

ideologia è l'idea che non ha bisogno della referenza al reale per articolarsi. L'idea occulta la realtà appunto quando diventa ideologia. L'ideologia è una patologia tipica delle società moderne; la sua figura avrebbe bisogno d'essere precisata, prima ancora che mediante le risorse della chiarificazione teorica, attraverso la descrizione dei processi sociali che la incoraggiano; essa è la risorsa tipica a cui si ricorre per rimediare al difetto di costume. La fortuna della ideologia è da intendere sullo sfondo del passaggio dalla comunità alla società, per dirla con la lingua di Ferdinand Tönnies; la comunità, fondata sul sentimento di appartenenza e sul comportamento spontaneo (Wesenwille), cede il posto alla società, basata sulla divisione dei compiti e sul calcolo razionale dei comportamenti; a rendere possibile la società è necessario l'artificio:

La teoria della società riguarda una costruzione artificiale, un aggregato di esseri umani che solo superficialmente assomiglia alla comunità, nella misura in cui anche in essa gli individui vivono pacificamente gli uni accanto agli altri. Però, mentre nella comunità gli esseri umani restano essenzialmente uniti nonostante i fattori che li separano, nella società restano essenzialmente separati nonostante i fattori che li uniscono (*Comunità e società*, del 1887).

Appunto la fondamentale estraneità reciproca degli umani nella società dispone lo spazio per il crescente rilievo dell'idea/ideologia; ad essa, e non ai costumi, è affidato il compito di determinare le istanze normative a cui i rapporti debbono soggiacere. Il distacco tra idea e realtà (ancora la "tirannia dei valori") genera «idealismi e nominalismi inefficaci, che al massimo classificano o definiscono, ma non coinvolgono», rileva Papa Francesco (n. 232).

Un'anomalia simile si produce nel caso della programmazione pastorale e delle ipertrofie da essa prospettate; dovremmo ricordare e riprendere il messaggio iscritto nella nostra storia pratica effettiva, dice il papa, e invece ci intratteniamo vanitosi parlando a proposito di "quello che si dovrebbe fare".

L'altra via spesso seguita per la nuova evangelizzazione è quella delle nuove aggregazioni ecclesiariche, movimenti o comunità di base; a varie riprese l'Esortazione ne segnala il limite. In un paragrafo del Capitolo primo (n. 29) a proposito di «comunità di base e piccole comunità, movimenti e altre forme di associazione», si dice che certo «sono una ricchezza della Chiesa che lo Spirito suscita per evangelizzare tutti gli ambienti e settori»; e tuttavia il riconoscimento è espresso – come si vede – in termini che ne circoscrivono il contributo. È poi espressamente indicato un rischio:

Ma è molto salutare che non perdano il contatto con questa realtà tanto ricca della parrocchia del luogo, e che si integrino con piacere nella pastorale organica della Chiesa particolare. Questa integrazione eviterà che rimangano solo con una parte del Vangelo e della Chiesa, o che si trasformino in nomadi senza radici (n. 29).

Sottesa a questa raccomandazione è la preoccupazione che tali aggregazioni ecclesiali propizino forme di cristianesimo nomade e senza radici; definite cioè – così mi pare di poter interpretare – in maniera autoreferenziale, senza raccordo alle forme comuni del vivere, e senza raccordo alla Chiesa tutta. I movimenti protestano certo umilmente la loro consapevole parzialità, la rinuncia a valere come paradigmi per tutti; e tuttavia per gli aderenti essi costituiscono spesso la forma esclusiva di appartenenza ecclesiale; in tal senso, minacciano di trasformarli in nomadi senza radici.

I nuovi movimenti religiosi sono da capo nominati nel quadro dell'analisi delle sfide che la nuova cultura porta alla fede, e sono lì descritti nei loro aspetti dubbi, ma insieme nel loro profilo di risposta a problemi reali. Gli aspetti dubbi sono in alcuni casi il fondamentalismo, in altri casi una spiritualità senza Dio; il riferimento è ai movimenti carismatici nel primo caso, al New Age e alle diverse forme di credito concesso al lumen orientale nel secondo caso. L'uno e l'altro volto sono compresi sullo sfondo della secolarizzazione civile:

Questo è, da un lato, il risultato di una reazione umana di fronte alla società materialista, consumista e individualista e, dall'altro, un approfittare delle carenze della popolazione che vive nelle periferie e nelle zone impoverite, che sopravvive in mezzo a grandi dolori umani e cerca soluzioni immediate per le proprie necessità. Questi movimenti religiosi, che si caratterizzano per la loro sottile penetrazione, vengono a colmare, all'interno dell'individualismo imperante, un vuoto lasciato dal razionalismo secolarista (n. 63).

È indicato per altro anche l'altro nesso, quello del successo dei movimenti con la marginalità che le forme del ministero ecclesiastico mostrano rispetto alla coscienza del singolo, specie nei contesti urbani:

Inoltre, è necessario che riconosciamo che, se parte della nostra gente battezzata non sperimenta la propria appartenenza alla Chiesa, ciò si deve anche ad alcune strutture e ad un clima poco accogliente in alcune delle nostre parrocchie e comunità, o a un atteggiamento burocratico per rispondere ai problemi, semplici o complessi, della vita dei nostri popoli. In molte parti c'è un predominio dell'aspetto ammini-

strativo su quello pastorale, come pure una sacramentalizzazione senza altre forme di evangelizzazione (n. 63).

Del limite dei movimenti si dice poi ancora trattando della pastorale giovanile; rispetto a come un tempo era configurata essa ha subito l'urto dei cambiamenti sociali; spesso accade che i giovani non trovino risposta alle loro inquietudini nelle forme abituali della pastorale, e d'altra parte agli adulti costa troppa fatica mettersi con pazienza al loro ascolto. Appunto un tale vuoto di proposta è colmato dai movimenti:

La proliferazione e la crescita di associazioni e movimenti prevalentemente giovanili si possono interpretare come un'azione dello Spirito che apre strade nuove in sintonia con le loro aspettative e con la ricerca di spiritualità profonda e di un senso di appartenenza più concreto. È necessario, tuttavia, rendere più stabile la partecipazione di queste aggregazioni all'interno della pastorale d'insieme della Chiesa (n. 105).

In tal modo è, con discrezione, suggerito il rischio che la marginalità dei movimenti rispetto alla pastorale di insieme alimenti la precarietà e il nomadismo che minaccia in genere la religione del nostro tempo.

5. La via privilegiata, pietà popolare

È invece apprezzata come via di evangelizzazione soltanto positiva la pietà popolare, sostanzialmente identificata con il Vangelo "inculturato". L'infelice aggettivo è indice di un'indebita abbreviazione del rapporto tra fede e cultura; non esiste un vangelo al di fuori della cultura, che soltanto poi sarebbe "inculturato". E tuttavia occorre registrare la differenza tra fede e forme culturalmente connotate della coscienza credente; tale differenza non è solitamente messa a tema della riflessione teologica.

Quando, attraverso la fede dei singoli, il vangelo è in qualche modo iscritto nella cultura comune di un popolo, quel popolo diventa per ciò stesso soggetto collettivo dell'evangelizzazione attraverso le forme complessive della vita:

Quando in un popolo si è inculturato il Vangelo, nel suo processo di trasmissione culturale trasmette anche la fede in modi sempre nuovi; da qui l'importanza dell'evangelizzazione intesa come inculturazione. Ciascuna porzione del Popolo di Dio, traducendo nella propria vita il dono di Dio secondo il proprio genio, offre testimonianza alla fede ri-

cevuta e la arricchisce con nuove espressioni che sono eloquenti. Si può dire che «il popolo evangelizza continuamente sé stesso» (Puebla). Qui riveste importanza la pietà popolare, autentica espressione dell'azione missionaria spontanea del Popolo di Dio (n. 122).

Appunto l'inculturazione del vangelo consente che l'annuncio si realizzi con tutta naturalezza nel dialogo personale consueto, senza necessità di ricorrere a formule preconfezionate; proprio questo tratto naturale e non violento è la condizione necessaria perché l'annuncio non appaia come propaganda. Predicazione informale, che si realizza attraverso una conversazione, è anche quella che attua un missionario quando visita una casa. «Essere discepolo significa avere la disposizione permanente di portare agli altri l'amore di Gesù e questo avviene spontaneamente in qualsiasi luogo, nella via, nella piazza, al lavoro, in una strada» (n. 127). Quando manchi la sintesi tra Vangelo e cultura, proporzionalmente più ardua è l'eventualità che la testimonianza della fede possa realizzarsi senza manifestare un incongruo impeto proselitistico.

La scelta di associare la sintesi tra Vangelo e cultura alla figura della pietà popolare suscita qualche perplessità. L'iscrizione del cristianesimo nel codice culturale di un popolo è cosa diversa dalla pietà popolare; è realtà decisamente più comprensiva. Il credito che la cultura dell'Occidente accorda al valore della persona, per fare subito un esempio decisivo, è indubabilmente uno dei risultati maggiori dell'inculturazione del cristianesimo; è 'valore' fino ad oggi largamente riconosciuto dalla cultura da tutti condivisa. Ma è 'valore' staccato dalle forme dell'ethos vissuto; in tal senso è 'valore' fortemente esposto al fraintendimento dispotico. Vediamo all'opera il dispotismo ad esempio quando sono invocati i diritti fondamentali della persona per motivare il consenso all'eutanasia o alla fabbricazione del figlio.

Per chiarire il complesso fenomeno della connotazione cristiana della cultura, e rispettivamente il distacco prodottosi in epoca contemporanea fra tradizione cristiana e cultura pubblica, sarebbe necessaria un'impegnativa riflessione a proposito della categoria di cultura. All'uso quasi inflattivo che il discorso pubblico ecclesiastico fa di quel termine non corrisponde alcuna elaborazione teorica. Per pensare in maniera conseguente l'idea di cultura, d'altra parte, sarebbe necessario un radicale ripensamento della cosa umana in genere.

Sarebbe necessario, più precisamente, abbandonare l'idea di una pretesa conoscenza della ragione, così come di una conoscenza sola fide. La conoscenza che conta, quella della verità che dà da vivere, che dà senso alla vita, è possibile sempre e solo sul fondamento di rappor-

ti di prossimità umana (uomo/donna, genitori /figli, fratelli), e grazie alle risorse che la lingua e la cultura comune offrono all'oggettivazione dei significati iscritti in tali rapporti. La ripresa del codice della cultura ad opera del singolo non è mai tautologica; la ripresa ad opera del singolo comporta sempre un virtuale incremento dei significati condivisi. Appunto attraverso tale incremento si produce la testimonianza del singolo.

Un errore facile del cattolicesimo recente è quello di immaginare una concentrazione kerygmatica della predicazione cristiana, un radicalismo evangelico che suppone la possibilità di separare nuda verità del vangelo e sospetta verità della cultura. L'assunto indebito dell'auto trasparenza del testo sacro alimenta anche la riduzione dell'omelia a didascalica, a lezione di esegesi, una sindrome che papa Francesco denuncia con pertinenza (n. 142). La correzione del difetto non può prodursi mediante semplici raccomandazioni al predicatore, come quelle d'essere breve ed edificante; il predicatore dev'essere aiutato a iscrivere la propria parola entro l'orizzonte della cultura sottesa alla vita comune.

L'esortazione di papa Francesco è ricca di suggestioni assai illuminanti a proposito dei compiti e delle tentazioni della conversione pastorale. Tali suggestioni gli sono suggerite da una pratica esperta del ministero, e sono proposte con una genialità comunicativa assai convincente. Per essere valorizzate, e quindi anche acquisite alla comune coscienza della Chiesa, hanno bisogno tuttavia d'essere chiarite nell'ottica della riflessione teologico pratica. Appunto la teologia deve iscrivere la conversione pastorale prevista entro il quadro delle grandi trasformazioni culturali e religiose del nostro tempo; deve dunque accettare il confronto tematico con tali trasformazioni. Deve cimentarsi con il compito di una comprensione cristiana dell'epoca. Il cimento in questione sollecita un radicale rinnovamento nella comprensione dell'umano, rispettivamente nella comprensione stessa della fede e della coscienza credente. Il papa argentino ha di che scuotere le annoiate chiese europee, e anche di che sollecitare la teologia europea a produrre finalmente quel contributo teorico, che essa più volte ha programmato, ma non ha realizzato in maniera proporzionalmente precisa e condivisa, e che difficilmente potrebbe venire d'altra parte dagli altri continenti.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.