

Il futuro del cristianesimo in Europa

La Provincia dell'Italia Settentrionale dei dehoniani si confronterà, nel corso dell'annuale settimana di formazione permanente, con la questione della «Vocazione e destino dell'Europa» – sarà l'occasione per tornare sul tema della profetica e faticosa costruzione di un progetto di Unione Europea e sul ruolo e le responsabilità che in questo percorso competono alle Chiese e alla vita consacrata (Albino, 26-29 agosto). In vista di questo appuntamento, ci sembra opportuno condividere con i lettori e gli amici di *SettimanaNews* un percorso di preparazione e di riflessione comune attraverso alcuni contributi *ad hoc* nell'orizzonte complessivo dei lavori che ci aspettano a fine agosto.

Iniziamo questa breve serie estiva con un articolo di Christoph Theobald s.j. in cui vengono delineate le coordinate maggiori per un eventuale futuro del cristianesimo e della Chiesa cattolica nell'Europa odierna.

Si può pensare a un futuro del cristianesimo in Europa solo se si ha ben chiara la *crisi della Chiesa*. Gettare lo sguardo al futuro significa sicuramente ben più di una semplice gestione della crisi, ma presuppone che apprendiamo qualcosa dalla crisi attuale. Analisi storico-sociologiche in merito alla nostra situazione circolano da tempo. Personalmente, sono più familiare con le indagini sul tema in lingua francese e con gli studi europei sui valori.

La novità, però, risiede nel fatto che oggi anche coloro che hanno responsabilità nella Chiesa ammettono che stiamo attraversando una *crisi sistemica* e che molti credenti, duramente scossi nella loro fiducia a motivo della pedo-criminalità tra le gerarchie ecclesiali, oramai ne parlano apertamente.

Tuttavia, non è facile analizzare questa crisi che esiste già da lungo tempo. Essa si propone a diversi livelli e vi è il pericolo che gli aspetti oggi più visibili (lo scandalo degli abusi, il loro occultamento, il clericalismo e la sacralizzazione del ministero) finiscano col nascondere tutti gli altri.

Al di sotto di questa superficie si annuncia una *condizione di minoranza* delle comunità cristiane che non viene percepita e accolta come un'opportunità dai credenti e dal clero, e quindi non viene elaborata in maniera positiva. E se ci si chiede quali siano le ragioni di tutto ciò, ci si imbatte inevitabilmente nella difficoltà che la tradizione cristiana ha nel raggiungere la vita quotidiana degli uomini e delle donne. Una difficoltà, questa, che spinge i sociologi a parlare di «ex-culturazione» del

cristianesimo in Europa.

In questo contributo procedo muovendomi secondo tre temi. Inizio con la *condizione di minoranza* dei cristiani nell'Europa occidentale, passo poi ad analizzare il rapporto fra *Vangelo e vita quotidiana*, e infine vorrei dire qualcosa sulla *crisi sistemica della Chiesa*.



Chiesa in diaspora

Mi sembra che Karl Rahner, in maniera profetica, abbia già detto tutto l'essenziale sulla nostra *condizione odierna di minoranza* in un testo del 1954: «Il cristianesimo (anche se in misura diversa) è *ovunque* nel mondo e sulla terra in diaspora. Nella sua realtà è *dappertutto, numericamente*, una minoranza; non ha di fatto un ruolo guida che gli permetta di imporre con potenza il suo sigillo degli ideali cristiani sul tempo.

La Chiesa della diaspora, *sociologicamente*, ha il carattere di una "setta" (rispetto alla Chiesa popolare di massa a cui appartiene già sempre ogni cosa, e che si presenta sociologicamente di fronte alla singola persona non come qualcosa fatto e portato da lei, ma come ciò che è presente in maniera del tutto indipendente da essa). Con i vantaggi di questo dato di fatto e con il dovere di dover superare sempre di nuovo i pericoli legati a esso» (SW 10, 260-265).

Il concetto di diaspora è sociologico e contrassegna gruppi religiosi, nazionali, culturali o etnici di persone che si trovano all'estero/esterno, *dopo che essi hanno abbandonato la loro patria tradizionale e, nel frattempo, si ritrovano disseminati in varie parti del mondo*. Per molti secoli, questo termine è stato riferito unicamente all'esilio del popolo ebreo; ma, a partire dal XIX secolo, esso è stato ampliato anche in senso sociologico.

Se si utilizza il concetto di diaspora in riferimento alle Chiese cristiane, allora bisogna relativizzare l'idea di un paese di origine e di una «terra santa». Il sepolcro è vuoto e da allora, per il cristianesimo (a differenza dell'ebraismo), non c'è più alcuna regione del mondo che abbia un carattere sacro. La Galilea diventa «Galilea delle genti», «Galilea di tutte le nazioni in cui si realizza la Signoria di Dio».

Secondo Karl Rahner, la nostra condizione di diaspora ha il carattere di una «necessità» teologica – nel senso evangelico del «Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?» (Lc 24,26). Con il sorgere di una situazione planetaria e di globalizzazione del cristianesimo, il principio della vita cristiana «nel mondo, ma non del mondo» si deve concretizzare in altro modo. Nel corso del Medioevo e nel secondo millennio della storia umana, questo principio si incarnò *tra* la cristianità, da un lato, e il resto del mondo, dall'altro.

Il pericolo della condizione di minoranza

Oggi, ma a dire il vero già dagli inizi della modernità, questo principio cristiano «nel mondo, ma non del mondo» si concretizza *all'interno di ogni paese* – con tutte le resistenze prodotte da questa forma di vita escatologica.

Per dirla con le parole di Rahner: «Nel momento in cui inizia a diventare Chiesa di tutti i pagani, la Chiesa incomincia anche a essere ovunque *tra i pagani*». Rahner rimanda così alla questione decisiva di questa condizione di minoranza che rientra nella *prospettiva storico-salvifica*: ossia, il rischio della setta. Un cattolicesimo di minoranza può diventare una setta (tra molte altre); ma può diventare anche una significativa comunità missionaria.

A questo punto decisivo possiamo già gettare uno sguardo sul futuro del cristianesimo in Europa. Dipende dalle nostre comunità e dalle forme cristiane di socializzazione se, nel prossimo futuro, saremo condannati a vivere un'esistenza settaria irrilevante, oppure se riusciremo a diventare una significativa minoranza missionaria all'interno delle nostre società europee.



Questo presuppone, però, un processo individuale e collettivo di consapevolezza e di conversione: il futuro non appartiene a un cristianesimo che si riproduce da sé (e alle strategie pastorali legate a questa concezione). Il cristianesimo di oggi e di domani è un «cristianesimo di scelta», che si edifica sulla persuasione interiore dei fedeli. Solo se la condizione di minoranza, o diaspora, viene assunta con pacatezza e tranquillità (il che vuol dire non con indifferenza, o in maniera aggressiva o stravolta), ossia se si tratta di una libera scelta (*perché corrisponde al "deve" divino*), si può allora chiedere come il cristianesimo possa far fronte al rischio di diventare una setta, così che esso possa invece diventare *missionario*. E questo nel senso inteso da papa Francesco nel primo capitolo della *Evangelii gaudium*, quando parla di una «riconfigurazione missionaria della Chiesa».

Siamo così giunti alla questione decisiva del rapporto del Vangelo con la vita quotidiana degli uomini e delle donne.

Riguardare il rilievo del Vangelo per la vita quotidiana

La tesi sociologica dell'«ex-culturazione», di cui abbiamo già fatto cenno, rimanda ai profondi fossati esistenti tra le esperienze quotidiane dei nostri contemporanei e l'annuncio ecclesiastico, centrato sulla liturgia, della Chiesa.

Un futuro del cristianesimo in Europa è però possibile solo se e quando questi fossati verranno superati, senza rinnegare il carattere escatologico della forma cristiana del vivere.

Questo presuppone che i cristiani stessi percepiscano e rispettino le *dimensioni* «spirituali» *profonde* dei loro contemporanei. La condizione di diaspora del cristianesimo nelle nostre regioni non significa affatto la scomparsa di ogni «spiritualità» intorno a lui. Al contrario. L'indebolimento delle istanze regolative ecclesiali, sociali e politiche, osservato dai sociologi, permette l'emergere e il divenire visibile di nuove correnti «religiose» o «spirituali».

E anche se si prescinde da ciò, diventa oggi palese che non è possibile una vita senza una fede elementare nel fatto che vale la pena di vivere, o quanto meno merita di andare avanti a vivere. La «fede» è così un fenomeno originariamente antropologico (1), non necessariamente religioso; che emerge nella nostra «apertura» e «vulnerabilità» (2).

Essa prende la forma di un'interrogazione sull'«orientamento» nel mondo della nostra vita e di una domanda sul «senso» della nostra esistenza, anticipandone *l'intero* senza potervi disporre (3).

«Fede» si dà a vedere laddove tale indisponibilità del «senso» e dell'«intero» non viene accantonata e liquidata come qualcosa di non interessante (categoria dell'indifferenza) o viene lasciata in balia di un'indecisione agnostica.

La fede elementare

Chiediamoci dapprima come sorge tale fede «antropologica». Nonostante tutta la *routine* che caratterizza la nostra quotidianità, essa rimane però esposta a tutta una serie di «interruzioni» che ci ricordano il quadro complessivo delle correlazioni della nostra vita, e richiedono una fede elementare nella vita stessa.

Tutto questo accade sempre in un contesto evenemenziale di incontri e rapporti, nel quale l'altro gioca un ruolo particolare. Un ruolo in cui l'altro rispetta la competenza ermeneutica di «chiunque» e, in molti casi, la deve addirittura attivare.

Le «interruzioni» del quotidiano, nelle quali dobbiamo sempre mettere all'opera la nostra fede nella vita, si possono ricondurre a tre momenti decisivi.

Il primo sono le «crisi» (più o meno pesanti) che si vivono tra le singole fasi psico-fisiche o le diverse tappe delle nostre storie di vita, quando un precario equilibrio raggiunto mostra il suo limite e bisogna trovarne un altro. Si tratta di uno sbilanciamento relativo tra due stati di relativo equilibrio. Questa è la definizione medica della «crisi», che rende possibile un incremento della vita o una nuova, ma che può anche rivelarsi fatale.

Il secondo momento è collegato ai progetti aperti al futuro che portiamo avanti, talvolta con passione profonda, nel corso della nostra storia di vita: trovare un lavoro, costruire rapporti, trovare un appartamento o costruire una casa, fare sport o pianificare una vacanza.

Mentre viviamo le fasi biologiche della nostra esistenza in maniera sostanzialmente passiva, ma poi possiamo – fino a un certo punto – integrarle nella nostra storia di vita, i nostri piani e progetti dipendono invece dalla nostra stessa immaginazione. Ma anche in questo ambito vi sono delle «interruzioni». Non solo il fallimento di un progetto, ma anche la sua riuscita, oppure l'accadere di qualcosa che supera ogni nostra attesa – come la nascita di un figlio.

In molti modi le «interruzioni» dei nostri piani sono particolarmente complesse, perché la loro realizzazione implica una qualche forma di collaborazione, e noi molto spesso siamo «invischiati» nei progetti di altre persone. Si sviluppano delle strategie, ma si dà inizio anche a forme di agire comunicativo così che l'altro non sia uno strumento funzionale al mio progetto, ma sia possibile superare le incomprensioni e la potenziale violenza che si annidano nei nostri rapporti.

Il terzo momento è rappresentato da quei molteplici, piccoli o grandi eventi che «interrompono» il corso della nostra vita. Un incontro, innamorarsi (la lingua francese rimarca il carattere evenemenziale dell'innamoramento quando lo esprime con «on tombe amoureux» – si cade nella condizione di essere innamorati), una realizzazione, essere coinvolti in un incidente, fare tombola, e così via. Detta in breve: si tratta dei molti avvenimenti occasionali che, non di rado, danno una piega inaspettata alle nostre storie di vita.

Il quotidiano interrotto e l'irruzione inattesa

L'uniformità quotidiana, con i suoi riti e le sue abitudini, passa dunque attraverso una serie di «interruzioni» nelle quali, non di rado, la propria vita o quella di un'altro si rivela inaspettatamente come una totalità. Si tratta di situazioni di apertura o di rivelazione. In inglese si parla delle cosiddette *disclosure situations*.

Con esse si intendono «momenti», o frammenti di tempo più o meno lunghi, che fanno vedere la nostra vita, come attraverso una finestra, nel suo essere un tessuto indisponibile di connessioni e rapporti. La morte e la nascita, ossia i due dati limite di ogni vita, si annunciano in questi momenti improvvisi di apertura e ci ricordano che abbiamo solo una vita. Non scelta, ma destinata, questa sola vita mi viene ogni volta di nuovo offerta in scelta in queste situazioni. Certo, possiamo lasciarci scorrere addosso questi momenti come se nulla fosse. Ma, allo stesso modo, possiamo consegnarci a essi senza riserve e senza volontà di disporvi.

Riconosciamo che questa consegna non è affatto qualcosa di scontato; soprattutto quando le «interruzioni» o le «situazioni di rivelazione» hanno un carattere negativo e danno un tono drammatico alla nostra domanda sul senso: vale la pena davvero di vivere? Di andare avanti con la vita? La vita data/inferta è in grado di mantenere la sua promessa? *Il mero impulso di sopravvivenza* non basta in questi casi. Riconoscere questo fatto fa diventare visibile la «profondità dell'esistenza» e rende possibile il sorgere di una «fede elementare nella vita».

Quest'ultima nasce quando in queste «situazioni di rivelazione» il *Vangelo* viene reso percepibile: si tratta della nuova, e sempre di nuovo nuova notizia di un radicale essere-buono (*Eu-angellion*) che, davanti al male e al dolore presenti nel mondo, non può essere annunciata da nessuno in proprio nome. Solo colui che chiamiamo «Dio» la può, infatti, garantire. Ma se essa viene annunciata in quanto tale, allora il fossato tra l'annuncio di Gesù e la vita quotidiana dei nostri contemporanei viene improvvisamente colmato.



Generati alla fede elementare

Sono sempre gli *altri* che generano in noi questo atto necessario alla vita che è la fede elementare, senza però poterlo porre al nostro posto. Qui entra in gioco l'ospitalità: dapprima quella dei nostri genitori, ma anche l'ospitalità di altre figure nelle nostre personali storie di vita – e, così almeno speriamo –, anche lo spazio ospitale della Chiesa.

Non si tratta mai di strategie che perseguono un interesse, ma di una pura «presenza» (*parousia*), di un semplice essere-*qui*. Nella consapevolezza che questa presenza umana è necessaria alla vita, ma che essa non può mai sostituire la fede elementare dell'altro. Entra così in gioco la credibilità dello stare l'uno di fronte all'altro.

Tutte le strategie sono insufficienti, solo la gratuità (e si sente risuonare il termine *grazia*) rende *possibile* la fede (anche quella biblico-cristiana) e mai necessaria. Infatti, questo atto così fragile e minacciato, nel cuore della nostra vulnerabilità, quando accade è qualcosa come un «miracolo» che ci «sorprende» (se solo abbiamo un po' allenato il nostro senso per la fede). *La fede accade dove non ce lo saremmo mai aspettati.*

Due modi di fede

A questo punto diventa necessario fare una differenziazione tra *due diversi modi di fede*: la fede «elementare» nella vita, senza la quale l'esistenza umana è impossibile (anche se essa non si genera mai automaticamente), e la fede in Cristo dei cristiani. Il primo modo di fede non conosce né il rapporto tra il «maestro» e i/le «discepoli/e», e neanche un'esplicita relazione con Dio.

La fede in Cristo implica tre caratteristiche specifiche: 1) un'effettiva sequela di Gesù; 2) con e in Gesù, l'accesso all'abissale intimità con Dio,

lo spazio della gratuità abitato dallo Spirito Santo; 3) una disposizione diaconale di fondo. Nessuno viene battezzato per se stesso.

Fede in Cristo e conformità con lui fanno dei cristiani dei «discepoli missionari» – così il nuovo concetto di papa Francesco. Il «discepolo missionario» è a servizio della fede elementare nella vita di molti dei suoi contemporanei. Egli mette in esercizio oggi, nei suoi ambiti di vita e secondo le condizioni odierne, quel servizio e dedizione all'umano che Gesù ha praticato in Galilea verso i suoi contemporanei.

Mi sembra opportuno tornare sul titolo di questo contributo – «Il futuro del cristianesimo in Europa» –. Non si tratta solo del futuro della Chiesa, ma del *futuro di una Chiesa a servizio dei nostri contemporanei*. È chiaro che «cristianesimo» qui non deve essere identificato con «Chiesa», poiché noi come Chiesa dobbiamo tenere sempre conto dell'agire, che ci precede, dello Spirito nelle dimensioni profonde della vita quotidiana dei nostri contemporanei.

La distinzione fra «fede elementare nella vita» e sequela di Cristo può essere fatta risalire ai sinottici e anche a Giovanni. Accanto ai discepoli e alle discepole vi sono molti simpatizzanti di Gesù. Sono figure individualizzate, come ad esempio l'emorroissa o la donna siro-fenicia. Figure che sentono soltanto la parola di conferma di Gesù: «Figlia mia, la tua fede ti ha salvata» (Mc 5,34).

Non siamo di fronte a un vuoto spirituale

Proprio questa distinzione, che potrebbe essere spiegata e precisata ulteriormente con una serie di esempi, ci rende avvertiti del fatto che noi cristiani della diaspora non ci troviamo davanti a un vuoto «spirituale», ma che, come Gesù in Galilea, abbiamo a che fare con le dimensioni profonde della singolare avventura umana di molti nostri contemporanei.



E quanto è stato detto sulla fede elementare dei nostri contemporanei si lascia trasporre anche alle nostre società secolari, la cui tenuta si basa anch'essa su una fiducia elementare.

Questo significa però che non possiamo limitare l'annuncio alla liturgia e alla catechesi, ma dobbiamo sviluppare una pedagogia dell'incontro e del «colloquio spirituale» nel grigiore del quotidiano. Nel nostro ambito ecclesiale, questo richiede una profonda trasformazione della nostra consapevolezza e una conversione di fondo, poiché molto spesso siamo ancora fissati quasi esclusivamente sulla liturgia e sulle celebrazioni paraliturgiche all'interno del nostro spazio ecclesiale; e solo raramente viviamo

i nostri incontri quotidiani come «discepoli missionari».

Ampliare le aree di contatto con la società

La *crisi sistemica* di cui parlavamo all'inizio è quella che riguarda la forma estensiva e coestensiva della Chiesa latina, scaturita dalla riforma dell'XI e del XII secolo, con un'unica liturgia internazionale, con un clero unitario internazionale e un catechismo unico internazionale. In questa forma della Chiesa le situazioni locali e singolari degli uomini hanno un carattere del tutto secondario, fino all'irrilevanza.

I principi mediante i quali può nascere un'altra Chiesa come Chiesa di Chiese, la cui forma corrisponda sia alla cultura globalizzata sia alle culture locali, sono stati *in parte* formulati dal Concilio Vaticano II, e devono essere sviluppati oggi ulteriormente nel senso espresso da papa Francesco (si vedano i suoi quattro principi in *Evangelii gaudium*).

Una Chiesa che nasce dalla passione per il Vangelo

Concluderei con alcune brevi osservazioni in merito. La Chiesa presuppone una *passione* per il Vangelo di Dio. Un Vangelo che si destina a tutti gli uomini e le donne, ma che può essere udito da ogni persona solo a suo modo. Questa passione, che viene da Cristo e ci è comunicata nel battesimo, rappresenta la base della fondamentale uguaglianza di tutti i cristiani e le cristiane. Papa Francesco parla, infatti, di «discepoli e discepole missionari/e».

Questa passione per il Vangelo di Dio implica contemporaneamente un interesse ardente e gratuito per la vita quotidiana dei nostri contemporanei e per la loro «fede elementare». Insieme alla passione per il Vangelo, questo interesse rappresenta la base del servizio di Gesù in Galilea da realizzare nell'oggi delle nostre società.

Verso una Chiesa in stato nascente

La fine della «cultura parrocchiale» deve essere letta come il principio di una possibile Chiesa e parrocchia intese come comunità di comunità. In primo luogo, si tratta di adattare l'*edificazione della comunità* cristiana allo *spazio* e al territorio in cui i nostri contemporanei vivono il loro quotidiano.

Questo porta a una pluralizzazione delle forme: nelle nostre metropoli, nelle complesse periferie cittadine, nelle piccole città, nelle zone rurali – non è più possibile avere una forma che vale dappertutto.



D'altro lato, dobbiamo imparare anche ad adattarci all'*esistenza nomadica* di molti nostri contemporanei.

Inoltre, bisogna tenere conto del fatto che i modelli di socializzazione sono oggi molteplici e, con essi, anche le forme di appartenenza e gli schemi temporali dell'esistenza umana.

Quello che ci sta davanti è un compito che possiamo realizzare come Chiesa solo se entriamo in un processo permanente di *ecclesiogenesi*: edificare la Chiesa su ciò che è effettivamente dato, ossia essere Chiesa in cammino e quindi missionaria.

Questo è possibile solo se impariamo ad agire sinodalmente a tutti i livelli, fidandoci del *sensus fidei fidelium*. Il che implica anche un cambiamento di prospettiva per ciò che concerne il ministero nella Chiesa.

Di quale ministero e servizio presbiterale e diaconale abbiamo bisogno, quali ministeri sono necessari, affinché le nostre «parrocchie» e «comunità» possano venire trasformate dall'auto-riproduzione di un cristianesimo parentale a un cristianesimo di scelta in cui tutti sono discepoli e discepoli missionari?