

## **Il dono della missione, la missione come dono.**

### **Un nuovo paradigma per pensare la missione della Chiesa**

ROBERTO REPOLE

Data la vastità del tema espresso dal titolo, è opportuno dichiarare sin da subito che non si potrà qui che accennare alle linee di fondo di un percorso di riflessione teologica, che richiederebbe ben altri approfondimenti<sup>1</sup>.

Ciò detto, si svolgerà il tema mostrando come la riflessione teologica sulla missione della Chiesa non possa che essere contestuale: questo domanda, però, di considerare quale sia il contesto occidentale dentro cui è necessario ripensarla, per prendere atto, a partire da lì, che quello del dono appare come un sentiero promettente di proposta teologica. Percorrendolo alla luce dell'indagine contemporanea sul tema risulta possibile – è la fase propositiva di tale saggio – tentare di ripensare la missione ecclesiale in questa prospettiva mettendone in evidenza, nei limiti del presente discorso, alcune virtualità proprio per l'oggi.

#### **1. Una riflessione contestuale**

Leggendo il Nuovo Testamento non c'è alcun dubbio che la missione non sia un aspetto collaterale o, peggio, opzionale, all'esserci della Chiesa.

E' ad esempio evidente come Gesù abbia coinvolto i discepoli a partecipare della sua propria missione, sin dal suo ministero terreno, così come è palese che a più riprese gli scritti neotestamentari ci presentino il Risorto che ingiunge ai suoi discepoli di andare in tutto il

---

<sup>1</sup> Per un'analisi ben più ampia e dettagliata mi permetto di rimandare a R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono. La missione fra teo-logia ed ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2019. Qui sarà anche possibile rintracciare tutta la bibliografia che ha permesso l'elaborazione di un tale percorso. Per una versione più ridotta ma ugualmente più articolata di quanto sarà possibile esprimere nel presente saggio, cfr. R. REPOLE, *Il dono dell'annuncio. Ripensare la Chiesa e la sua missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2021.

mondo, annunciare e battezzare (cfr., ad esempio, *Mt* 10,16; 28, 16-20; *Mc* 3, 14-15; *Gv* 20,21). Paradigmatica è, in tal senso, la finale del vangelo di Matteo (*Mt* 28,16-20). Essa è stata spesso assunta, non a caso, all'interno del pensiero teologico, come pericope capace di dire la necessità e il dovere della Chiesa di essere missionaria: con il pericolo tuttavia – specie in una concezione della missione che la riduceva alle missioni in alcuni luoghi soltanto e coinvolgente solo alcuni attori ecclesiali, i cosiddetti “missionari” – di interpretare in modo estrinseco la missionarietà della Chiesa rispetto a Cristo Risorto. Si è cioè corso il rischio di pensare che la Chiesa dovesse essere missionaria per fedeltà al comando del Risorto, ma senza esplicitare il perché profondo di tale comando, in una visione sostanzialmente apologetica<sup>2</sup>.

Alla luce di ciò, appare evidente come uno degli indubbi guadagni della svolta avvenuta nell'ultimo Concilio in ordine ad una teologia della missione sia stata quella di evidenziare come la Chiesa sia missionaria per natura sua. Ciò che ha consentito questo decisivo guadagno è stato il rinnovamento teologico del Novecento, ma anche la coscienza che lo schema secondo cui esistevano dei paesi già evangelizzati, in cui si poteva pensare che la missione fosse sospesa, e paesi da evangelizzare (i contesti cosiddetti missionari) non teneva più alla prova della scristianizzazione che cominciava a colpire la “cristiana Europa”. E' risaputo il valore che, in tal senso, ha avuto un piccolo libretto come quello di Daniel e Godin, *La France:pays de mission?*<sup>3</sup>.

Tutto ciò contribuirà a far maturare la consapevolezza che, aldilà del mandato missionario di Cristo, fosse necessario vedere come la missione sia connaturale all'esserci della Chiesa. Al Concilio, le premesse sono già implicite nella visione ecclesiologica della Costituzione sulla Chiesa, specie per il senso assunto dall'uso della categoria di sacramento di salvezza nel parlare della Chiesa. Nel modo più evidente possibile ciò emerge, però, nel Decreto *Ad gentes*. Al n. 2 si legge infatti che «la chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre»<sup>4</sup>.

Si sa però anche che l'importante n. 6 dello stesso Decreto riesce a mettere in evidenza come

---

<sup>2</sup> Cfr., ad esempio, T. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi. I. Pars apologetica*, Romae, Apud Aedes universitatis gregorianae, 1955<sup>6</sup>, p. 482.

<sup>3</sup> Cfr. H. GODIN-Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Les éditions de l'abeille, Lyon 1943.

<sup>4</sup> Cfr. G. COLZANI, *Teologia della missione. Vivere la fede donandola*, Messaggero, Padova 1996, p. 89.

se la Chiesa è sempre missionaria, per natura, ciò si realizzerà in modi diversi a seconda dei contesti nei quali la Chiesa si trova ad esistere. Nel celebre passo si legge infatti che il compito missionario «è uno ed identico in ogni luogo ed in ogni situazione, anche se in base alle circostanze non si esplica allo stesso modo». Senza nulla togliere alla singolarità di quelle situazioni in cui si tratta di annunciare il Vangelo per la prima volta e impiantare la Chiesa, il compito missionario non si può limitare tuttavia a questi casi. Anche nel caso in cui il Vangelo sia già stato annunciato ed esista la Chiesa, il compito missionario non è sospeso<sup>5</sup>. La missione è dunque unica e la Chiesa è missionaria per sua natura; i modi, però, in cui tale missione si realizza sono diversificati in relazione ai contesti nei quali la Chiesa si trova ad esistere.

Se questo è vero, è indispensabile fare anche un passo avanti. Assumendo infatti la prospettiva per la quale la missione della Chiesa è segnata anche dai contesti in cui essa vive, si deve dedurre che pure la riflessione sulla missione dovrà essere contestualizzata.

In tal senso, pensando al nostro contesto occidentale non basta oggi parlare della necessità di una “nuova evangelizzazione” o di una “Chiesa in uscita missionaria”, se non si offre anche una riflessione teologica che ripensi la missione dentro questo specifico contesto e se non si cerca il paradigma secondo il quale ripensare la missione qui ed oggi.

E' il tentativo che molto succintamente si intende quanto meno delineare in questo saggio, al fine di evitare che espressioni come “nuova evangelizzazione” o “Chiesa in uscita” finiscano per essere semplicemente delle formule vuote o retoriche.

## **2. Per una Chiesa missionaria nel contesto del mondo occidentale**

E' molto difficile ridurre a sintesi la cultura nella quale viviamo, dalla quale la stessa Chiesa è attraversata e nella quale è chiamata ad essere missionaria. Fa anzi strutturalmente parte dell'*humus* culturale attuale un certo polimorfismo.

Si può tuttavia rilevare sinteticamente come si tratti di una cultura che rende certamente complessa la parola e la realtà della missione ecclesiale.

Da un lato occorre vedere con lucidità come si sia usciti o si stia velocemente uscendo da un

---

<sup>5</sup> Cfr. le ancora attuali annotazioni di Y.-M. CONGAR, *Principes doctrinaux* (n<sup>os</sup> 2 à 9), in J. SCHÜTTE (a cura di), *L'activité missionnaire de l'Église. Décret «Ad gentes»*, Cerf, Paris 1967, pp. 187-221, p. 207.

regime di cristianità. La consapevolezza che se ne deve avere oggi dovrebbe essere di altra portata rispetto a quella che si aveva al tempo del Concilio e negli anni '70. In quell'epoca, infatti, si parlava della fine della cristianità, partendo da una posizione ancora maggioritaria e forte della Chiesa e dei cristiani; e, proiettando il discorso sul versante missionario della Chiesa, tale percezione si risolveva nel dare per scontato che si viveva un'esperienza ecclesiale coinvolgente e che si trattava solo di uscire ad abitare gli spazi esterni, che si andavano cristianizzando. Oggi la situazione è tale per cui il fatto che si viva ancora una reale esperienza ecclesiale è tutt'altro che scontato! Occorre considerare con estrema lucidità come non sia realistico un discorso teologico sulla missione della Chiesa che non tenga conto di ciò: esso può anzi risultare altamente retorico.

Tuttavia, questa fine della cristianità è da leggersi all'interno di una cultura che pone delle sfide ed obbliga ad un ripensamento della missione ecclesiale che porti alla ricerca di un nuovo paradigma.

Da una parte, si tratta di una cultura caratterizzata dal sospetto rispetto ad ogni verità unica e valida per tutti e che lo sviluppo mediatico attuale in qualche modo ratifica e intensifica allo stesso tempo. E' infatti evidente che in un contesto di questo genere e al cospetto di una mentalità di questo tipo, la missione della Chiesa appare come qualcosa di sospetto, di votato a scombinare la "sensibilità comune" e ad essere in qualche modo violenta "per natura sua". Una tale percezione può essere persino rinforzata dalla constatazione che, troppo spesso, alcune pagine della storia delle missioni e alcuni modelli missionari sono stati segnati da un certo collateralismo con visioni eurocentriche e colonizzatrici e non sono dunque sempre stati esenti da possibili prevaricazioni<sup>6</sup>.

Dall'altro lato si tratta di una cultura segnata dalla secolarizzazione. Usando tale termine non lo si assume nella prospettiva delle tesi sottrattive tipiche delle teorie della secolarizzazione degli anni '60, per le quali all'avanzare della modernità avrebbe corrisposto un inesorabile decrescere del fenomeno religioso. Questo non si è di fatto verificato, dal momento che oggi si deve constatare addirittura un rinnovato interesse per ciò che, pur in termini generici, va sotto il nome di "ricerca spirituale" e si è addirittura parlato di una "rivincita di Dio"<sup>7</sup>. Da

---

<sup>6</sup> Cfr. quanto espresso sinteticamente da D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione. Mutamenti di paradigma in missiologia*, Queriniana, Brescia 2000, pp. 320-321.

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il

ciò non si può tuttavia dedurre che non sia mutato qualcosa di profondo, che tocchi radicalmente la sfera religiosa e, dunque, anche il modo di esistere della Chiesa e dei cristiani.

Si è infatti in un contesto secolarizzato perché – come ha messo in luce nella sua preziosa indagine Charles Taylor<sup>8</sup> – a dispetto di un mondo nel quale era semplicemente normale credere, la credenza rappresenta un'opzione che sta davanti alla possibilità uguale e contraria della non-credenza. Oggi, in altri termini, soprattutto a motivo del disincantamento del mondo dovuto in particolare allo sviluppo scientifico e tecnico, si può attraversare la vita facendo la scelta di essere credenti, ma la si può attraversare – e senza che questo implichi necessariamente una mancanza di senso etico – da non credenti. Non solo: il modo in cui si cerca di aderire alla fede è molto individualizzato e alla ricerca di quanto concede benessere personale: per questo si può appartenere ad una confessione cristiana, ma nella costante ricerca del proprio individuale itinerario di fede, del proprio personalizzato modo di appartenervi<sup>9</sup>. È un aspetto che si constata facilmente anche in qualunque comunità cristiana, dove l'accento non a caso cade sempre più facilmente sulla bellezza della pluralità delle forme di appartenenza, dei cammini e delle sensibilità spirituali, e molto meno sulla necessità e sulla bellezza dell'unità.

La secolarizzazione inoltre investe anche la dimensione sociale e politica. Secondo Gauchet, oggi saremmo in un mondo secolarizzato perché le nostre società sono passate dall'essere eteronome all'essere autonome. A dispetto di un tempo nel quale la società si costruiva basandosi su dei valori esterni ad essa, percepiti come “provenienti dall'alto” e dunque intoccabili, quello della secolarizzazione è il tempo in cui la società ritiene di avere il suo fondamento in se stessa. In tal senso, la democrazia in cui dovrebbero essere i cittadini a detenere il potere e a decidere del loro destino e di quello della società (pur in diverse modalità) sarebbe l'espressione piena della secolarizzazione. Anche se lo stesso Gauchet è costretto a constatare qualcosa di paradossale: le democrazie sono il frutto dell'abbandono di ogni prospettiva di trascendenza rispetto alla società stessa; tuttavia sembra quasi che con la perdita dei “valori sacri”, esse implodano e siano incapaci di mantenersi. È quanto starebbe

---

Mulino, Bologna 2000;

<sup>8</sup> Il testo principale, ormai classico, a cui rimandare è C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>9</sup> Cfr. C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., pp. 595-673.

avvenendo in Europa in questi ultimi decenni<sup>10</sup>.

Insieme a quanto rilevato è infine opportuno segnalare un altro aspetto dell'epoca attuale, strettamente connesso a quanto sin qui rilevato e che implica diverse altre sfide per la Chiesa e la sua missione. Si tratta del fenomeno della globalizzazione, che ha in sé evidentemente aspetti assai positivi: primo fra tutti la possibilità di rendere connessi mondi, popolazioni, persone un tempo molto distanti tra loro. Ciò ha indubbiamente determinato un mutamento salutare, soprattutto per la possibilità di mettere a disposizione di tutti gli effetti dello sviluppo economico e tecnico. Tuttavia, insieme a ciò, si rendono evidenti anche alcuni lati problematici, dovuti soprattutto all'imporsi del pensiero unico “neo-liberista” e ad alcuni effetti dello sviluppo digitale. Il primo induce ad una economicizzazione di tutto e dunque ad un uso sempre più strumentale delle stesse persone<sup>11</sup>. Ha ragione papa Francesco quando denuncia l'imporsi della logica dello scarto, che non investe solo le cose ma anche le stesse persone. Il secondo porta ad una de-realizzazione delle persone: si è sempre connessi, ma non si incontrano le persone reali, bensì una loro immagine e, dunque, una loro oggettivazione, come ha ben messo in evidenza nei suoi studi il filosofo Byung Chul-Han<sup>12</sup>.

E' poi collegata alla globalizzazione anche la nuova situazione di pluralismo religioso, che costituisce un'ulteriore sfida. La novità che contrassegna il nostro tempo non è data dal fatto di sapere che esistano diverse religioni, cosa evidente anche nel passato, benché allora si registrasse un pluralismo su “base geografica”. Quel che connota l'oggi è invece l'esperienza di pluralismo delle religioni all'interno dello stesso mondo occidentale. Come ha rilevato di recente Peter Berger, la secolarizzazione non significa tanto la fine della religione quanto piuttosto l'esperienza del pluralismo religioso: un proliferare degli “altari”, che porta ad una contaminazione reciproca delle religioni e che induce anche ad un sentimento di ansia da parte dei diversi credenti, in quanto vivono la loro appartenenza religiosa nel contesto di un

---

<sup>10</sup> Si vedano in particolare: M. GAUCHET, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Dedalo, Bari 2008; M. GAUCHET, *La democrazia da una crisi all'altra*, Ipermedium, S. Maria C.V. (CE) 2009.

<sup>11</sup> Ancora utile cfr. Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 1998. Si veda anche la lettura offerta da Rieger che mostra come la globalizzazione che si è realizzata è avvenuta a “partire dall'alto” e, per questo, non può che provocare forti dualismi sociali: J. RIEGER, *Globalizzazione e teologia*, Queriniana, Brescia 2015.

<sup>12</sup> Cfr., ad esempio, B.-C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma 2015.

“supermercato delle religioni”<sup>13</sup>. A tale ansia si finisce con il rispondere con atteggiamenti apparentemente antiteci: di relativismo, per cui una religione vale semplicemente l'altra, o di neo-tradizionalismo, tanto più rigido quanto più costituisce una reazione al pluralismo che si dà e si vive<sup>14</sup>. Si tratta di aspetti facilmente constatabili ormai nelle nostre città, nella nostra società e nella stessa Chiesa.

Si può dunque sinteticamente dire che, alla luce di tutto ciò, è impellente un ripensamento della missione ecclesiale dall'interno del nostro contesto che, da un lato, eviti la Scilla di tutto quanto ha il sapore di impositivo e di *violento* – cosa che oggi appare culturalmente inaccettabile e irricevibile – e che, dall'altro lato, eviti la Cariddi di un *dialogo in assenza di verità*.

Nell'uno e nell'altro caso, la missione della Chiesa sarebbe infatti molto semplicemente compromessa e annientata!

### **3. La possibilità del dono**

Alla luce di quanto evidenziato, si può affermare che il contesto attuale costituisca invece un *kairos* per ripensare la missione della Chiesa secondo un paradigma che eviti entrambi questi pericoli: si tratta del paradigma del dono.

E' di per sé abbastanza comune parlare della missione in termini di dono: intanto perché dovrebbero echeggiare nelle orecchie di ogni cristiano le parole che nel vangelo di Matteo vengono messe in bocca a Gesù, proprio nel contesto del celebre discorso missionario. Inviando i Dodici, egli dà infatti alcune indicazioni, tra le quali quella di “far indietreggiare il male” in diversi modi. Subito dopo, però, Gesù si rivolge loro così: «gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (*Mt* 10,8). Commentando queste parole, Maggioni nota come l'invito di Gesù orienti in modo chiaro la missione dei suoi discepoli: «il discepolo di Cristo mette a disposizione tutto se stesso gratuitamente (la sua fede, il suo tempo, la sua amicizia), e lo fa perché è convinto di avere, egli per primo, gratuitamente e abbondantemente ricevuto»<sup>15</sup>.

Qualcosa di una tale dinamica viene spesso evocato in molti discorsi in cui si parla della

---

<sup>13</sup> Si veda P.L. BERGER, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, Emi, Bologna 2017.

<sup>14</sup> Cfr. P.L. BERGER, *I molti altari della modernità*, cit., p. 37.

<sup>15</sup> B. MAGGIONI, *Il racconto di Matteo*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 161-162.

missione ecclesiale e in diversi documenti magisteriali. A proposito di questi ultimi, si possono richiamare le parole che Francesco ha usato nel Messaggio per la giornata missionaria mondiale del 2019<sup>16</sup>.

Ciò che occorre però riconoscere è che, da un lato, all'enunciazione del fatto che la missione sia un dono non segue una fenomenologia dello stesso, che permetta di vedere che cosa questo implichi per la Chiesa e secondo quale dinamica si svolga allora la missione; e che, dall'altro lato, essendo il cristianesimo così fortemente imparatentato con il dono, si rischia di avere di esso una visione a-problematica, come se il dono fosse qualcosa di semplice e scontato.

In questo senso, è assai utile invece raccogliere tutto il guadagno della riflessione di questi ultimi decenni sul dono, sia in chiave socio-antropologica, a partire dal celebre *Saggio sul dono* di Mauss, sia in chiave filosofico-teoretica<sup>17</sup>.

Volendo cogliere in estrema sintesi quegli aspetti che possono essere utili ad un ripensamento della missione, si può anzitutto affermare che da indagini filosofiche quali quelle di Derrida e di Marion si deve raccogliere soprattutto la consapevolezza che si ha autentico dono quando c'è un'effettiva e reale gratuità e quando si realizza un regime diverso da quello del circolo economico, dove al dare corrisponde sempre anche un ricevere. Il dono è proprio quanto di più antitetico c'è rispetto allo scambio economico, a motivo della gratuità, del disinteresse e del “non calcolabile” che lo contraddistingue. Laddove ci fosse la possibilità di ripagarsi del dono offerto, fosse anche in un modo simbolico o anche perché c'è coscienza del dono fatto o ricevuto – direbbe Derrida – non si sarebbe in un regime di dono, ma in quello dello scambio.

Proprio il riferimento fatto all'aver coscienza di aver offerto un dono o di averlo ricevuto aiuta a mettere, però, in evidenza anche un certo astrattismo di queste riflessioni. Alcune di esse, infatti, pongono una tale enfasi sulla gratuità e la generosità del donare e sul non cercare in alcun modo nessun contraccambio da indurre a ritenere che nel dono non ci debba

---

16 FRANCESCO, *Battezzati e inviati: la Chiesa di Cristo in missione nel mondo*. Messaggio del Santo Padre Francesco per la giornata missionaria mondiale 2019.

17 Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino 2002. Per la costruzione di tale paradigma attraverso il confronto con Marion, Derrida, Ricoeur, Gilbert, Godbout, Caillé e diversi altri che, in vari modi, hanno offerto un contributo ad un tema ridiventato centrale nella riflessione contemporanea, mi permetto (per dovere di sintesi) di rimandare a R. REPOLE, *La Chiesa e il suo dono*, cit., pp. 101-150. Per una proposta più divulgativa della tematica cfr. anche R. REPOLE, *Dono*, Rosenberg & Sellier. Torino 2013.



essere mai alcuna reciprocità: esse arrivano a sospettare che laddove si dia reciprocità, si sia sempre e comunque nel regime del circolo economico.

C'è tuttavia da domandarsi se questo sia proprio vero e reale e se ogni reciprocità implichi sempre e necessariamente un interesse. Non può esistere davvero alcuna *reciprocità buona*, di segno completamente diverso da quella che si sperimenta nel circolo economico, del “ti do perché tu mi dia”?

Questa questione, come si vedrà, è tutt'altro che irrilevante per ripensare la missione della Chiesa secondo il paradigma del dono e per cogliere in che cosa consista anche la missione della Chiesa in questo mondo.

Per questo, si può essere aiutati a cogliere altri aspetti del dono. Esso, come evidenzia ad esempio Godbout, proviene da un atto libero e gratuito del donatore al donatario, che per essere tale non deve nutrire l'ambizione di avere un contraccambio e che viene a creare uno squilibrio tra chi dona e chi riceve, interrompendo così una situazione di pareggio tra le persone. Tuttavia, questo liberare l'altro dal dovere di contraccambiare lo libera anche nel senso che, se vuole, il donatario può altrettanto liberamente e gratuitamente corrispondere al dono ricevuto, con un dono a sua volta: entrando in un regime di reciprocità che è di tutt'altro genere, però, di quello che si crea nel circolo economico, proprio perché basato sulla fiducia nell'altro, sulla sua generosità e libertà. Qui, anzi, si manifesta che anche chi dà a ben vedere riceve sempre di poter dare da colui a cui dona; e che quanto è veramente in gioco nel dono è proprio il legame buono e personale tra donatore e donatario. Come ha messo bene in luce Labate, facendo un dono – di qualunque genere esso sia – chi dona *ospita* in sé chi lo riceve e viceversa: per la mediazione del dono, che sia di tipo materiale o che sia di tipo immateriale, ciò che ci si dona è alla fine di essere ospiti l'uno dell'altro<sup>18</sup>. Chi dona deve mettere in conto che ciò che offre può essere rifiutato, rimanendo ciò non di meno fedele al dono fatto e alla persona cui dona: se così non fosse, verrebbe meno la gratuità e il disinteresse del dono. Questo non significa, tuttavia, che la gratuità sia insensata e senza scopo: lo scopo è proprio di entrare in una relazione con l'altro o di rinforzare un legame, sulla base non del dovuto, ma della gratuità libera e della fiducia che ci si accorda.

---

18 Cfr. S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella. Assisi 2004, pp. 323-324.

Infine, si può mettere in risalto un altro aspetto essenziale per una teologia della missione secondo il paradigma del dono. E' quanto si può raccogliere dalla riflessione di Marion sulla *ridondanza del dono*. Si è fedeli al dono e lo si accoglie come tale, non solo entrando in una reciprocità buona con chi ci ha fatto dono, ma anche rendendo disponibile il dono per altri, prolungando la generosità di cui si è beneficiato anche in direzione di un terzo. L'unico modo per ricevere il dono come tale è di non arrestarlo a sé, ma di renderlo disponibile per altri, che non sia il donatore<sup>19</sup>. Un aspetto essenziale, come si accennerà, nel ripensare la missione della Chiesa oggi e in Occidente.

#### **4. Il dono che fonda la Chiesa**

Il guadagno di tale riflessione può supportare l'indagine espressamente teologica, che deve evidentemente confrontarsi con la singolarità del dono divino.

Volendoci esprimere in estrema sintesi, si può dire che l'indagine teologica ci permette di mostrare, infatti, come la Chiesa nasca dal dono di Dio, viva di esso e svolga la sua missione anzitutto partecipando nello Spirito della reciprocità di Cristo rispetto al Padre, la quale comporta una reciprocità dei cristiani tra loro, oltre che nella ridondanza del dono verso il mondo e il resto dell'umanità. La Chiesa è missionaria in tutte queste dimensioni, non in una soltanto; e solo tenendo queste dimensioni insieme si comprende in che cosa consista la missione ecclesiale e in che senso si possa e si debba dire che la Chiesa è missionaria per natura sua. Tali momenti vanno distinti per dovere di analisi, ma non possono venire in alcun modo sganciati l'uno dall'altro. Infatti, se gli aspetti appena enunciati debbono venire analizzati distintamente, solo cogliendoli in un dinamismo sintetico si comprende che cosa comporti e implichi la missione della Chiesa in termini di dono.

All'origine e a fondamento della Chiesa c'è anzitutto il dono che il Padre fa del suo Figlio, culminante nel dono dello Spirito che da Cristo, anche in quanto uomo, può passare a noi uomini.

Tutta la vicenda di Gesù ci mostra come egli sia vissuto nella donazione piena e gratuita di sé, quale espressione stessa ed escatologica della vicinanza di Dio all'uomo. Il suo morire,

---

<sup>19</sup> Cfr. J.-L. MARION, *L'idolo e la distanza. Cinque studi*, Jaca Book, Milano 1979, p. 168.

che suggella tutta una vita vissuta quale pro-esistenza, appare come dono di sé che si mantiene in assoluta gratuità, rimanendo fedele agli uomini e non ritirandosi neppure di fronte al rifiuto. Ciò non significa che tale assoluta gratuità con cui si mantiene il legame anche in assenza di reciprocità sia, però, priva di scopo: essa mira, al contrario, alla comunione con gli uomini, ad un legame e dunque ad una reciprocità per quanto asimmetrica tra Dio e gli uomini<sup>20</sup>.

Infatti, non certo a caso il primo effetto del dono si manifesta e comunica nella resurrezione di Cristo, nella quale si realizza l'ospitalità dell'umano corporeo di Gesù in Dio stesso. Il primo effetto del dono è, infatti, che il nostro fratello Gesù viene ospitato in Dio, viene accolto e trova spazio in Lui.

In tutto questo si comunica in ogni caso il dono che il Padre fa del suo Figlio (Gv 3,16)<sup>21</sup> al mondo e che culmina nel dono dello Spirito che si è posato sul Figlio fatto uomo. Dal Cristo, l'unigenito Figlio di Dio che si è fatto primogenito di molti fratelli, lo Spirito può passare agli uomini, realizzando un secondo effetto del dono, strettamente connesso al primo: l'unione e la riconciliazione degli uomini in Cristo, l'ospitalità dei molti in lui che si concretizza nella Chiesa<sup>22</sup>, in quella porzione di umanità cioè in cui gli uomini corrispondono *consapevolmente* e *pienamente* nello Spirito al dono del Padre, partecipando così della risposta di Cristo al Padre.

Si tratta di un aspetto decisivo per comprendere in che senso la Chiesa sia missionaria e dunque da esplicitare al meglio, per quanto sinteticamente: anche per cogliere qualcosa di particolarmente significativo per la missione della Chiesa all'interno di un contesto occidentale come quello sopra descritto.

Infatti, per l'esperienza del pluralismo religioso in cui si è immersi e per come lo sviluppo

---

<sup>20</sup> Utile, al riguardo, quanto evidenziato da R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1996, pp. 165-166.

<sup>21</sup> Il verbo qui impiegato è *didōmi*, dare. Secondo Léon Dufour, «con questo verbo viene messo in rilievo propriamente l'aspetto di "dono", un dono in cui si ricapitola (il verbo *edoken* è all'oristo indicativo complessivo) tutta intera la missione del Figlio nel mondo». X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni. I (capitoli 1-4)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990, p. 412.

<sup>22</sup> E' decisivo per comprendere come ci sia un senso per il quale l'effetto del dono divino rivolto a tutti trovi una prima realizzazione proprio nella Chiesa rilevare come lo Spirito sia donato dal Figlio fatto uomo, pienamente pneumatizzato nella resurrezione. Su questi aspetti è fondamentale ciò che Orbe, sulla scia della teologia di Ireneo rimarca, ovvero che lo Spirito può passare solo dall'umanità di Gesù ai suoi fratelli, avendo come effetto di immerterli in Lui. Egli viene cioè donato da Colui che è ormai il Capo del corpo di Cristo. Cfr. A. ORBE, *La unción del Verbo*, , Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1961, pp. 501-511.

teologico ha riflettuto su questo dato, è oggi risaputo che lo Spirito del Cristo agisce ovunque e che è, addirittura, plausibile pensare delle mediazioni partecipate nelle altre religioni – secondo il suggerimento di *Redemptoris missio* –, benché sempre in relazione alla mediazione dell'unico Salvatore Gesù Cristo<sup>23</sup>.

Perché allora ancora la missione della Chiesa? E' estremamente istruttivo e attuale in questo caso quanto suggerito da *Ad Gentes* 7. Nel testo conciliare, per la verità poco conosciuto e riflesso, si afferma infatti: «grazie a questa attività missionaria, infine, Dio è pienamente glorificato, nel senso che gli uomini accolgono in forma consapevole e completa (*conscie et plene*) la sua opera salvatrice, che ha compiuto nel Cristo».

Grazie alla missione, Dio viene dunque glorificato pienamente in quanto gli uomini possono accogliere in forma *consapevole e piena* la sua opera salvifica, compiuta nel Cristo. Ciò significa che anche altrove, laddove gli uomini accolgono, anche se non pienamente e consapevolmente l'opera salvifica che si compie nel Cristo, Dio viene glorificato. E peregrinando per le vie note a Dio, si incontrano uomini che a Lui rendono gloria. Ciò non esime, tuttavia, dall'attività missionaria<sup>24</sup>. Infatti questa piena accoglienza e glorificazione di Dio, che implica anche la consapevolezza del dono ricevuto e che si realizza nella Chiesa non è affatto indifferente per il nostro essere uomini: proprio per questo, pur sapendo che lo Spirito agisce altrove, che il dono della Pasqua può raggiungere tutti e che esistono delle mediazioni partecipate, la Chiesa continua a sentire la decisività del suo essere missionaria.

Collocandosi in questo orizzonte, si comprende tutta l'importanza della dimensione di reciprocità del dono quando va a buon fine e su cui si è previamente insistito. Il dono di Dio è fatto all'intera umanità ed è assolutamente gratuito e disinteressato; ma ha una decisiva realizzazione in quella porzione di umanità che si lascia inserire in Cristo e che, consapevolmente, corrisponde con Lui al dono del Padre. In una visione del dono, come è per esempio e in modi diversi quella proposta da Derrida e Marion e nella quale si sospetta di ogni forma di reciprocità, non è in fondo decisivo riconoscere *Chi* faccia il dono, sapere *Chi* Egli sia e conoscerlo, nel senso di stringere un legame con lui e corrispondervi. Nella prospettiva in cui ci si è invece collocati, un tale riconoscimento grato e una tale

---

<sup>23</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 5.

<sup>24</sup> Cfr. M. ANTONELLI, *Introduzione e Commento a Ad gentes*, in S. NOCETI-R. REPOLE (a cura di), *Commentario ai documenti del Vaticano II*. 6. *Ad gentes*, *Nostra aetate*, *Dignitatis humanae*, *Dehonianae*, Bologna 2018, pp. 169-170.

corrispondenza sono tutt'altro che irrilevanti. Questo spiega perché, pur sapendo che il dono è fatto a tutti e che lo Spirito raggiunge tutti, non è indifferente né la Chiesa né la sua missione in questo mondo.

Ponendoci in questa prospettiva si può anche cogliere la missione che la Chiesa è chiamata a compiere in questo nostro mondo proprio soltanto con il suo esserci e in questo stare con riconoscenza davanti a Dio: cosa che implica anche lo stare in una reciprocità fraterna dei cristiani tra loro. Detto in altri termini, rappresenta già una missione della Chiesa nel tessuto di questo mondo e prima di fare qualunque cosa il fatto stesso di esserci; e di esserci come porzione di umanità che entra in una reciprocità buona con il Padre e in una reciprocità fraterna al suo interno<sup>25</sup>.

Questo appare come uno dei modi più adatti perché la Chiesa sia missionaria oggi, nel contesto della cultura occidentale. In tal modo, essa rende anzitutto evidente infatti che vive di un dono gratuito: Dio stesso, come Colui che è radicalmente *in-utile*, non ascrivibile cioè a quanto è utilizzabile e commercializzabile; e al cui dono si corrisponde nell'abbandono totale, senza scopo altro se non di rendere grazie a Dio, riconoscerlo, lodarlo, e vivere in quella reciprocità fraterna, possibile in quanto si rimane nell'amore con cui Cristo ama i suoi discepoli.

In una tale gratuità e in questo non avere altro scopo che corrispondere in una vita riconoscente, gioiosa, di lode e di reciprocità buona al dono che la fa esistere, è inscritta una delle più grandi risorse profetico-missionarie della Chiesa per l'oggi. Se, infatti, è vero – come si è notato – che uno dei tratti che stanno caratterizzando profondamente il mondo e la cultura attuali è dato da una globalizzazione che, insieme ad aspetti indubbiamente positivi e promettenti, porta con sé la tragedia di una oggettivazione delle persone, di una loro mercificazione, di una compromissione radicale della libertà e, soprattutto e perciò, di una loro strumentalizzazione<sup>26</sup>, rappresenta davvero un evangelo l'esistenza della Chiesa quale

---

25 Vale per la Chiesa in generale quanto Bosch rileva a proposito della concezione di missione di Paolo: cfr. D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, cit., pp. 240-241. Cfr. le considerazioni svolte da S. SCHWEYER, *Salziges Salz. Welches Kirche braucht die Welt?*, in H. SEUBERT (Hg.), *Mission und Transformation. Studien zu Theologie und Bibel*, LIT Verlag, Zürich 2015, pp. 63-79, pp. 66-67; 70-71.

26 Una sintesi dei pericoli insiti nel contesto attuale, in nome di una certa forma di capitalismo imperante cui è spesso asservita anche la scienza, è formulata – in maniera piuttosto drastica – da Donati nei seguenti termini: «Il nichilismo contemporaneo è il portato dell'affermazione del sistema capitalistico della produzione, della conseguente elevazione del profitto a categoria ordinante il complesso delle relazioni umane, del conseguente asservimento della scienza e della cultura alle sue esigenze economiche. La crescente affermazione del

realtà che non ha anzitutto dei risultati da raggiungere: la sua missione, infatti, non potrà essere che quella di Dio; ciò che dovrà ridondare è il dono di Dio, che la fa esistere e che deve anzitutto mantenere e vivere in gratuità.

Nelle pieghe di questo nostro mondo, nel quale troppo spesso tutto è ridotto a mercato e le stesse persone possono essere rappresentate come merci o venire spersonalizzate da una tecnica oggettivante, costituisce un annuncio che viene da Altrove e che può dischiudere cammini verso una emancipazione rispetto a quanto potrebbe apparire come un destino ineluttabile, l'esistenza di una porzione di umanità che vive, non dandosi altro scopo, se non Dio solo, ed esistendo in una reciprocità intersoggettiva improntata alla stessa gratuità. Anche perché la logica oggettivante e strumentale finisce per coinvolgere tutti, ricchi e poveri, potenti e meno potenti, facendo davvero di tutti vittime e carnefici insieme. E certi discorsi missionari non riflessi potrebbero inconsapevolmente portare ad una nuova strumentalizzazione delle persone nella stessa Chiesa, rendendo la Chiesa totalmente appiattita sulla logica strumentale di questo mondo.

Dunque, prima ancora – per così dire – di essere impegnata in uno sforzo missionario esplicito, la Chiesa dona con la sua stessa esistenza il Vangelo di esistere “in modo disinteressato” e senza altra finalità che non sia la corrispondenza gratuita al Dio che si dona; in modo tale che, nella reciprocità dei cristiani, con cui si corrisponde al dono divino, sia insita la stessa “logica del dono” che fa emergere il tratto davvero soggettivo e personale di ciascuno e con la quale si afferma che ciascun essere umano non è una merce, non è valore di mercato e lo si può incontrare come persona solo nella misura in cui si rifugge da ogni logica utilitaristica.

Pare molto fecondo, a questo proposito, quanto intravisto da Koch nella sua riflessione sull'annuncio del Vangelo in Europa, in questo tempo. Egli mostra come il mantenimento

---

“materialismo”, del “relativismo etico”, la crisi morale dello Stato, non sono, dunque, che sovrastrutture del sistema capitalistico della produzione, sono la conseguenza dell'etica economica informata al primato del profitto, della corrispondente mercificazione dei rapporti umani, del corrispondente asservimento della politica alla logica della accumulazione capitalistica, della dissociazione tra *homo oeconomicus* e *homo moralis*, ovvero, ciò che non cambia, del tendenziale risolversi di quest'ultimo nel primo». A. DONATI, *Globalizzazione e antiumanesimo*, Aracne, Roma 2007, p. 9. La strumentalizzazione delle persone, anche sul piano della retorica dei discorsi pubblici e politici, risulta ancora più evidente quando si provi ad entrare nei meccanismi che hanno collegato finanza e politica, in questi ultimi decenni. Su questo aspetto è molto istruttivo L. GALLINO, *Il colpo di stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*, Einaudi, Torino 2013. Il testo mostra come l'austerità è spesso lo strumento con cui si vuole ottenere la mercificazione di ciò che era affidato allo stato sociale, creando disuguaglianze ulteriori e facendo avanzare una strumentalizzazione delle persone: cfr., in particolare, pp. 207-226.

per la Chiesa della dimensione gratuita di Dio è quanto consente di non idolatrare altri dèi finiti e, dunque, di considerare “senza prezzo” anche la dignità delle persone<sup>27</sup>.

Occorre rivalutare, in questo senso, la valenza simbolica che la dimensione liturgica riveste per la Chiesa. Nel suo non servire a nulla, nel suo non essere funzionale, la liturgia esprime infatti in modo simbolico qualcosa di decisivo della missione della Chiesa, specie oggi: dice che la Chiesa è missionaria proprio nel suo preservare l'in-utilità di Dio, vivendo gratuitamente una reciprocità con Lui e dei cristiani tra loro, che è davvero una profezia in un contesto come quello odierno sempre più “razionalizzato”, funzionalizzante e spersonalizzante.

#### **4 In debito verso il mondo**

Questo non è, tuttavia, il tutto della missione della Chiesa, quando la si rivisiti nella prospettiva del dono. Essa vive pure della *ridondanza* del dono che la fa esistere, per riferirci alla categoria usata da Marion. La Chiesa corrisponde al dono ricevuto, cioè, anche rendendolo disponibile per tutta quell'umanità per cui il Padre ha donato quel Figlio e quello Spirito, di cui la Chiesa vive costantemente.

Può essere utile rinvenire questa consapevolezza in ciò che l'apostolo Paolo esprime, parlando evidentemente non solo di sé ma – quale apostolo – della Chiesa tutta e del suo servizio al mondo e all'umanità. Nell'epistola ai Romani egli si avverte, infatti, *debitore* verso tutti, «verso i Greci come verso i barbari, verso i sapienti come verso gli ignoranti» (*Rm* 1,14) pur non avendo ricevuto nulla da loro, ma avendo ricevuto tutto solo da Cristo. E' come se il dono ricevuto da Cristo e di Cristo istituisse un debito nei confronti del resto dell'umanità.

Per il dono divino che la fa essere, la Chiesa si trova cioè in una situazione di debito nei confronti del mondo e di tutti coloro che non sono Chiesa. Per essa vivere del dono che la fa esistere e trasmetterlo, trasmettendo se stessa, è ancora una volta un tutt'uno. Dal momento

---

<sup>27</sup> Cfr. K. KOCH, *Quale futuro per i cristiani? Sfide e opportunità*. Qiqajon. Magnano (BI) 2010, pp. 113-114; cfr. anche pp. 116-121.

poi che il dono che la fa essere ha come effetto il fatto che i molti trovano ospitalità in Cristo, ciò di cui la Chiesa è in debito nei confronti dell'intera umanità è la medesima ospitalità in Cristo, che dovrà essere mediata dall'ospitalità in se stessa. Si potrebbe dire che quanto la Chiesa ha da offrire ad ogni uomo è semplicemente questo: uno spazio in Cristo, mediato dalla possibilità di uno spazio in se stessa; e ciò non potrà essere donato se non nella forma del dono, che pare anche l'unica davvero possibile in un contesto come quello attuale, di fine della cristianità, di secolarizzazione, di strutturale pluralismo religioso.

Tale forma implica infatti un'offerta libera e gratuita, realmente disinteressata, che mette veramente in conto la possibilità del rifiuto e pure dell'indifferenza rispetto a ciò che si sta offrendo, benché si rimanga desiderosi di instaurare un legame con l'altro e sapendo che si dona solo anche ricevendo da colui o coloro a cui si dona, trasformandosi a misura che si dona e si accoglie qualcuno.

La Chiesa rende disponibile il dono di cui vive dell'ospitalità in Cristo in diversi modi, che sono strettamente connessi tra loro, quando li si colga all'interno della logica del dono: l'annuncio, una pratica e una presenza pubblica.

### **3.1 In debito di un annuncio**

Essa ridonda il dono anzitutto con un annuncio del Vangelo, che è realmente tale quando ha tutte le caratteristiche del dono, quando è cioè davvero disinteressato e si affida alla libertà dell'altro, senza alcun tipo di sotterfugio. Sembra l'unica possibilità oggi per poter ancora trasmettere il Vangelo in un contesto secolarizzato, dove il tratto della libertà, anche nell'opzione della fede, è qualcosa di decisivo. Da questo punto di vista, appare molto attuale il monito che si trova in *Ad Gentes* 13: «la chiesa proibisce severamente di costringere o di indurre e attirare alcuno con inopportuni raggiri (*artibus importunis*) ad abbracciare la fede, allo stesso modo che rivendica energicamente il diritto che nessuno con ingiuste vessazioni dalla fede stessa sia distolto». Perché l'annuncio sia davvero un dono offerto non dovrà in alcun modo confondersi con un “dono avvelenato”, contando magari su “artifici inopportuni”<sup>28</sup> e soprassedendo alla dinamica dell'autentica gratuità e al reale disinteresse.

---

<sup>28</sup> Per il senso di questa espressione assume conciliare cfr. M. ANTONELLI, *Commento ad Ad gentes*, cit., p. 228.



Ed è inutile dire come si tratti di qualcosa di profondamente attuale. Si pensi, solo per fare due esempi antitetici ma ugualmente presenti nella realtà attuale, ad una Chiesa che ritiene di poter offrire un annuncio solo se può contare ancora su un certo riconoscimento e ruolo pubblico; o, all'inverso, ad una Chiesa per la quale l'annuncio evangelico si risolve in qualche slogan accattivante e seducente, ma privo di qualunque profondità e di capacità di trasmettere veramente l'inaudita novità del dono divino, incontrando la profondità dell'interlocutore e avendo i tratti di un'autentica gratuità e di un reale disinteresse. In questi casi ci troviamo ancora alle prese con dei "falsi doni", con dei "doni avvelenati".

Al contempo questo annuncio non potrà avvenire che da persona a persona<sup>29</sup>, se quanto si tratta di trasmettere è che "c'è uno spazio per te in Cristo" da parte di qualcuno che lo vive realmente<sup>30</sup>. Questo implica anche l'esistenza di comunità ospitali, capaci di rappresentare realmente un luogo accogliente per chi eventualmente rispondesse positivamente all'annuncio ricevuto e capaci di modificarsi a misura dell'accoglienza di chi aderisce nella fede a Cristo: egli è infatti davvero altro in quanto persona e, dunque, anche per la storia e la cultura da cui è contrassegnato.

Il paradigma del dono è di aiuto a mettere così in evidenza uno degli aspetti più problematici della missione ecclesiale oggi. Infatti, troppo spesso l'annuncio evangelico dei cristiani è compromesso o quanto meno ostacolato dal fatto che i cristiani non vengano colti come rappresentanti di comunità cristiane ospitali. Troppo spesso, al contrario, nel loro annuncio portano il peso di un previo giudizio negativo sulla Chiesa a cui appartengono. D'altro canto, il paradigma del dono rimette in evidenza come, in ordine alla missione ecclesiale, sia fondamentale ridare centralità alla prospettiva della Chiesa locale, benché sempre concepita in strutturale comunione con tutte le altre Chiese e con la Chiesa di Roma, che ha il compito di presiedere nella carità. Infatti, aderendo a Cristo nella fede, si può trovare ospitalità solo anzitutto in una Chiesa precisa e determinata. Al contempo, il ripensamento della missione ecclesiale all'interno di un tale paradigma è di stimolo a

<sup>29</sup> Cfr. Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, nn. 127-129.

<sup>30</sup> Non si può che accennare ad un aspetto decisivo che appare ancora più centrale nell'orizzonte di una ridondanza del dono: il fatto che non ci può essere annuncio se non in concomitanza di una testimonianza resa da parte del donatore. La dinamica del dono permette di uscire da una visione meramente razionalista e intellettualista dell'annuncio evangelico. Per questo, ad esempio e come notano Bevans e Schroeder, l'annuncio prevede una frequentazione e un ascolto ininterrotto di colui a cui si annuncia: cfr. B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi. Costanti nel contesto*, Queriniana, Brescia 2010, p. 570; cfr. .B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Dialogo profetico. La forma della missione per il nostro tempo*, Emi, Bologna 2014, pp. 108-109.

cogliere l'urgenza di una riforma anzitutto delle parrocchie, specie a motivo del loro essere ancora concepite secondo la logica territoriale, di fatto superata dalla fine della cristianità: perché è anzitutto a quel livello ecclesiale che si può fare l'esperienza dell'ospitalità o dell'ospitalità.

### **3.2 In debito di una prassi**

Se quanto si tratta di rendere disponibile per altri, nella missione, è il dono di avere trovato ospitalità in Cristo, esso non potrà poi certo ridursi ad un annuncio, per quanto quest'ultimo sia già impensabile come fatto esclusivamente verbale, come si può evincere anche solo dal modo in cui lo si è sinteticamente presentato. La ridondanza del dono dovrà comportare anche una prassi profetica in tutti quei contesti in cui si creano esclusioni, nei quali si generano situazioni di rifiuto di uomini o di parti dell'umano, e in cui – come dice papa Francesco – si generano degli scarti. Non avrebbe infatti senso ritenere che il dono di cui la Chiesa vive e che ridonda sia quello dell'ospitalità degli uomini in Cristo mediata dall'ospitalità in se stessa, se ciò non comportasse anche il coinvolgimento in una prassi nei confronti di tutte quelle situazioni nelle quali, nella società e nel mondo, si operano esclusioni e marginalizzazioni di ogni genere. In questa luce appare altresì evidente come il paradigma del dono consenta non solo di meglio riconoscere che evangelizzazione e promozione dell'umano non sono antitetici, ma di offrire anche la logica che ce li fa apparire come due aspetti imprescindibili e strettamente connessi dell'unica missione della Chiesa. E' certamente uno dei vantaggi della rilettura della missione ecclesiale nell'orizzonte del paradigma euristico del dono. Dovrebbe poi risultare palese l'estrema attualità di questa dimensione della missione ecclesiale, quando si considerino i fenomeni di esclusione, marginalizzazione e amputazione dell'umano, generati all'interno del contesto culturale di globalizzazione e di secolarizzazione a cui sopra si è accennato.

Quale aspetto della ridondanza del dono, tale prassi profetica si risolverà in una prassi caritativa e di promozione dell'umano che non potrà essere pensata come unilaterale: essa non potrà che essere improntata, al contrario, alla creazione di una reale reciprocità con il povero o l'escluso cui si fa dono; e proprio per questo il dono non potrà essere solo di cose, ma sarà sempre anche il dono di sé da parte del credente e dell'appartenente alla Chiesa. Se, infatti il dono, pur essendo gratuito e comportante un'asimmetria, è volto a creare e

rinsaldare una reciprocità buona, ciò varrà anche, pur nella singolarità di tale dono, nella ridondanza del dono di cui vive la Chiesa e che si realizza nella prassi caritativa. Quest'ultima non sarà finalizzata solo alla risposta al bisogno del bisognoso, ma all'incontro ospitale con lui<sup>31</sup>, nel quale colui che dona riceve anche dal donatario di poter donare ed è, in certo modo, da lui stesso ospitato. E' facile intuire come la ricomprensione della prassi caritativa della Chiesa nell'orizzonte della missione ecclesiale, riletta attraverso il paradigma euristico del dono, rappresenti uno stimolo a valutare criticamente – anche in questo caso – tutte quelle attività che nella Chiesa vengono svolte quale espressione della *caritas*, ma non sono volte anzitutto a creare o rinsaldare un legame tra chi dona e chi riceve. Alcune di queste pratiche possono addirittura finire per avallare, implicitamente, proprio quel modello capitalistico che genera scarti ed esclusioni sociali.

Tale prassi caritativa potrà poi prevedere, in alcuni casi, che la Chiesa si faccia voce profetica in tutte quelle situazioni in cui si ha una marginalizzazione o un'amputazione dell'umano, “prestando la voce” a chi non è in grado di parlare o non lo è più: si pensi ai bambini, agli esseri umani mai nati, agli uccisi. In tutti quei casi nei quali si è, tuttavia, alle prese con donne e uomini che potrebbero prendere la parola ma che sono impossibilitati perché i sistemi iniqui l'hanno loro tolta, la Chiesa non potrà accontentarsi di parlare a nome di altri ma sarà chiamata a lavorare perché chi non ha parola possa esprimersi<sup>32</sup>. E' qualcosa che la teologia della liberazione ha rimarcato a dovere. Ed è un dinamismo che dovrebbe risultare ancora più evidente quando si consideri che anche tale aspetto della missione è la ridondanza del dono di cui la Chiesa vive. Anche in questo caso va infatti considerato che il dono della parola profetica se è gratuito non è tuttavia unilaterale: esso è volto ad includere le persone di cui si fa carico, facendo sì che esse possano corrispondere. Il dono è volto, anche in questo caso, a creare e rinsaldare un legame proprio con chi non ha possibilità di far udire la propria voce. Con esso si riconoscono le persone come tali, ovvero come soggetti attivi a loro volta, capaci esse stesse di donare e non semplici destinatari passivi del dono.

---

31 Anche in questo caso risulta altamente istruttivo un testo conciliare come quello di *Ad gentes* 12 nel quale i padri conciliari mettono in rilievo come nella sua prassi caritativa la Chiesa sia chiamata anzitutto ad *unirsi* ai poveri e ai sofferenti, quindi a *prodigarsi* per loro. Si veda anche *Ad gentes* 25 nel quale si invita il cristiano missionario non solo a donare *tutto* ma ad offrire *se stesso*.

32 Cfr. quanto rilevato da D.J. BOSCH, *La trasformazione della missione*, cit., pp. 602-603 e S.B. BEVANS-R.P. SCHROEDER, *Teologia per la missione oggi*, cit., pp. 588.

Questa prassi implica altresì un dialogo autentico con chi è diversamente credente. La Chiesa non può non effondere il dono di cui vive anche a chi professa altre fedi: si tratta di un aspetto particolarmente attuale, se si pensa che la Chiesa abita, in Occidente, un contesto sempre più chiaramente segnato dal pluralismo religioso, come si rilevava precedentemente. Proprio perché si tratta di rendere disponibile per altri il dono di cui vive, nel dialogo interreligioso la Chiesa non potrà però mettere tra parentesi la propria fede. La Chiesa non si offrirebbe alla relazione *reale* con l'altro, infatti, se ciò avvenisse nella trascuratezza della relazione viva che nello Spirito la congiunge a Cristo; allo stesso modo in cui non si sarebbe alle prese con una relazione *reale* se altre religioni per incontrare la Chiesa espungessero ciò che ne costituisce l'identità. Questo non toglie che sia un dialogo autentico, indifeso e realmente disinteressato. Ciò si radica nel fatto che la sorgente anche di questo specifico aspetto della ridondanza è proprio il dono cristico-pneumatologico di cui la Chiesa vive. Essendo un dono, esso non potrà mai essere un possesso, tanto meno esclusivo: ragion per cui nel dialogo interreligioso la Chiesa potrà scorgere tracce dell'agire dello Spirito anche in altre religioni. Non solo: nel dialogo, essa potrà anche meglio vedere e comprendere il dono di cui vive e meglio percepirne la sua inesauribile trascendenza.

E' qualcosa di non trascurabile per una Chiesa che voglia svolgere la propria missione in contesti di sempre più normale pluralismo religioso, senza cedere né al fondamentalismo né al relativismo, che smentiscono entrambi l'identità della Chiesa stessa.

### **3.3 In debito di una presenza nello spazio pubblico**

Infine, un ultimo brevissimo cenno concerne il fatto che anche nella sfera pubblica la Chiesa è chiamata a ridondare il dono di cui vive. Il fatto che si sia in epoca di fine della cristianità e di secolarizzazione, che implica ormai la normalità della democrazia, non significa che la Chiesa debba rinunciare ad abitare lo spazio pubblico: non potrà più farlo, tuttavia, in una situazione di privilegio o di collateralismo con il potere civile. Essa dovrà mettere a disposizione della società, nel dibattito pubblico, quella sapienza sulla convivenza civile che le viene dal Vangelo e da nient'altro<sup>33</sup>; ma lo potrà fare nella forma del dono, sapendo che

---

<sup>33</sup> Pensando alla vicenda della Chiesa dei decenni passati, si deve infatti ammettere – come nota Dianich – che gli stessi documenti magisteriali si rivelano talvolta incerti e timidi «scegliendo di parlare al mondo non già avanzando i grandi temi del vangelo stesso, ma preferendo appellarsi alla pura ragione e alla forza imperativa della legge naturale, come se questa fosse l'unica base possibile per interloquire con la società secolarizzata e dialogare con coloro che non

esso è tale quando viene percepito così anche da altri, nella loro libertà di accogliere o di rifiutare. In tal senso la Chiesa può accettare, in tante decisioni da prendere, che la sua visione dell'umano possa anche risultare minoritaria: ciò non significa, in democrazia, che non debba lavorare per creare una maggioranza attorno a ciò che si ritiene umanizzante. Allo stesso modo essa sarà attenta a fare in modo che le proposte fatte siano argomentate, possano risultare umanizzanti anche per gli altri e siano frutto di quel discernimento accurato – specie laddove le questioni sulle quali legiferare e decidere sono complesse – che fa sì che non si mascheri come dono quello che è invece un falso dono, una “mela avvelenata”<sup>34</sup>.

Non si può non annotare, a tal proposito che laddove ciò fosse realmente fatto, si darebbe anche un reale contributo alle democrazie moderne, che sono oggi fortemente a rischio (come veniva già richiamato) anche a motivo di mancanza di valori attorno a cui strutturare una convivenza civile e politica. Un aspetto non da poco, per chi abbia a cuore i valori della democrazia e per quanti abbiano memoria o siano a conoscenza degli effetti disumanizzanti di qualunque genere di regime totalitario.

### **Conclusione**

Si potrebbero trarre diverse conclusioni a partire da una rilettura della missione della Chiesa nella prospettiva del dono, quale quella qui molto sinteticamente proposta.

Se ne suggeriscono, altrettanto succintamente, tre.

La prima è che si tratta di un modo di ripensare, vivere e prospettare la missione della Chiesa in un contesto culturale come il nostro, facendo davvero i conti con la fine della cristianità. Non è infatti certamente nuova, come si è dichiarato, la consapevolezza che ormai anche la “cristiana” Europa sia terra di missione. Il grande parlare della necessità di una nuova evangelizzazione, prima, e di una Chiesa in uscita, poi, ne sono la traccia più evidente. Molto spesso, tuttavia, anche assumendo con serietà una tale sfida lo si è fatto e lo si fa dichiarando la fine della cristianità ma nell'implicito, come poteva essere negli anni '60 o '70, di essere ancora una maggioranza, di costituire una presenza consistente, di parlare

---

condividono la fede cristiana». S. DIANICH, , *Chiesa e laicità dello stato. La questione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2011, pp. 46-47.

<sup>34</sup> Cfr. G. FERRETTI, *Essere cristiani oggi. Il «nostro» cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann (TO) 2011, pp. 167-170.

dall'interno di Chiese in cui si viva ancora qualcosa di realmente significativo. Oggi molto spesso non è più così. Assumere realmente la fine della cristianità e gli effetti della cultura secolarizzata significa riconoscere che le nostre Chiese sono sempre più impoverite, anche di cristiani; e che la fragilizzazione della fede coinvolge anche quanti si dicono credenti in Cristo. Il paradigma del dono permette di tematizzare in maniera nitida che si può offrire ad altri solo quello che realmente si vive all'interno della Chiesa; e che quest'ultimo aspetto è, oggi, il punto da prendere in seria considerazione se non si vuole fare della “nuova evangelizzazione” o della “Chiesa in uscita” l'ennesimo slogan, per lo più colpevolizzante per quanti hanno ancora il desiderio di essere cristiani. Tanto più che, in contesto economicista, nel quale si strumentalizzano anche le persone, è molto probabile che in nome delle esigenze della sedicente “evangelizzazione” si finisca per sacrificare tutto e tutti, nel tentativo di fare ancora di più, senza preoccuparsi del fatto che la Chiesa sia il luogo di un'autentica esperienza di relazione con Dio e di reciprocità fraterna. Ciò, in un contesto come il nostro, sarebbe semplicemente la morte di ogni possibilità di evangelizzazione. Non solo: tale paradigma appare particolarmente adatto a impostare una missione che metta in conto fino in fondo quella libertà delle persone così significativa all'interno del contesto culturale attuale: una libertà che può realmente rifiutare ma anche essere semplicemente indifferente alla proposta del Vangelo.

La seconda considerazione è che si tratta di una proposta teologica che nasce in un contesto occidentale, ma che permette di riguadagnare qualcosa che è insito nel cristianesimo: il dono infatti ha a che fare, in diversi modi, con aspetti centrali del cristianesimo<sup>35</sup>. In questo senso si evidenzia come il contestuale autentico non possa mai essere l'antitesi dell'altrettanto autentico universale.

La terza è che attraverso una tale lettura si può meglio comprendere in che senso la Chiesa sia per natura missionaria e come annuncio evangelico e prassi umanizzante siano due facce della stessa medaglia e siano reali quando rispondono entrambe alla logica del dono. Lo si è detto: è ormai assodato asserire che la missione è connaturale all'esserci della Chiesa. Non è così comune, tuttavia, una proposta teologica che ne scandagli il *logos*, se non richiamando molto genericamente che la Chiesa è missionaria perché nasce dalla missione divina.

---

35 Cfr. P. SEQUERI, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in G. GASPARINI ( a cura di), *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, Esperienze-Lavoro, Roma 1999, pp. 107-155, pp. 107-108.

Il paradigma del dono consente di vedere la logica interna per la quale per la Chiesa essere ed essere missionaria sia realmente un tutt'uno.

### Sommario:

Il saggio tenta di ripensare la missione della Chiesa all'interno del contesto culturale occidentale. La strada percorsa, capace di evitare tanto la deriva di una missione collusa con la violenza quanto quella che la riduce a dialogo in assenza di verità, è quella del dono. Si mostra come la Chiesa nasca dal dono divino e come un primo aspetto fondamentale della sua missione consista nello stare in una reciprocità buona con il Padre-donatore, che si esplica in una reciprocità fraterna. Il dono è tuttavia ricevuto come tale solo se reso disponibile per altri, nella stessa forma. La Chiesa si scopre così in debito (*Rm1,14*) nei confronti di tutti: di un annuncio, di una prassi caritativa, di una presenza nello spazio pubblico. Alla luce del paradigma del dono si può cogliere il nesso che lega tali aspetti della missione e cogliere nella forma del dono il modo in cui la missione della Chiesa risulti ancora plausibile nel contesto culturale attuale.

Missione; Chiesa, Dono; Evangelizzazione; Ospitalità