

ESTRATTO DELLA RELAZIONE DEL PROF. J.M. DONEGANI

QUALE FUTURO PER LA PARROCCHIA? L'EVOLUZIONE DELLE FORME ISTITUZIONALI CHE DICONO LA FEDE CRISTIANA NELLA NOSTRA SOCIETÀ

INTRODUZIONE. FRANCIA E ITALIA

Parto condividendo con voi una difficoltà: parlarvi dell'evoluzione delle forme dell'identità e dell'espressione religiosa nelle nostre società non è facile, vista la differenza evidente che si nota tra la situazione francese – che è la mia – e quella italiana. L'Italia è ancora, tra i paesi cattolici dell'Europa occidentale, uno dei più cristianizzati; mentre la Francia è il paese europeo più secolarizzato. Molte delle riflessioni che vi presenterò si basano – come è ovvio immaginare – sull'analisi della situazione francese, che certamente conosco meglio. Ma per noi, qui, oggi, la questione si pone in termini diversi, si presenta come un problema d'interpretazione.

Si potrebbe obiettare che, in ragione della loro storia rispettiva e del ruolo della religione nelle loro culture e nelle loro istituzioni, nulla consenta di assimilare le due situazioni, e tanto meno di confrontarle. Oppure si potrebbe avanzare che, in ragione del movimento generale che segna le nostre società occidentali, la situazione francese è un esempio iperbolico di ciò che diventeranno tutte le società occidentali, società italiana inclusa, segnate, in modo più o meno profondo e più o meno rapido, dall'evoluzione generale del mondo verso un sempre maggiore tasso di secolarità, verso un modo tipicamente moderno di vivere il rapporto con il religioso, segnato da fenomeni come la de-istituzionalizzazione, il pluralismo, l'individualismo e il relativismo.

Le differenze

Per il momento, ciò che colpisce è anzitutto la grande differenza tra la situazione religiosa dei due paesi, come alcuni indicatori permettono di comprendere: l'83% degli italiani si considera religioso, contro il 44% dei francesi; l'82% degli italiani afferma di appartenere al cattolicesimo, contro il 57% dei francesi; il 53% degli italiani va a messa almeno una volta al mese, contro il 12% dei francesi; il 70% degli italiani crede in un Dio personale, contro il 21% dei francesi; il 55% dichiara la propria fiducia nei confronti della Chiesa, contro il 44% dei francesi, e così via.

Già da questi pochi dati si vede come la cultura italiana ha le sue radici in una costruzione della realtà sociale voluta dalla Chiesa, quella di un mondo cattolico

raccolto attorno all’istituzione ecclesiale e dotato di una espressione politica privilegiata. La Chiesa italiana è riuscita a costruire un quadro cognitivo comune a tutti coloro che si definiscono cattolici, standardizzando i modi di vita e orientando i comportamenti e le attitudini di massa. L’istituzione ecclesiale è riuscita a creare un consenso comune di base attorno ad un modello di Chiesa proposto ai fedeli, fissando in modo chiaro i ruoli distinti del clero e dei laici. L’istituzione è riuscita a trasmettere un progetto di società articolato sulla dottrina sociale della Chiesa, in grado di abbracciare tutti gli aspetti della vita collettiva. La Chiesa infine è riuscita a integrare questa ossatura religiosa e ideologica in una strategia di mobilitazione politica attorno ad un partito immaginato capace di tradurre l’unità politica dei cattolici. Nei fatti, il cattolicesimo è diventato una sorta di religione civile degli italiani.

Nulla di tutto questo in Francia, dove al contrario la guerra delle due France si è basata sull’opposizione della Chiesa alla Repubblica, e ha contribuito all’apparizione e al consolidamento di una cultura politica laica fortemente separata dal cattolicesimo, se non addirittura contrapposta. Se oggi la Francia è il paese più secolarizzato d’Europa, è senza dubbio per il fatto che è proprio in Francia che si è affermata e consolidata per la prima volta la cultura secolare moderna, fondata sulla celebrazione della libertà individuale e sulla privatizzazione delle scelte confessionali.

I segni di un percorso comune di modernizzazione

Occorre però aggiungere, per essere completi, che la cultura italiana – della quale ho appena richiamato i tratti – appare oggi un pochino in crisi, in particolare nella situazione ‘post Democrazia cristiana’, e che la Chiesa stessa si rende conto che le basi del consenso etico che era riuscita a costruire si stanno indebolendo, in modo evidente per quanto riguarda le questioni legate alla morale familiare e alle norme sessuali. Più profondamente, anche se – come ho già detto – il tessuto socio-religioso italiano resiste meglio di quello della maggior parte degli altri paesi secolarizzati, si può notare che alcune tendenze si stanno facendo strada e lasciano intravedere una evoluzione anche per l’Italia nella stessa direzione delle altre società occidentali.

Così, quando uno domanda agli italiani chi è autorizzato a interpretare le Scritture, il 48% risponde «i vescovi in comunione con il Papa», il 24% «la comunità dei fedeli con il prete», il 27% «ogni credente con la sua intelligenza e coscienza». È soltanto la metà dei fedeli a ritenere che le chiavi dell’interpretazione della Scritture siano nelle mani della gerarchia ecclesiastica. E l’altra metà mette l’accento sull’ideale egualitario della comunità, o sull’ideale moderno dell’autonomia della coscienza credente. Più ancora, quando uno domanda agli italiani cosa è la Chiesa, l’11% la indica come «società gerarchica» e l’88% come «società dei battezzati o popolo di Dio». Qua l’accordo è generale su una concezione della Chiesa moderna e egualitaria, piuttosto che tradizionale e gerarchica.

Altro segno di modernizzazione del cattolicesimo italiano: a partire da una inchiesta condotta a Venezia, si osserva che il 46% degli alunni che frequentano l’ora di religione nelle scuole ritiene che la religione è una ricerca del senso della vita, mentre solo il 24% vede in essa una forma di comunicazione con Dio. Come negli altri paesi occidentali, gli

italiani sono aperti ad una concezione della religione eticizzata, secolarizzata, intramondana. E, se si assume l'insieme degli indicatori della religiosità privilegiati dalle inchieste europee, si può constatare che gli italiani non hanno affatto una concezione tradizionale ma piuttosto moderna della religione, segnata dalla privatizzazione, dal soggettivismo e dal relativismo. Così, solo il 12% degli italiani crede che non esista che una sola vera religione, mostrando che questo indice di relativismo tipico della cultura moderna è largamente presente e condiviso anche in Italia.

Negli elementi scelti per dare espressione alla propria fede gli italiani, come i francesi, privilegiano quelli che sono privati come «preoccuparsi degli altri» (68%) o «pregare» (65%), e svalutano quelli che sono pubblici e istituzionali come «far parte di un movimento religioso» (15%), «contribuire alle necessità economiche della Chiesa» (9%), o «seguire le indicazioni dell'autorità religiosa» (7%). Solo un terzo degli italiani qualifica la propria appartenenza religiosa nei termini di oggettiva e senza riserva, mentre i due terzi la qualificano come appartenenza con riserva o secondo un modo personale. Solo il 20% degli italiani pensa che è la legge di Dio a stabilire ciò che è bene e ciò che è male, mentre il 36% ritiene che sia la sola coscienza individuale a doverlo fare, e il 40% la coscienza individuale con l'aiuto della legge divina. Il 70% degli italiani ritiene che si possa essere buoni cattolici senza seguire le prescrizioni della Chiesa per quanto concerne la morale sessuale; l'85% degli italiani privilegia una concezione della religione intramondana, che si occupa anzitutto di liberare gli uomini da ogni forma di schiavitù su questa terra.

Un cattolicesimo ben organizzato

Si potrebbero moltiplicare gli esempi, ma già questi elementi ci bastano per intuire che la società italiana sta sviluppando una concezione moderna della religione molto maggiore di quanto i tassi della pratica religiosa lasciano supporre. Una concezione che è vicina a quella che è dominante in tutte le società occidentali sviluppate. La grande differenza tra l'Italia e le altre società occidentali dipende dunque non tanto dal modo di concepire la religione, quanto piuttosto dall'iscrizione della religione dentro la società, e dal tasso molto forte di inquadramento dei fedeli. Ci sono in Italia più di 37.000 preti e più di 27.000 religiosi, il che significa una figura sacerdotale o consacrata ogni 1.000 abitanti. A questi 57.000 uomini di Chiesa occorre aggiungere 134.000 religiose. L'insieme di queste cifre produce un tasso di inquadramento considerevole, anche se l'indice d'inevecchiamento di tutta questa popolazione è elevato, visto che solo il 4% del clero diocesano ha meno di 30 anni, e il numero di ordinazioni presbiterali diminuisce in modo regolare, come negli altri paesi.

Si può ulteriormente moderare questa impressione di forte inquadramento, per il fatto che soltanto il 17% degli italiani afferma di avere contatti regolari con un prete. E si può notare come anche la figura del prete si secolarizza, visto che si privilegia la figura di un prete capace di comprendere le difficoltà della gente, a detrimento della figura tradizionale del prete predicatore e organizzatore delle attività parrocchiali. Infine, un'inchiesta tra i preti italiani pubblicata dalla rivista *Settimana* ci rivela che gli stessi

preti hanno l'impressione di non riuscire più a comunicare con l'ambiente dentro il quale vivono il loro ministero. Educati fino ad un passato molto recente ad assicurare il controllo del territorio loro affidato, i preti faticano a stabilire relazioni sia con coloro che vengono in chiesa come con quelli che si allontanano, dentro una società che tende a sciogliere le appartenenze forti.

A partire da queste indicazioni introduttive, passo ora a proporvi una riflessione sul rapporto possibile tra legame ecclesiale e legame sociale. Svilupperò questa mia riflessione in tre punti: la questione dell'individualismo, la questione della pastorale, e infine la questione della parrocchia.

I. INDIVIDUALISMO E COSTRUZIONE DELL'IDENTITÀ

Individualismo

L'individualismo è il primo tratto che caratterizza la situazione culturale contemporanea, sul quale vorrei ora aprire la mia analisi. Cosa si intende dire, quando si parla di individualismo oggi? Credo che si voglia in questo modo indicare che tutto ciò che deve guidare la ricerca del bene comune, tutto ciò che deve guidare la collettività nella definizione del bene comune, è in fin dei conti il bene dei singoli individui.

Ciò significa che l'individualismo non implica per nulla un ripiegamento su di sé, un solipsismo. L'individualismo è anzitutto un'esigenza che si impone ai governanti, ai gestori della cultura, alle istituzioni, alle Chiese e a tutti i soggetti collettivi: occorre sempre avere la preoccupazione di curare il rapporto tra le proposte di senso e il bene dei singoli individui.

Ciò significa anche che, se nelle nostre società ci sono tradizioni che esistono da molto tempo e che si presentano come tradizioni, il loro valore si misura sull'interesse che hanno per gli individui, si esprime nell'apporto che esse possono fornire agli individui in risorse simboliche, in quello che esse possono procurare come serbatoio di senso. Detto in altre parole: una tradizione, dentro questa cultura individualista, è uno *stock* di significati dentro il quale gli individui vengono ad attingere per se stessi, e non per un sistema d'impresa che detterebbe delle condotte e che si farebbe apprezzare in termini di appartenenza.

Tutti sappiamo che vi sono molte tradizioni: il pluralismo è un dato immediato nelle nostre società, e l'informazione e la mediatizzazione sono tali che tutti i membri della società sono a conoscenza di questa pluralità di risorse di senso. Dentro questa vita frammentata dove coesistono differenti sfere di attività e di saperi, e dove il compito dell'unificazione di tutto ciò è lasciato all'individuo, le tradizioni offrono ai singoli questo elemento interessante: offrire delle risorse simboliche capaci di rendere possibile questa unificazione. A questo riguardo, dobbiamo ricordarci che quando pensiamo alle istituzioni e alle tradizioni, è la forma comunitaria di vita che ci viene subito in mente.

La comunità è una forma di esistenza sociale che implica delle assegnazioni di stato, delle prescrizioni di comportamento che sono associate a questo stato e che si consegnano a noi come perenni. In una comunità le persone hanno un'identità e un posto assegnati, e a questa identità e a questo posto sono associati dei comportamenti obbligati.

Ora noi viviamo oggi delle forme societarie e non più comunitarie. Il che vuol dire non soltanto che noi ci troviamo dentro una società, quanto piuttosto che noi viviamo delle forme societarie, ovvero che ci identifichiamo a delle forme collettive plurali ed effimere. Mentre in una comunità uno appartiene ad un insieme umano, storico, reperibile in modo oggettivo, dentro una società si possono rivestire identità multiple, mutevoli e qualche volta contraddittorie.

Ecco gli elementi che volevo darvi per comprendere il rapporto tra l'identificazione individualista e le risorse simboliche proposte dalle tradizioni. Si può notare che le tradizioni hanno ancora un posto dentro la nostra cultura contemporanea; ma si tratta di un posto segnato anzitutto dalla struttura societaria e dalla cultura individualista: è la tradizione che è a servizio dell'individuo e della formazione della sua identità, mentre nella struttura comunitaria e nella cultura olistica era l'individuo che era al servizio della tradizione. Ci troviamo quindi di fronte ad un rapporto ben diverso con le tradizioni; e tuttavia non ci troviamo di fronte alla loro scomparsa, o alla scomparsa della loro pertinenza.

Libertà

Il secondo tratto sul quale vorrei soffermarmi, a proposito dell'identità contemporanea, è la questione della libertà. Si parla molto, soprattutto nei nostri ambienti, di crisi d'identità, di fragilità degli individui. In simili discorsi c'è sicuramente del vero, ma occorre comprendere che questa supposta fragilità delle persone è inevitabile dentro la forma societaria e non più comunitaria in cui ci troviamo a vivere, e che ho appena finito di descrivervi. Questa fragilità è diretta conseguenza della nuova libertà che gli individui sperimentano nei confronti delle forme e degli statuti ereditati. L'identità delle singole persone è una libertà sempre in movimento, in continua ricostruzione. Essa non è mai né interamente determinata e tanto meno prescritta. Pensate alle implicazioni a livello religioso: anche in questo campo siamo passati da una logica dell'appartenenza ad una logica dell'identità, celebrando anche qui la libertà del credente.

La stessa Chiesa cattolica ha nei fatti assunto e interiorizzato questo passaggio. Lo si può vedere confrontando l'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII, del 1943, ultima enciclica ecclesiologica che esprime una logica di appartenenza, con la costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del concilio Vaticano II, in cui si annuncia la nuova logica di identità. Nell'enciclica *Mystici Corporis* l'appartenenza alla Chiesa è definita a partire da una serie di tratti giuridici e oggettivi: « Tra i membri della Chiesa bisogna annoverare esclusivamente quelli che ricevettero il lavacro della rigenerazione, e professando la vera fede, né da se stessi disgraziatamente si separarono dalla compagine di questo Corpo, né per gravissime colpe commesse ne furono separati dalla legittima

autorità. [...] Chi abbia riconosciuto di ascoltare la Chiesa, deve, secondo l'ordine di Dio, ritenersi come pagano e pubblicano. Perciò quelli che sono tra loro divisi per ragioni di fede o di governo, non possono vivere nell'unità di tale Corpo e per conseguenza neppure nel suo divino Spirito». Vi è dunque una definizione formale e oggettiva dell'appartenenza alla Chiesa, definizione che si rifà all'autorità legittima, la sola abilità a decidere la qualità dei membri del Corpo.

Nella *Lumen Gentium* si esce dall'universo precedente, formale e giuridico, per entrare in una definizione antropologica dell'identificazione alla Chiesa. In questo testo la Chiesa è «*l'assemblea di coloro che credono e guardano a Gesù autore della salvezza*» (LG 9). E la Chiesa si sa unita non soltanto con i fedeli cattolici ma anche con tutti i cristiani (LG 14-15), e con coloro che non avendo ancora accolto il Vangelo sono ordinati al popolo di Dio (LG 16). Quanto a coloro che ignorano il Vangelo ma cercano Dio con cuore sincero, anch'essi possono arrivare alla salvezza eterna, allo stesso modo di coloro che, non essendo ancora arrivati alla conoscenza esplicita di Dio, ricevono gli aiuti necessari alla loro salvezza dalla divina Provvidenza (LG 16). In questo modo, tutti gli uomini di buona volontà sono ordinati al popolo di Dio, del quale è impossibile definire in modo estrinseco i confini. Questa ecclesiologia è ancorata alla libertà personale, e lascia spazio alla soggettività nella definizione che ognuno dà della sua identificazione alla Chiesa. Lo si può dunque comprendere proprio a partire dal rapporto con la Chiesa: onorare la libertà vuol dire non fissare dall'esterno i contenuti identitari, e tanto meno rifiutare di conoscerli al di fuori della parola dei singoli soggetti.

Questa novità così toccante per ciò che concerne la definizione dei membri della Chiesa riguarda anche la cultura nel suo insieme. Tutta la società è segnata dal passaggio da una logica di appartenenza ad una logica di identità. Occorre allora comprendere, se si riflette a partire da questo passaggio, che parlare della fragilità degli individui come lo si fa spesso oggi non può più essere visto come una tratta negativa e riprovevole della nostra società contemporanea, ma piuttosto come il risultato di questo passaggio da una logica oggettiva dell'appartenenza ad una soggettiva dell'identità. Si riscontra un maggiore tasso di fragilità degli individui perché siamo ormai usciti dal recinto comunitario, perché i ruoli sociali non sono più assegnati in modo così chiaro come una volta; perché non ci sono più comportamenti evidenti e oggettivi assegnati ad ogni stato e ad ogni ruolo. Questa fragilità degli individui, che senza dubbio è reale, non è dunque il segno di una identità debole e il risultato di una crisi sociale e culturale. Questa fragilità non sta a significare che le identità sono molli, vacillanti e senza consistenza come un budino, ma piuttosto che queste identità sono sempre in trasformazione, vengono reinventate, riprese e rielaborate dai singoli, in prima persona, perché esse non derivano più da prescrizioni e da trasmissioni fissate e rigide come dentro la configurazione comunitaria. C'è dunque una sorta d'indeterminatezza inerente alla logica identitaria. Non si sa bene mai che cosa essa sia e, soprattutto, non si sa bene che cosa sarà domani. Occorre adattarsi, avanzare a tentoni, mentre nella logica di appartenenza le cose erano più chiare.

Vorrei insistere su questo punto: per comprendere questa situazione occorre partire dall'ipotesi che la logica dell'identità non è meno fonte di vita, non è meno feconda che la logica dell'appartenenza alla quale i secoli precedenti ci hanno abituato. In ogni caso, la logica d'identità comporta una parte di indeterminatezza che non è altro che la

conseguenza di questa messa in valore della libertà individuale.

Verità ed etica

Il terzo tratto che vorrei associare alla questione identitaria è la domanda etica, e il suo rapporto alla verità. Ritengo che oggi non ci sia meno morale di ieri; semplicemente essa sta assumendo tratti talmente nuovi, sconosciuti, che abbiamo del male a riconoscere questa domanda etica che abita i nostri contemporanei. Le inchieste europee ci informano che per la stragrande maggioranza dei nostri simili la morale non una questione di principi ma di circostanze. Il che vuol dire molto semplicemente che, per i più, tutto è contestualizzato: spetta al singolo vedere sul momento, in quella circostanza, ciò che è bene e conviene fare. Non ci sono più regole fissate una volta per tutte per indicare la buona condotta.

Questo carattere contestuale e situato della morale deriva da quel dato fondamentale della nostra cultura che è il soggettivismo. Il soggettivismo non è esattamente la stessa cosa dell'individualismo; è piuttosto l'idea secondo la quale il senso del mondo, ciò che è vero, buono e giusto, è qualcosa che è scelto dal soggetto, è qualcosa che permette al soggetto di costituirsi ed esistere.

Se è il soggetto a determinare ciò che è buono, vero e giusto per lui, si può allora dire che noi ci troviamo all'interno di un universo relativista. Il relativismo gode di cattiva fama in certi ambienti, in quelli romani in particolare. Il relativismo, tuttavia, non è negazione della verità, della giustizia, del bene; il relativismo non è una forma di nichilismo. Il relativismo più modestamente intende affermare che ogni verità è relativa a, ha una relazione diretta con colui che ne fa esperienza; cosa che non significa che essa non ha valore, ma che il valore le viene attribuito a partire dalla prova: «voi mi avete consegnato un tal preccetto, io lo provo, lo utilizzo; voi mi avete detto che questo è vero, io lo verifico».

È per questo motivo che, piuttosto che parlare di relativismo, io preferisco parlare di 'relazionismo'. Io entro in relazione con questo principio di giustizia, io sono in relazione con questo enunciato di verità. E ciò che dà valore a questo principio o a questo enunciato è la relazione che io imbastisco con esso, e il modo con cui ne verifico la pertinenza. Il relativismo è dunque questa cosa, è la relazione personale intrattenuta con una proposizione di senso; e un simile relativismo non può che essere un dato normale dentro un universo soggettivista e pluralista. Per sperimentare il valore delle proposizioni di senso occorre che il soggetto sia in relazione con esse; ed è questa relazione che dà valore, che dà senso ai principi che sono proposti agli individui, che essi ricevono, che accolgono, che trovano. E, se si prende sul serio questa costante soggettivista e relativista, non si può certo dire che ci sia meno fede religiosa e ricerca della verità oggi piuttosto che ieri.

Semplicemente, per poter comprendere una simile situazione, occorre uscire da un certo universo tradizionale che sentiamo naturalmente nostro, e dentro il quale la verità è qualche cosa di oggettivo ed esteriore al quale uno aderisce (questo universo in cui si afferma che c'è la verità, l'oggettività del vero, e poi il suo svelamento, e infine l'adesione personale a questo dato oggettivo e precedente). Ma il modo in cui i nostri

contemporanei concepiscono la verità non ha più molto a che vedere con questa impostazione tradizionale ereditata dal pensiero greco, e che ha conosciuto fortunate rielaborazioni medievali. La filosofia naturale della nostra epoca è piuttosto derivata dal pragmatismo anglosassone: in questo quadro di pensiero la verità è ciò che è riuscito a farsi valere dentro il nostro orizzonte; la verità non è qualcosa di esteriore e di oggettivo che io svelo, ma ciò che mi rende forte, ciò che mi accompagna nel cammino, ciò che cambia con me lungo la strada. Non è più l'*alethéia* che uno svela, quanto piuttosto l'*alleanza* (aleph, mem, nun) che uno sperimenta vivendola.

Ecco dunque la concezione del vero oggi dominante: il vero è ciò che dona dei frutti, ciò che mi rende vivente e forte. I pragmatisti che hanno ben elaborato filosoficamente questa riflessione ci introducono in una concezione della verità che dovrebbe interessare da vicino i cristiani, al posto di renderli troppo critici nei confronti della cultura contemporanea. In effetti, in una simile prospettiva in cui si riconosce il vero dai suoi frutti, il credente è condotto, a partire dalla sua fede, a compiere degli atti che la possano rendere vera. Se io dico: «Cristo è risorto», una simile affermazione non è l'adesione a un enunciato o addirittura ad una realtà esterna; è piuttosto l'inserimento dentro un credere che si attiva per rendere vera questa affermazione, che mi spinge a modificare la mia condotta e le condotte di coloro che mi circondano, in modo tale che questo enunciato possa diventare vero, perché diventerà fecondo e lo si potrà riconoscere dai frutti generati.

Ecco come questa identità contemporanea arriva a colorare in modo radicalmente nuovo il rapporto al vero e il rapporto all'etica, visto che il consequenzialismo impegna a compiere azioni, e il relativismo a costruire relazioni. E così l'etica non può più essere dissociata da una costruzione identitaria dentro la quale il rapporto alla verità si iscrive nella ricerca dell'altro e nell'interesse per la fecondità della fede.

Identità e alterità

Il quarto punto che vorrei esaminare è il rapporto tra identità e alterità.

La logica di appartenenza implica un tipo di configurazione comunitaria che deriva dall'iscrizione degli individui in una linea di discendenza e nell'ancoraggio oggettivo dentro un gruppo locale e una cultura ereditata. Nella logica d'identità si ha al contrario una forma relazionale che consegue da un impegno dentro un progetto che ha un significato soggettivo e che implica il fatto di associarsi a dei pari che condividono il medesimo progetto. Si ha così la messa in questione delle identità attribuite e un progetto di vita che si iscrive nella durata. È una storia che ognuno si racconta a se stesso su chi egli sia. È una ricerca di autenticità nel senso che ognuno ha il bisogno di costruirsi e di farsi riconoscere dagli altri.

Dei filosofi come McIntyre, Taylor e Ricoeur hanno cercato di rendere conto di questo nuovo dato antropologico, assumendo questo nuovo concetto di identità dalla pragmatica linguistica. La parola è qui considerata, a partire dalla sua funzione evocativa, come l'origine e il fondamento della coscienza che dà alla persona la sua identità. È la comunicazione che permette di definire la condizione della soggettività, e non l'inverso. L'identità in questo modo si manifesta nella sua condizione singolare ma

non privata, nella misura in cui la sua stessa costituzione dipende dal dialogo, dall'interlocuzione. È all'interno di un simile quadro che Taylor può scrivere che «il linguaggio costituisce l'umanità dell'uomo, poiché è all'interno del linguaggio che ognuno è per l'altro l'occasione di essere se stesso».

Abbiamo dunque un'antropologia filosofica che privilegia la lotta contro la frammentazione della vita personale, grazie alla ricerca di un'unificazione dell'esperienza. E così la questione dell'identità non può più essere separata dalla questione etica. Poiché l'identità è concepita come una ricerca e non come un'eredità, essa non può essere concepita come estranea al rapporto a ciò che ognuno apprende essere il bene. Il loro desiderio di compimento spinge le persone a cercare di inglobare le differenti esperienze dentro un'unità narrativa di vita. Ma l'articolazione del racconto non è possibile che a condizione che la singola persona disponga delle referenze per valutare i propri impegni e le proprie azioni, disponga di un orizzonte di valutazione forte (Taylor) che deve ancorarsi dentro valori e norme che la precedono. L'orizzonte di senso deriva da significati condivisi, poiché tutta la vita è sottomessa alla valutazione degli altri.

Non bisogna dunque credere che l'individualismo e il soggettivismo siano dei solipsismi; non dobbiamo pensare che noi viviamo dentro un mondo di monadi isolate le une dalle altre. Questa concezione dell'uomo che ho appena descritto si basa sulla convinzione che l'uomo è un essere parlante. Detto in altre parole: io non ho alcuna possibilità di sapere chi sono se non rivolgo la parola a qualcun altro. Il soggettivismo implica che io mi costituisca in soggetto; e questa costituzione del soggetto passa per la chiamata, la vocazione, l'incontro con altri e attraverso una scambio di credenze tra locutori.

Per una seconda volta possiamo vedere bene come la costituzione dell'identità soggettiva divenga una questione etica, poiché si fonda su questo riconoscimento dell'alterità, dell'uguaglianza degli interlocutori, perché si basa sulla fiducia in ciò che l'altro mi comunicherà, non soltanto di se stesso ma anche di me. Dietro l'etica della comunicazione vi è una profonda costituzione della comunità umana che si basa in modo semplice sulla fiducia interlocutiva. Ogni credenza deve essere convalidata. Non si può credere da soli. Certo le inchieste ci insegnano che per i nostri contemporanei il valore di una fede dipende dalla sua utilità, dai suoi frutti, dalle sue conseguenze. Ma se una convinzione ha bisogno di essere convalidata grazie alla sua utilità, occorre però che io ricerchi un interlocutore che mi confermi nell'utilità che io attribuisco alla mia credenza, ovvero qualcun altro che possa accogliere come vero quello che io ritengo vero.

E senza dubbio una simile pratica affinataria si manifesta oggi sul piano delle pratiche religiose che si esprimono nel carattere volontario e hanno come punto di partenza delle comunità di elezione. Le Chiese devono imparare a comporre dentro di sé l'apparizione di questo regime di validazione mutuale e affinataria del credere che scioglie le procedure tradizionali e autoritarie della validazione istituzionale. Le comunità credenti mantengono dunque una funzione di validazione del credere individuale, ma senza alcuno degli antichi strumenti coercitivi ben noti al controllo sociale tipico della logica di appartenenza. Queste comunità ormai sono spesso dei luoghi di scambio parziale che manifesta delle identificazioni rivedibili a piacimento,

legate al cammino dei singoli individui credenti.

II. PASTORALE DI APPARTENENZA E PASTORALE D'IDENTITÀ

La pastorale che conosciamo – o che abbiamo conosciuto – funziona all'interno di una logica di appartenenza. È una pastorale di trasmissione: c'è una eredità che occorre far passare di generazione in generazione. Questo modo di fare pastorale abita ancora il nostro immaginario: organizziamo lo spazio in parrocchie, inquadriamo la popolazione con i preti, trasmettiamo la dottrina attraverso l'insegnamento. Ma non ci domandiamo se la cristianità era veramente cristiana. Si trattava della cristianità: tutti erano insieme, tutti avevano i medesimi comportamenti e gli stessi valori, il cristianesimo regnava sul mondo.

Tuttavia più di un sociologo e di uno storico fa notare che la cristianizzazione dell'Europa detta cristiana era un'opera ancora largamente da compiere proprio nel momento dell'apoteosi della cristianità. E le missioni interiori apportano la prova che nelle regioni profonde del paese le popolazioni erano ancora largamente abitate da credenze pagane che la Chiesa cercava con grandi sforzi di sradicare.

Questa pastorale di trasmissione è istintivamente la nostra. E tuttavia è evidente quanto una simile pastorale sia ormai sfasata rispetto alla cultura che abbiamo appena descritto: non dispone più delle evidenze primarie che trasmettevano la cultura di appartenenza; non può più contare su truppe numerose e su forze di inquadramento; non può più appoggiarsi sulla stabilità dei contesti di vita e sulla sedentarietà degli abitanti; non può nemmeno iscriversi dentro l'educazione familiare, in un momento in cui la famiglia stessa è in profonda trasformazione e sembra puntare più verso un ideale di autenticità che verso un modello di stabilità istituzionale.

Una pastorale del venire alla vita

Passare a una pastorale più conforme alla logica d'identità che ho descritto, aprirsi alla pastorale definita 'di generazione' – come la spiegano P. Bacq e C. Theobald – vuol dire cambiare completamente sistema: operazione difficile da comprendere, ma che vorrei spiegare almeno nelle intuizioni fondamentali.

Questa pastorale parte dal principio che ci sono delle persone che pongono delle domande alla Chiesa, che queste persone non sono soltanto persone che pongono domande, sono anche persone che portano un senso, e che in virtù di questo dato c'è qualcosa dell'ordine dell'identità della Chiesa che si rivela nelle domande che le vengono rivolte.

Ma la pastorale della generazione non si interessa anzitutto della salvaguardia dell'istituzione; essa si dedica in primo luogo alla costituzione di soggetti. La pastorale di generazione ha l'audacia di dire che Gesù di Nazareth non ha avuto come prima vocazione di fare discepoli; li ha avuti, ma ha avuto anche persone che egli accoglieva

senza chiedere loro di diventare discepoli, e che egli rinvia a casa, persone alle quali diceva soltanto: «la tua fede ti ha salvato» (il centurione, l'emerito, ...). Nel vangelo c'è l'intuizione che delle persone, anche senza saperlo, sono degli uomini e delle donne del Regno; senza saperlo, ovvero senza appartenere ai discepoli di Gesù. Il discorso delle Beatitudini non fa questioni di appartenenza; quando Gesù dice: «quello che voi avete fatto al più piccolo tra i miei fratelli, l'avete fatto a me», lascia intendere che la salvezza non deriva per niente da una appartenenza.

Generazione e relazione

Si può dunque essere uomini e donne del Regno senza saperlo; e ciò che è in gioco in questa attitudine e che è radicalmente estraneo alla pastorale di trasmissione e alla logica di appartenenza è il modo in cui degli uomini e delle donne possono venire alla vita, essere dati alla luce. Si tratta di comprendere che il primo passo d'ingresso nella salvezza consiste nell'essere viventi, e che i cristiani non possono disinteressarsi della vita. Il messaggio evangelico è: «Siate viventi»! E, come conseguenza logica: «come si può restare vivi anche oltre la morte»?

Questa pastorale d'identità si disinteressa in un primo tempo di fare dei discepoli, anche se dei discepoli se ne possono avere, logicamente! Essa si interessa alla questione della generazione, del mettere al mondo, cioè del come dei soggetti vengono alla vita e come la loro nascita dall'alto ci riguarda, ci tocca, ci implica.

Per coloro che sono penetrati da questa generosità dell'intuizione evangelica, la Rivelazione non è anzitutto un contenuto, è più semplicemente un'esperienza che può essere vissuta da chiunque, attraverso qualsiasi mezzo, e di cui l'essenziale è che sia ricevuta, che sia ritenuta per vera da un altro, che sia accolta. La pastorale della generazione non è la trasmissione di una dottrina; è il raccoglimento, è l'accoglienza dei segni portati da dei soggetti che si interrogano, dei segni del fatto che sono diventati o stanno per diventare dei soggetti, che sono nel senso della vita, che sono nella prospettiva del Regno. Il Regno è un 'tra noi', non è un luogo; il Regno è un non-luogo, più precisamente il Regno è la relazione. La Rivelazione è una esperienza di relazione.

La pastorale della generazione è semplicemente questo. Non è facile da mettere in opera; si tratta di un movimento che anima ogni slancio, ogni sollecitudine verso gli esseri viventi, è una attitudine di accoglienza della vita in ognuno di noi. È qualche cosa che si basa fondamentalmente sull'idea che io non so niente della fede dell'altro, che non ho alcun progetto su di lui. Da questo punto di vista, ciò che è la rettitudine etica di questa attitudine pastorale è che io non posso dire né padre, né madre, né maestro. In altri termini, dentro questa attitudine pastorale non c'è più evangelizzatore o evangelizzato, ma c'è il Vangelo tra i due, la Buona Notizia dentro quello che dicono l'un l'altro, e dentro quello che riconoscono tra loro. Forse la Parola con la P maiuscola si rivela, avviene proprio in un momento simile, tra quei due, ed è proprio quel momento che possiamo indicare come la vera questione, ciò che ne va quando si parla di evangelizzazione.

III. LE STRUTTURE DI EVANGELIZZAZIONE E LA QUESTIONE PARROCCHIALE

A partire dai dati antropologici che ho richiamato, e dalle intuizioni pastorali a cui rimandano, ci rimane da interrogarci sul divenire delle strutture ecclesiali che possono appoggiarle e anzitutto sul divenire della struttura parrocchiale dentro il tipo di società che intravediamo disegnarsi. In che modo le strutture parrocchiali possono essere in accordo con il carattere individualista e pluralista delle nostre società moderne, come possono contribuire a creare e a mantenere dei legami tra gli individui? Due punti devono in primo luogo essere notati, prima di sviluppare una riflessione sul futuro della parrocchia.

Due punti in premessa

Il primo è che la problematica dell'inculturazione deve condurci a considerare che l'epoca in cui viviamo non è meno propizia all'annuncio della fede cristiana delle epoche che l'hanno preceduta, anche di quelle che abbiamo definito come 'la cristianità'. La problematica dell'inculturazione è l'idea originaria molto semplice che non c'è cristianesimo che non si sia inculturato. Quando si parla d'inculturazione, si ha spesso in testa l'idea che esista un cristianesimo puro, integro, fuori dal tempo, precedente a qualsiasi sua incarnazione dentro la storia. Questa idea di un cristianesimo puro è sbagliata, come mostra in modo chiaro J.B. Metz, perché qualsiasi cristianesimo è inculturato, dal primo all'ultimo. Il che vuol dire che l'inculturazione è un processo di dono e di accoglienza, un processo di scambio dentro il quale l'intuizione evangelica si incarna e si annuncia sempre in modo nuovo in una cultura. Questo significa che ogni cultura può essere quello che J.B. Metz definisce un 'criterio ermeneutico', che permette di verificare di volta in volta la nuova pertinenza del cristianesimo. L'inculturazione è perciò qualcosa di più profondo, di più interiore del semplice accostamento tra una fede cristiana originaria e le culture che vengono dopo, attraverso un adattamento del linguaggio: ciò che è in gioco è infatti la riformulazione della fede in un modo nuovo e sconosciuto.

Il secondo punto da tenere presente è che, sul piano teologico, la Chiesa è sempre chiamata a realizzarsi in un luogo. Ma, parlando di luogo, occorre intenderlo più come luogo culturale che territoriale. Oggi la mobilità spaziale e sociale degli individui è molto maggiore rispetto a una volta, e gli stili di vita e i gruppi sociali non si costruiscono più unicamente a partire dal radicamento territoriale. È il motivo per il quale le ristrutturazioni delle parrocchie (le unità pastorali ...) che sono state avviate in questi ultimi tempi, in Francia ma anche in Italia, hanno certamente il territorio come luogo di radicamento ma fanno riferimento anche ad un territorio allargato che tocca i luoghi della diversità culturale con la quale la Chiesa è chiamata ad entrare in contatto. La realizzazione della Chiesa in un luogo si attua grazie alla proclamazione del Vangelo e alla pratica dei sacramenti, eucaristia in testa. L'elemento territoriale non interviene che come strumento al servizio dell'operatività dei precedenti. Ma il carattere

strumentale della territorialità della Chiesa non deve far dimenticare la sua implicazione fondamentale: la missione della Chiesa riguarda tutti quelli che abitano quel determinato luogo, anche coloro che non sono annoverati tra i suoi fedeli.

Parrocchia, territorio, cattolicità della Chiesa

Il territorio oggi non ha più le caratteristiche geografiche, demografiche e politiche che aveva nelle epoche anteriori. Il territorio non crea più quei vincoli di solidarietà tipici delle comunità rurali di una volta, poco mobili e capaci di un forte controllo sociale. Oggi i cristiani vivono, come gli altri abitanti di un territorio, la difficoltà di tessere legami di solidarietà perché il territorio parrocchiale non contiene più tutte le funzioni economiche, sociali e politiche di un tempo, e deve comporsi con la pluralità di modi di vivere e di visione del mondo che colorano gli itinerari di senso degli individui.

Se la parrocchia ha perso la funzione primaria d'integrazione sociale che aveva una volta, essa deve ritrovare una nuova vocazione dentro questo mondo pluralista e individualista. Essa deve riuscire ad essere sempre 'Chiesa in un luogo per tutti e grazie a tutti', malgrado la scomparsa del mondo rurale e della cristianità ad esso connessa. Essa deve divenire il luogo di una ricerca di senso e di solidarietà per coloro che si rivolgono ad essa come per quelli che la guidano e la animano. Ed essa lo può fare assumendo insieme sia il ruolo di comunità confessante che di prestatrice di servizi. La parrocchia deve essere luogo di attestazione del Vangelo per tutti.

La parrocchia riveste una funzione di visibilità elementare del cristianesimo che non riguarda i soli praticanti, anche se essa si basa anzitutto su di loro. Essa è un punto di riferimento locale visibile per i cristiani e i non cristiani, aprendo la possibilità di una vita di relazioni tra unità di vicinato e di legami tra la diversità dei gruppi sociali che abitano quel territorio. Essa è un punto di riferimento di memoria e di stabilità in un mondo in cui si è molto sviluppata la mobilità degli individui e si è rarefatta la trama del sacro. Essa è un luogo di accoglienza e di prossimità per le domande di celebrazione che provengono da singoli o da famiglie la cui situazione religiosa è molto varia.

Due modelli di parrocchia

Non ci si può però nascondere che l'identità odierna della parrocchia è strattonata tra due modelli concorrenti di ecclesialità e di socializzazione di cui occorre giungere ad assicurare la coesistenza.

Anzitutto la parrocchia può essere concepita secondo una modalità comunitaria o settaria. Il tipo sociologico 'setta' è definito da Troeltsch come un raggruppamento volontario di credenti all'interno del quale si entra per conversione. Ciò che caratterizza questo tipo di raggruppamento è l'intensità dell'ingaggio e il carattere egualitario delle relazioni che sviluppa. Si tratta di un raggruppamento di individui religiosamente qualificati, la cui testimonianza si vuole esemplare e radicale. La figura privilegiata è quella del testimone che attraverso il suo impegno personale esprime l'intensità della sua referenza religiosa.

La Chiesa non parla mai di raggruppamento settario a proposito di se stessa, ma piuttosto di raggruppamento comunitario. La comunità presuppone la condivisione di un *ethos* culturale comune e privilegia la relazione breve delle solidarietà primarie e degli obiettivi comuni. In un simile modello di socializzazione la parrocchia diviene un piccolo gruppo affinitario i cui membri condividono valori comuni e in cui la condivisione e la comunicazione sono messe in valore. Si tratta di sostituire l'organizzazione complessa caratterizzata da norme e relazioni mediate all'interno dei grandi insiemi anonimi, con dei rapporti interpersonali e conviviali.

Questo modello comunitario ha conosciuto e continua a conoscere un notevole successo dagli anni '80 del XX secolo: basta vedere come oggi nella Chiesa si tende a parlare di comunità cristiane più che di parrocchie. Questo modello sembra essere la conseguenza più naturale delle nuove condizioni sociali dei gruppi religiosi; soprattutto sembra essere conseguenza della riduzione del numero dei partecipanti alle nostre assemblee. Le celebrazioni eucaristiche, una volta vissute in questa prospettiva, esaltano la convivialità e la partecipazione attiva dei fedeli, che arriva fino alla testimonianza e alla presa di parola personale.

Tuttavia questo modello di ecclesialità non è sufficiente da solo ad esprimere la vocazione attuale della parrocchia, che non può essere ridotta alla cerchia ristretta della comunità dei testimoni. Nei fatti le parrocchie non sono comunità nel senso sociologico del termine, in ragione della grande diversità delle condizioni sociali delle persone che esse radunano, della pluralità delle culture che le abitano e della grande varietà del livello di implicazione delle persone che raggruppano. Se restringiamo, a partire dalla logica comunitaria, la destinazione della parrocchia al solo livello dei cristiani più impegnati, è la cattolicità della Chiesa che non è più onorata. Il modello di socializzazione della comunità non può riprodurre la diversità delle condizioni sociali e delle concezioni religiose che sono espresse da un territorio, e non può rispettare il fatto che la Chiesa è costituita da chiunque bussi alle sue porte, che essa è un corpo molto vario (meticcio) e che non può basarsi sulla cooptazione e l'esclusivismo.

È per questo motivo che un secondo modello di ecclesialità ispira la vocazione parrocchiale: quello del servizio pubblico religioso. Se seguiamo la tipologia di Troelstch, ci troviamo qui di fronte la modello 'chiesa' e non più a quello 'setta'. Normalmente non si entra dentro la Chiesa come dentro un'associazione, e la Chiesa non è, al contrario della setta, una comunità di persone dotate di un carisma personale; piuttosto la Chiesa è l'amministratore di un carisma d'ufficio, di ministero. Questo tipo di socializzazione consente la partecipazione di tutti alla vita religiosa, e rispetta le differenti soglie di implicazione personale grazie ad un sistema di aggregazione molto largo e molto stabile. Mentre la setta funziona secondo un principio intensivo, la chiesa funziona secondo un principio estensivo: raduna il più grande numero di persone e propone senso anche a coloro che non fanno esplicitamente parte del suo corpo. Mentre nel primo modello comunitario i credenti fanno la Chiesa, in questo secondo modello è la Chiesa che fa i credenti.

Le fatiche del modello parrocchiale di 'tipo chiesa'

Questo modello di ecclesialità non è il più valorizzato ai nostri giorni. Il primo motivo di questa svalutazione è legato al fatto che un simile modello sembra conforme all'epoca di cristianità, e quindi profondamente sfasato rispetto alla situazione contemporanea. Poiché si fa carico di un territorio e dei suoi abitanti, è associato in modo quasi inconscio ad un quadro sociologico in cui tutti gli abitanti sono ritenuti cristiani. Sembra incapace di integrare il dato del pluralismo contemporaneo e la fine di una religione pensate secondo i canoni di un sistema d'impresa. È un modello originariamente tridentino, legato al fenomeno dell'ingresso in massa al cristianesimo. La sua rappresentazione centrale è l'assemblea domenicale, dove in un luogo è celebrato il giorno del Signore. A questo modello corrisponde la figura tradizionale della parrocchia come istituzione che procura ad ogni uomo l'essenziale per diventare cristiani: la nascita alla fede, l'insegnamento della Parola, la liturgia e i sacramenti, il sostegno e l'aiuto reciproco. In questo quadro, la parrocchia è l'assemblea che attesta il Vangelo per tutti in un luogo; è offerta ad ogni passante, perché trovi l'essenziale necessario alla scoperta di Gesù Cristo. È dunque un modello che appare di primo acchito opposto alla società contemporanea, nella quale le appartenenze non sono più fisse, la logica d'identità legata al soggettivismo ripudia ogni oggettività dei criteri di religiosità, la pluralità delle fonti di senso e la privatizzazione della fede sembrano vietare la costruzione di un legame tra scelta religiosa e territorio, una istituzione che ha autorità per gestire i bisogni religiosi di una popolazione nel suo insieme sembra contrapporsi in modo aperto alla logica moderna dell'associazione volontaria tra individui.

Il secondo motivo per il quale questo modello di parrocchia risulta svalutato è legato al fatto che sembra ridurre la religione ad un 'logica di sportello' attraverso il quale la Chiesa dispensa dei beni di salvezza a chi ne fa richiesta. In una situazione di penuria del clero e di restrizione dei mezzi di inquadramento, può sembrare poco logico consacrare delle forze per rispondere alle domande troppo semplifici di persone che ricorrono alla Chiesa per battesimi, matrimoni e funerali, e limitano a queste richieste puntuali il loro rapporto alla Chiesa. Dietro l'argomento della mancanza di forze e della necessità di risparmiare energie ecclesiali ci sta però il giudizio sulla mancanza di serietà di queste richieste di sacramenti, e una critica della dimensione solamente ritualista del ricorso da parte di molti alla Chiesa vista come stazione di servizio del sacro. È questo un tema che anima ogni pagina del libro del vescovo msg. Hyppolite Simon, *Vers une France païenne?* e che permette di spingere per un ripiego delle forze sugli interessi dei veri credenti praticanti, sui 'testimoni', soli degni della sollecitudine pastorale della Chiesa.

Le chances del modello parrocchiale di 'tipo chiesa'

Io vorrei invece mostrare – avviandomi alla conclusione – perché a mio parere questi due motivi di svalutazione del modello 'tipo chiesa' e di valorizzazione del modello 'tipo setta' possono essere contestati; e al contrario per quali motivi il modello di ecclesialità del servizio pubblico religioso sia profondamente in accordo con i tratti antropologici della nostra epoca, che ho presentato nella prima parte di questa relazione.

Certo, questo modello parrocchiale è stato pensato per i tempi di cristianità, e mirava all'inquadramento globale della popolazione. Ciò non vieta però che possa essere una risorsa importante (tra le più importanti) anche in un tempo segnato dal pluralismo e dall'individualismo, e possa accordarsi in modo ottimale con la logica d'identità che ha sostituito quella di appartenenza.

Anzitutto, su di un piano ecclesiologico, questo modello mi sembra l'unico capace di tradurre nella pastorale le intuizioni conciliari della *Lumen Gentium* che ho esposto precedentemente. Se il concilio si prende cura di affermare che la Chiesa si sente unita con tutti coloro che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, e che tutti gli uomini di buona volontà sono ordinati al popolo di Dio del quale nessuno può tracciare i confini in modo estrinseco, allora la Chiesa deve procurare a tutti gli uomini gli aiuti necessari alla loro salvezza, senza stabilire *a priori* chi è degno di riceverli e chi no. Definire la parrocchia come un luogo riservato ai soli testimoni significa di fatto negare il suo ruolo e il suo compito di espressione del popolo di Dio; significa negare la soggettività del credente, denigrare il suo desiderio di salvezza e porsi come il solo giudice esteriore della qualità della fede.

In secondo luogo, su di un piano antropologico, se accordiamo un qualche credito a questa ipotesi di un passaggio da una logica di appartenenza ad una d'identità occorre convincersi che la parrocchia – proprio per questo suo essere costituita sul modello del servizio pubblico religioso – è nella condizione idonea per mettere i suoi mezzi a servizio della costituzione dei soggetti e della costruzione della loro identità religiosa.

Non è certo per il fatto che la parrocchia è stata storicamente concepita all'interno del quadro della logica di appartenenza che essa per lo stesso motivo è incapace di onorare un'altra logica. Perché i soggetti possano costruire la loro identità religiosa, perché possano scegliere al di fuori di ogni costrizione i contenuti religiosi che possano dare senso alla loro vita, è necessario che dispongano di istituzioni che si mettono al loro servizio e procurino loro i segni di cui hanno bisogno per vivere. Come l'ho già detto, la ricerca di senso nel quadro antropologico del soggettivismo è una ricerca di qualcuno che risponda, e nessun significato attribuito dall'individuo alle sue scelte di valore è possibile, senza che queste stesse scelte siano convalidate da altri. La logica dell'identità è tutto tranne che l'affermazione di un solipsismo; e le scelte individuali, che sono certo delle scelte al di fuori di ogni costrizione, devono effettuarsi in rapporto a degli orizzonti di senso di cui i singoli individui non sono liberi autori.

Infine, sul piano pastorale, non è dimostrato che il modello di ecclesialità offerto da una parrocchia che si struttura sul modello del servizio pubblico religioso orienti in modo ineluttabile l'istituzione ecclesiale verso l'immagine di una Chiesa trionfante e sicura di se stessa, che nega l'autonomia del credente e la sua libertà di fede: proporre la fede non vuol dire imporla; annunciare che la salvezza in Gesù Cristo è offerta ad ogni uomo non è la stessa cosa che inquadrare una popolazione. E se la parrocchia è un elemento indispensabile per l'annuncio della fede, ciò è precisamente dovuto al fatto che la sua prossimità e la sua visibilità sono dei segni della sua destinazione ad ogni passante; segni della sua vocazione a interessarsi ad ogni uomo senza emettere giudizi anticipati sulla qualità del suo desiderio di Dio.

Pensare la fede e iscriverla nel sociale

La modernità religiosa è confrontata a due sfide che la parrocchia è tenuta a rilevare: quella dell'intelligenza della fede e quella dell'iscrizione sociale della fede.

La sfida dell'intelligenza della fede chiede di riformulare, secondo la logica dell'inculturazione, l'identità cristiana per i nostri tempi. C'è una grammatica antropologica dell'umano che il cristianesimo porta in sé e che deve ogni volta essere reinventata dentro il terreno culturale di ogni epoca. Aiutare ogni uomo a formulare la propria fede non vuol dire soltanto fornirgli dei contenuti e degli strumenti pedagogici; più profondamente significa aiutarlo a mettersi in relazione con una comunità che vive la fede. E questo è precisamente ciò che la parrocchia può fare per ogni uomo in cerca della sua propria fede, di una sua formulazione personale.

La sfida dell'iscrizione sociale della fede porta l'intelligenza della fede alla reinvenzione della vita comunitaria, e – in successione – della vita sociale. La verità non è un sapere ma un agire; la pertinenza di una proposizione di verità si misura dai suoi frutti ed è dunque in ciò che la fede fa fare, in ciò che essa genera di umanità al livello più semplice della vita comune, che essa diviene pertinente. Come non vedere che è giustamente nell'iscrizione sociale della parrocchia che la fede può essere vista non come uno *stock* di conoscenze ma come un agire vero e fecondo?

La parrocchia non è anzitutto una struttura ma la messa in relazione di persone. E se il concilio afferma in Presbyterorum Ordinis 6 che la «la comunità locale [...] è tenuta ad aprire a tutti gli uomini la strada che conduce a Cristo», è giusto e bene che la parrocchia non si rivolga più soltanto ai battezzati ma a tutti quelli che sono chiamati a formare il popolo di Dio. È per questo che la parrocchia è una comunità, ma a condizione di allargare la nozione di comunità a tutti coloro che sono chiamati ad incontrarla e quindi in primo luogo e per la gran parte a quelle occasioni di incontro con domande puntuali che non si presentano immediatamente come domande di integrazione.

Occorrerebbe dunque, per superare l'opposizione apparente tra i due modelli di ecclesialità che ho descritto, dire che la parrocchia deve essere comunione più che comunità. È così che può apparire come mistero di unità e proposta di una vita più grande per ogni uomo. Poiché la parrocchia è assemblea e unità, essa è anche apertura e solidarietà, incarnazione di speranza e riconciliazione.

La parrocchia è così anzitutto segno: segno di salvezza e di fiducia nel desiderio di salvezza di ogni uomo. Essa è servizio, servizio reso ai più e ai loro bisogni di celebrazione della loro vita e della loro speranza che supera questa vita. Essa è attestazione del vangelo invisibile nella vita visibile di ogni giorno. È anticipazione del regno nei legami che costituiscono la vita di ogni uomo. Essa stessa è legame, il 'tra noi' (meta umôn); ed è in questa sua specificità che può accompagnare il venire alla vita di ognuno e l'aprire a questa nascita dall'alto che è seminata in ogni esistenza e che domanda di essere chiamata per apparire, per realizzarsi.