

## FIGURA E FIGURE DELLA COMUNITÀ CRISTIANA. UN SONDAGGIO NELLA PROBLEMATICA TEOLOGICO-PASTORALE

**SOMMARIO:** I. Analisi di figure fondamentali. — 1. La figura ecclesiale « diocesi ». — 2. La figura ecclesiale « parrocchia ». — 3. La figura ecclesiale « comunità elettiva ». — 4. La figura della chiesa « domestica ». — 5. La figura dell'assemblea. — II. Criteri, valori, urgenze. — 1. Alla ricerca della chiave di volta. — 2. Un itinerario di valori. — 3. Una gerarchia di urgenze.

La località della chiesa una volta non era un'ovvietà teologico-pastorale; oggi lo è diventata. Di qui anche l'esigenza che la teologia non solo ne tragga le coerenti conseguenze ma anche la sottoponga a disamina critica. Il compito critico della teologia infatti non si fa mai tanto serio come quando essa si impegna nell'ermeneutica dei luoghi comuni: *loci communes* sono i dogmi della fede e le tradizioni della chiesa, luoghi comuni (in un senso peggiore) sono anche convinzioni acriticamente ripetute, con il rischio che cambino di significato con il variare del contesto linguistico e culturale, senza che neppure ce ne si accorga.

Sotto le sigle « chiesa locale », « comunità cristiana », e analoghe, stanno contenuti in buona parte non identici: per questo sembra necessaria innanzitutto una disamina fenomenologica il più possibile spassionata. Non tutto risulterà ugualmente significativo, di pari valore ecclesiologico e di pari necessità. Per distinguere ciò che è fondamentale da ciò che invece è solo episodico o comunque circoscritto nel tempo, sarà necessario scoprire e mettere in opera principi interpretativi, di natura appunto teologica. Di qui poi sarà saggio, secondo la natura propria della teologia pratica, giungere a formulare criteri prospettivi per un miglior prendere forma delle comunità ecclesiali: criteri prospettivi, non formule di immediato uso, pronte a ridivenire luoghi comuni e a degenerare a loro volta <sup>(1)</sup>.

Il problema così identificato non è dunque immediatamente quello della chiesa locale, o particolare che dir si voglia, o della comunità

(1) Uso questi termini (« principi » e « criteri ») nel senso che ho dato loro in T. CITRINI, *Fondamenti teologici e condizioni pastorali di un pluralismo costruttivo nella chiesa*, in AA. VV., *Pluralismo nella chiesa*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 35-57, alle pp. 36-37. Nel corso dell'articolo tuttavia i due momenti non saranno materialmente distinti.

cristiana bensì quello della sua figura e delle sue figure: dove il singolare indica piuttosto l'esigenza fondamentale che la comunità cristiana si configuri, prenda cioè forma determinata come rete di rapporti interpersonali precisati secondo certi criteri, il plurale invece dice a quanto varia fenomenologia questo esistere configurato nella concretezza possa dare origine. In ogni caso la chiesa non esiste prima e indipendentemente dal suo configurarsi nella storia, il quale è sempre in concreto caratterizzato in singole determinate maniere. L'ipotesi poi di un uniformismo, quasi che la molteplicità delle figure della comunità cristiana tendesse di natura sua a risolversi in una singola figura ripetentesi senza fantasia, non può essere assunta come ipotesi di partenza; solo non la si può escludere come (improbabile peraltro) esito della ricerca: andrebbe in ogni caso provata. Per questo senz'altro mi sembra sensato affrontare il tema in termini di figura e figure della comunità cristiana (2).

## I. - ANALISI DI FIGURE FONDAMENTALI

### 1. La figura ecclesiale « diocesi »

a) La figura ecclesiale più ovvia — a tal punto che la sua ovvietà teologica, canonica, pastorale non vuole nemmeno essere dimostrata — è quella che si chiama da secoli « diocesi », o senz'altro « chiesa », per antonomasia. Essa nel C.I.C., can. 369, viene definita così:

Dioecesis est populi Dei portio, quae episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per evangelium et eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur una sancta catholica et apostolica Christi ecclesia.

La definizione è tratta alla lettera dal n. 11 del decreto *Christus Dominus*. Il linguaggio del Codice sequestra la dizione « chiesa particolare » per la diocesi, e per quanto viene ad essa giuridicamente assimilato (can. 368). Anche attraverso questa assimilazione giuridica delle altre eventuali forme alla diocesi viene espressa la sua indole di figura primaria ed ovvia. Il can. 368 riprende poi anche il famoso testo conciliare di *Lumen Gentium*, n. 23 a proposito delle

ecclesiae particulares, in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit.

È il testo al quale ci si suole rifare, forse con qualche enfasi, quando si vuole evidenziare non tanto l'identità giuridica quanto l'originalità teologica della chiesa diocesana.

*Portio* significa suddivisione, parte: in questo senso tra l'idea di porzione e quella di chiesa « particolare » c'è etimologicamente omo-

(2) Per non allegare un'eccessiva bibliografia generica sulla chiesa locale, mi limito a segnalare l'acuta rivisitazione teologica della riflessione recente offerta da G. CANOBBIO, *Teologia della chiesa locale: uno sguardo retrospettivo*, in *Presenza Pastorale* 53 (1983/11-12) 883-898.

geneità. Sarebbe suggestivo, ma non è vero, che venisse in qualche modo da *porrigere*, e che quindi potesse indicare il porgersi, il presentarsi nella storia del mistero della chiesa, quasi sviluppando l'*exsistit* di *Lumen Gentium* e anticipando l'*inest et operatur* del seguito della definizione di diocesi. Il metodo delle etimologie orecchiate è definitivamente da accantonare; la sua suggestività non è ancora del tutto estinta. Senza voler indulgervi, potremmo annotare che quanto non può essere concluso attraverso un'etimologia ipotetica (nel caso errata) corrisponde peraltro alla realtà dei fatti: nella chiesa particolare il mistero della chiesa si porge, si fa presenza nel concreto della storia.

Criterio determinante di identificazione di questa figura ecclesiale è il ministero del vescovo: e la forma sintattica del testo di *Christus Dominus* e del can. 369 esprime questo ponendo il riferimento al vescovo prima di *ita ut*. L'*ita ut* d'altronde non saprebbe avere senso limitativo-finale, ma solo consecutivo: in effetti non è pensato né stabilito alcun confronto con eventuali altre porzioni del popolo di Dio affidate ad un vescovo per altri obiettivi. La riflessione ecclesiologica però ronza irrequieta attorno a questo criterio di determinazione: si troverebbe più soddisfatta se potesse riferirsi a qualcosa di più fondante, come per es. lo Spirito, il vangelo, l'eucaristia citati nel testo conciliare-codificale. Ad essi il ministero episcopale stesso deve riferirsi per trovare la propria fondazione teologica, il proprio senso; come deve riferirsi alla comunità, per la quale, a servizio della quale esso indiscutibilmente è. Istin-tivamente sembra di dover dire: vuole esserci un vescovo per ogni chiesa, non una chiesa per ogni vescovo.

Eppure questo sforzo di andare a radici più profonde e di determinare in base ad esse la chiesa particolare si rivela ripetutamente inefficace. Perché? Per la natura stessa della chiesa e del suo mistero, o per il suo modo attuale, ed anche abituale, ma non necessario di configurarsi nella storia? In altre parole: perché tale è in linea di principio il senso del ministero nella chiesa, cosicché altri siano i fattori più fondanti e i valori ultimi della chiesa, ma precisamente al ministero episcopale spetti di fungere da criterio di determinazione del particolarizzarsi delle chiese? Oppure il modello storico da secoli assunto dalla chiesa nella sua figura di chiesa particolare assegna questa funzione al ministero episcopale, così che questo nesso vescovo-chiesa, precisamente nella direzione dal vescovo alla chiesa, sia sensato, non però necessario?

Certo parlare attualmente della chiesa particolare come diocesi eludendo questo dato di primo piano della sua fenomenologia sarebbe fare discorsi astratti. Ma se il luogo comune che identifica chiesa particolare con diocesi deve essere sottoposto a verifica critica per chiarire che cosa in esso sia appunto semplicemente luogo comune, che cosa invece sia dato di fede, non si può eludere questo interrogativo. Lo riesprimiamo sinteticamente così: se è certamente essenziale al mistero della chiesa l'esistere come chiesa particolare (locale), è altrettanto essenziale che ciò avvenga secondo il modello della diocesi come tradizionalmente si presenta?

b) Più alla radice: esiste propriamente un modello tradizionale di

chiesa diocesana? Sembra che esso esista piú come modello ideale che come figura reale fenomenologicamente rilevabile. Che almeno come modello ideale esista, di quell'esistenza che i modelli hanno precisamente per il fatto di essere pensati e prospettati come tali, lo dice la coscienza stessa del concilio di valorizzare una figura ecclesiologica di alta ed autorevole tradizionalità.

Il concilio ha assunto come modello di chiesa particolare quello che potremmo chiamare « ignaziano » per la chiarezza (e l'enfasi) con cui esso appare nelle lettere di Ignazio di Antiochia. Nella sua forma pura esso prevede per ogni chiesa un'unica eucaristia presieduta dal vescovo con il suo presbiterio ed i ministri, cosicch  non ci sia propriamente scarto reale tra la centralit  dell'eucaristia e quella del ministero rispetto all'unica ed intera comunit  cristiana.

La fortuna tradizionale del modello probabilmente   dovuta anche al fatto che esso   semplice e chiaro (e il primato del semplice sul complesso e del chiaro sull'oscuro   indubbio). Ma la sua fortuna precisamente al Vaticano II sembra legata anche in particolare ai problemi che giungevano a maturazione al concilio: soprattutto al problema dell'episcopato, nei confronti del papato per un verso, e per un altro verso del presbiterato <sup>(3)</sup>.

La presidenza della comunione ecclesiale da parte del vescovo nel modello ignaziano appare in modo molto limpido; quello che accade nella chiesa attorno alla presidenza dei vescovi   in realt  pi  complesso di quanto il modello ignaziano preveda. Cos  nella sua forma pura esso almeno da un millennio e mezzo non corrisponde alla fenomenologia delle chiese. Se la limpidezza del modello risulta senza dubbio semplificatrice, non lo   tuttavia in modo tale da impedire che esso trasmetta autenticamente valori di rilievo della tradizione cattolica circa il ministero episcopale nella chiesa: proprio per questa autenticit  il Vaticano II lo ha potuto assumere come punto di riferimento genuino e non mistificante. Esso deve tuttavia essere sottoposto ad ermeneutica attenta, dal momento che una sua interpretazione ingenua condurrebbe a risultati (a dir poco) curiosi.

Questo dell'ermeneutica del modello ignaziano entro il contesto contemporaneo sembra essere il problema veramente fondamentale della teologia della chiesa particolare come chiesa diocesana. La cosa non dovrebbe risultare strana. Noi siamo capaci invero di fare questo passaggio ermeneutico in modo cos  istintivo, che pensiamo automaticamente il modello applicandolo alla condizione fenomenologica delle diocesi cos  come realmente esistono: e gi  a questo livello istintivo non si tratta di una semplice trasposizione meccanica, ma di una vera applicazione nello Spirito. Anche la definizione di diocesi data dal concilio e dal codice sottintende una comprensione di questo genere. Prodotto critico della riflessione teologica   piuttosto la percezione dello scarto tra

(3) A proposito della funzione del riferimento a episcopato e papato per definire la chiesa in genere, e delle conseguenze che la maniera in cui essi sono compresi ha in rapporto alla valenza teologica del tema della chiesa particolare, cf. G. COLOMBO, *La teologia della chiesa locale*, in AA.VV., *La chiesa locale*, Dehoniane, Bologna 1970, pp. 15-38.

il modello e la fenomenologia reale delle chiese come passaggio intermedio tra un'ermeneutica ingenua ed un'ermeneutica più critica.

Fare la necessaria ermeneutica del modello significa in particolare evidenziare quei limiti che la storia e l'attuale situazione ne rivelano, e trarne le opportune conseguenze. I limiti principali del modello ignaziano posti in rilievo dalla storia sono relativi alla duplice problematica episcopato-eucaristia (e quindi episcopato-sacerdozio) ed episcopato-papato. Non per nulla si tratta di due problematiche riprese in modo abbastanza impegnativo e rifiute dal Vaticano II.

c) Quella teologia, quasi coestensiva nel tempo con i trascorsi secoli della tradizione cristiana, che ha pensato il ministero sotto la categoria fondamentale di « sacerdozio » e il sacerdozio indifferentemente come episcopato e come presbiterato (anzi, almeno nel secondo millennio, prevalentemente come presbiterato), si è andata ponendo ampiamente come alternativa all'ecclesiologia del modello ignaziano. Non è infatti chi non veda come ne vengano, o almeno come storicamente ne siano venute figure differenti di comunità cristiana.

In concreto il tema del sacerdozio (ministeriale) è stato nei secoli spunto assai più per una privatizzazione dell'eucaristia che per una meditazione sul senso della presidenza della comunità. L'orientamento teocentrico del concetto di sacerdozio è abbastanza disponibile, di natura sua, a questo rischio. Per altro verso l'eucaristia, cui il sacerdozio era fondamentalmente riferito, è ben sacramento centrale e fondante in rapporto al mistero ed alla concretezza storica della chiesa. Ma questa connessione, anche in forza della storia concreta del senso del concetto di sacerdozio, è stata così poco tenuta in primo piano che per comprendere la realtà totale del ministero se ne è dovuta dividere l'area secondo lo schema ordine-giurisdizione: dove « ordine » indicava il sacerdozio, « giurisdizione » quanto vi è di altro nel ministero, e fondamentalmente la sua valenza sociologica, creatrice di comunità.

Questa valenza così rimaneva sganciata dalla sua radice intrinsecamente sacramentale. « Diocesi », nel contesto di questa ecclesiologia, era concetto immediatamente attinente alla sociologia ecclesiale, alla giurisdizione. La società prevale sul mistero, o comunque se ne sgancia: il problema della figura della comunità cristiana diventa un problema fondamentalmente organizzativo, non teologico. E nel contesto della pastorale « feudale », che ha interessato la diocesi ed ancor più, come vedremo, la parrocchia, vengono abbandonate le premure per la comunità concentrandosi su un rapporto verticale di « cura d'anime ». Cosicché il problema teologico della chiesa diocesana rimane eluso del tutto.

Per sé dunque lo schema ordine-giurisdizione includente la loro non ordinaria ma pur serenamente possibile indipendenza, conduce alla fine del modello ignaziano, nel quale invece il ministero della presidenza si presenta anzitutto come unitario, compatto. In questo senso si riaccosta molto a tale modello, così che possiamo dire che torna sostanzialmente a riferirsi ad esso, appunto il n. 21 della *Lumen Gentium*,

là dove insegna che la consacrazione episcopale genera in radice simultaneamente i diversi *munera* ministeriali.

d) Sul fronte della problematica dei rapporti episcopato-papato è giusto ricordare come la riproposizione del modello ignaziano, sia pure con tutte le trasformazioni del caso, confuti come una tentazione una teologia monolitica e rigorosamente « discendente » della chiesa universale, secondo cui il legame con Roma sarebbe senz'altro *forma ecclesiae* (4).

Al concilio il problema si è presentato soprattutto all'insegna della questione della *collegialità episcopale*; ma sia l'ecclesiologia sistematica sia la riflessione pastorale non possono fermarsi certo ai termini giuridici con cui la problematica dal Vaticano I era passata al Vaticano II. Il problema teologico-pastorale rimane soprattutto quello di come concepire in positivo i legami ecclesiali e le figure di comunità che ne risultano, così che i principi fondamentali di un'ecclesiologia più completa siano opportunamente espressi.

Al di là del concilio poi, la teologia, soprattutto nel contesto della riflessione ecumenica, ha ripreso il ripensamento critico sulla *romanità del papato* (5); e nel fare questo non poteva non considerare anche specificamente il tema della natura della chiesa particolare, giacché alla chiesa particolare del luogo chiamato « Roma » risulta legato, almeno di fatto e per una prescrizione che viene dai tempi apostolici, il ministero singolare di Pietro. A questo proposito il problema teologico-pastorale si pone pressapoco in questi termini: quale figura ottimale potrebbe/dovrebbe avere la chiesa « romana » in cui il papa è inserito e di cui è vescovo, così che ne risulti per la chiesa romana stessa e per la chiesa universale un'ottimale dinamica di quei rapporti di comunione e di ministero che l'ecclesiologia cattolica esige?

Importa qui insistere sul fatto che la problematica dei rapporti episcopato-papato, e corrispondentemente chiesa particolare-chiesa universale, non ha solo un versante attinente alle forme della comunione tra le chiese e tra i loro pastori. Ci sono anche precisamente problemi teologico-pastorali attinenti alla figura delle singole chiese particolari. Basterà ricordare le ipotesi estreme, emerse a questo riguardo nel dibattito teologico: quelle che prospettano diocesi estremamente vaste, così che siano chiese particolari il più possibile e significativamente autosuffi-

(4) In effetti il problema di come nella chiesa cattolica si concepisca l'ecclesialità delle comunità non in piena comunione con Roma è problema reale e vivace nel confronto ecumenico. È interessante la scelta linguistica del Vaticano II, che ha adottato come discriminante per l'uso del termine « chiesa » il possesso di eucaristia ed episcopato validi; senza peraltro voler imporre questo modo di usare i termini come unica legittima traduzione del « subsistit (...) licet (...) » di *Lumen Gentium*, n. 8. Cf. la nota di J. HAMER, *Il Vaticano II e i ministeri delle comunità protestanti*, in AA. VV., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, La Scuola, Brescia 1973, pp. 225-237. La posizione di Hamer ha praticamente fatto testo nell'interpretazione del concilio.

(5) Il tema è stato rivisitato in sede biblico-storica, apologetica ed ecumenica, canonistica (anche in connessione con la revisione postconciliare delle procedure per l'elezione papale, attuata da Paolo VI). È noto che il Vaticano I ha definito la successione di fatto dei vescovi di Roma nel ministero di Pietro, non il legame perenne e per diritto divino tra primato e sede romana.

cienti, e così che il collegio dei loro pastori sia un corpo ragionevolmente funzionale (il sinodo episcopale oggi è ragionevolmente funzionale; il concilio ecumenico assai meno, almeno come organo ordinario di governo) <sup>(6)</sup>; e all'estremo opposto quelle che prospettano praticamente il ripristino del modello ignaziano nella sua forma più originale, certo di dimensioni più « umane » di quelle delle attuali chiese, con il risultato quindi al limite di una miriade di chiese e di vescovi, e con l'esigenza di ridefinire il concetto teologico-urbanistico di « Roma », così che anche il papa si presenti come pastore di una comunità ecclesiale a misura d'uomo.

Queste ipotesi estreme di natura loro hanno un significato più simbolico che pratico: non valgono perché siano attuabili, ma in quanto presentano come sotto una lente d'ingrandimento alcuni particolari che altrimenti sfuggirebbero nell'ovvietà. Sono sufficienti a farci dire che l'assunzione, peraltro teologicamente certo significativa, del riferimento al vescovo per definire la chiesa particolare nella sua forma *princeps*, cioè nella diocesi, non risolve i problemi della figura ecclesiale della chiesa diocesana stessa, anzi semmai oggi aiuta a porli. Diventa infatti sempre più chiaro quanto diverse possano essere le unità socioecclesiali che in quanto affidate ad un vescovo possono riconoscersi nella forma canonica e teologica della « diocesi ».

e) È possibile, anziché dai sacramenti (ed in particolare dall'eucaristia) e dal ministero, tentare di partire dalla comunità per definire la chiesa particolare? In fondo il modello ignaziano, proponendo l'unità della comunità ecclesiale indistinguibilmente come unità di eucaristia, di vescovo, di popolo, non sarebbe in grado di offrire da solo l'indicazione del punto di partenza più corretto, più fecondo per gli sviluppi presenti. Il fatto stesso che la teologia più attenta del papato non possa sfuggire interrogativi di natura urbanistica prima ancora che teologica permette di ritenere metodologicamente sensata l'ipotesi. In effetti è più che legittimo cercar di ridefinire in riferimento alla situazione presente dell'umanità e del suo abitare il significato di formule come « la chiesa che è nel tale luogo »; giacché non risulta sempre ovvio, per ragioni appunto di natura non immediatamente teologica, che cosa oggi in genere significhi « essere nel tale luogo ».

« Esservi » in che senso? « luogo » in che senso? L'esistenza dell'uomo è diversamente rapportata al luogo rispetto a come lo fosse in altre epoche; e i luoghi dell'esistere dell'uomo sono meno univoci di quando le città erano unità sociali (più o meno vaste) delimitate in maniera inequivocabile. Se non dappertutto tale modello sociologico è andato in crisi, neppure peraltro è necessario pensare alle megalopoli del nord-est degli Stati Uniti o del Giappone per rendersi conto che non è facile definire quali siano le unità urbanistiche fondamentali, con quali criteri si identifichino, quali di esse più opportunamente possano fungere da sottofondo ad una chiesa « diocesana », e perché.

(6) Cf. K. RAHNER, *Sull'episcopato*, in *Nuovi saggi*, I, Paoline, Roma 1968, pp. 509-577 (l'originale è del 1963). Per i temi qui ricordati, cf. soprattutto le pp. 538-547.

In questi termini sociopastorali il problema è stato sollevato soprattutto dal libro di J. Comblin, *Teologia della città* (7). Senza ripercorrerne qui l'itinerario né riprenderne le molte tesi discusse e obiettivamente discutibili, possiamo raccogliere la « filosofia », l'intuizione teologico-pastorale più profonda. Secondo Comblin l'unità pastorale fondamentale, comunque la si chiami, vuole corrispondere alla « città »; e la « città » vuol essere definita in termini non soltanto quantitativi ma ideali: dietro ogni città c'è un'idea, un mito (8). Vale a dire che non una semplice convergenza di fattori empirici ma una sintesi (più o meno) originale dello spirito è necessaria per definire il sottofondo antropologico appropriato all'unità pastorale fondamentale.

In concreto però è da tenere conto del tema antagonista, di Babele. Esso si è sempre rivelato nelle città degli uomini, quali che fossero la loro struttura e le loro dimensioni. Esso oggi sembra particolarmente necessario per leggere antropologicamente, teologicamente, pastoralmente la realtà dei grandi agglomerati urbani e per affrontare la sfida della loro sensibile indecifrabilità. La pastorale non può essere protesa semplicemente a benedire le originali sintesi dello spirito dell'uomo, ma contemporaneamente e necessariamente (e, in un certo senso, previamente) vuol essere discernimento delle vie della salvezza per un'umanità segnata dalla dispersione.

(7) Cf. J. COMBLIN, *Teologia della città*, Cittadella, Assisi 1971. Il libro è stato molto discusso, ed anche vivacemente contestato, in particolare per le sue tesi sulla parrocchia. Cf. per es. il giudizio durissimo che ne ha dato A. MAZZOLENI, *Le strutture comunitarie della nuova parrocchia*, 2<sup>a</sup> Paoline, Roma 1973, p. 17, n. 8. Al di là delle tesi particolari, indubbiamente non indifferenti per un libro di teologia pratica quale certamente è quello di Comblin, e sulle quali peraltro difficilmente si potrebbe fare un giudizio che abbia oggi un valore uniforme per tutto il mondo, mi sembra importante l'impostazione generale del libro, impegnato in un'ermeneutica reciproca dell'attuale sociologia e delle figure storiche della chiesa e della sua struttura pastorale, alla luce di principi di filosofia sociale, quale per es. quello ricordato nella nota seguente. A questo livello, prima ancora che al livello delle prese di posizione applicative, mi sembra giusto confrontarsi ancor oggi con lo studio di Comblin. Anche perché il tema « teologia della città » non sembra aver avuto sviluppi ulteriori di rilievo. Cf. però per es. gli studi biblici su Gerusalemme raccolti in ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Gerusalemme*, Paideia, Brescia 1982.

(8) J. COMBLIN, *op. cit.*, pp. 22 ss. Gerusalemme e Babele sono i temi biblici che in maniera diretta si innestano su questa nativa indole della città come creatura dello spirito, ed offrono i parametri ultimi per interpretarne teologicamente il significato nella storia della salvezza. Come ogni parametro ultimo, anche questi hanno evidentemente bisogno di essere mediati attraverso idee o miti penultimi; ed è proprio l'assenza o la latenza di questi che, secondo Comblin, rende teologicamente impermeabile (almeno a prima vista) ed umanamente inabitabile la megalopoli contemporanea. A qualsiasi conclusione poi approdi, la teologia pastorale del nostro tempo non potrebbe impostare la questione delle figure della comunità cristiana senza incontrarsi con questo livello del pensiero filosofico-sociale; altrimenti non sarebbe in grado di inserire pertinentemente i valori antropologici fondamentali proposti dal vangelo e da esso purificati nel tessuto reale delle culture e delle comunità degli uomini di oggi. Varrà la pena, a questo punto, di notare che precisamente K. Rahner (art. cit., p. 543), aveva affermato che « l'odierna entità di fondo della comunità locale non è più la città, ma la zona industriale », citando la Ruhr. Nell'ottica di Comblin si imporrebbe un preciso discernimento spirituale, per cogliere se, quando, in che misura queste configurazioni sociologiche non siano abitate dallo spirito di Babele.

f) Piuttosto che approfondire analiticamente questo quadro, preferisco qui passare a considerare altre figure ecclesiali; non senza aver tratto almeno qualche conclusione circa la chiesa « diocesana ».

Un po' di attenzione critica alla realtà « chiesa particolare » nella sua forma principale « diocesi » ha fatto slittare i termini della domanda da *diocesi che cosa?* a *diocesi perché?* a *diocesi come?* Mi sembra che non si tratti di un semplice vagare di interrogativi alla deriva, ma di una maturazione della pertinenza delle questioni. A ben vedere la domanda *che cosa?* si applica più pertinentemente alla chiesa come tale, nel suo mistero; la domanda *perché?* alla chiesa particolare o locale in quanto tale, nel senso di chiedersi perché il mistero della chiesa debba esistere particolarizzandosi e localizzandosi nella storia degli uomini; la domanda *come?*, senza eliminare le precedenti, anzi coinvolgendole, risulta la più significativa e centrata a proposito delle singole figure della comunità ecclesiale, come la diocesi, ma anche la parrocchia ecc.

La domanda sembra allora massimamente pertinente quando è posta così: quale può essere qui ed oggi la figura-tipo della chiesa diocesana, che permetta la migliore messa in evidenza delle dinamiche ecclesologiche che la costituiscono e la migliore esecuzione della sua missione? È chiaro che subito si genera quest'altra domanda: quali dinamiche? una missione qualificata come? Complessa sembra dover essere la risposta a queste ultime domande. Attraverso essa si elabora l'ermeneutica dei modelli esistenti ed esistiti, e si possono porre le premesse per ipotizzare modelli nuovi, sia per la chiesa « diocesana » sia per altre figure non insignificanti di comunità cristiana.

## 2. La figura ecclesiale « parrocchia »

a) Dal punto di vista pastorale la riflessione sulla parrocchia è non meno importante di quella sulla diocesi, anzi forse lo è anche di più. La letteratura su di essa è molto vasta (<sup>9</sup>). Dal punto di vista teologico la problematica è meno tesa; perché può ben essere assunto come pacifico convincimento iniziale che la figura parrocchiale della comunità cristiana è frutto di uno sviluppo storico e soggetta alle variazioni della storia. L'ermeneutica della figura ecclesiale « parrocchia », diversamente da quella della figura « diocesi », è così sicuramente sganciata dall'ordine e dall'onere della riflessione su un eventuale « diritto divino ».

(9) La bibliografia sulla parrocchia è anche abbastanza nota. Può essere sufficiente rimandare agli Atti delle Settimane del Centro di Orientamento Pastorale (COP), la cui serie più recente è pubblicata dalle Ed. Dehoniane, Napoli. Importanti anche gli atti di alcuni seminari curati dal medesimo COP al di là delle Settimane nazionali: cf. per es. AA. VV., *Le piccole parrocchie in Italia*, Dehoniane, Napoli 1982. Una discreta bibliografia riporta G. VERRENGIA, *Parrocchia, urbanesimo e secolarizzazione*, Dehoniane, Napoli 1978. E cf. ancora V. Bo, *Parrocchia tra passato e futuro*. Analisi di una situazione e linee di soluzione, Cittadella, Assisi 1977; F. KLOSTERMANN, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde? Für alle Mitarbeiter in der Pfarrgemeinde*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979; P. GUÉRIN, *La paroisse, pour quoi faire?*, Cerf, Paris 1981; F. COCCOPALMERIO, *Il concetto di parrocchia nel Vaticano II*, in Sc Catt 106 (1978) 123-142; ID., *Il significato del termine « parrocchia » nella canonistica susseguente al Codice del 1917*, in Sc Catt 109 (1981) 210-235; 497-531.

Proprio anche per questo peraltro la storia della parrocchia, con le sue luci e le sue ombre, è anche più studiata. Per le esigenze del presente studio non mi pare necessario ripercorrerla nei particolari. È importante invece annotare gli aspetti storicamente più incisivi che hanno caratterizzato la figura « parrocchia », e che in parte non la caratterizzano più dopo il Codice del 1983, o la caratterizzano meno. Mi sembra che i principali siano l'aspetto territoriale e l'aspetto feudale.

b) Lo schema feudale, che fino ai nostri giorni ha lasciato traccia di sé nell'istituto del « beneficio », comportava il primato dei rapporti verticali: cioè dei diritti e doveri reciproci tra il parroco e i fedeli identificati a partire dal territorio. L'individualismo religioso dell'Occidente moderno fa ben corpo con questa impostazione della pastorale, anche se probabilmente non dipende solo da essa. Con una struttura parrocchiale di questo genere, fin tanto che la *vis* comunitaria nel gruppo di fedeli delle parrocchie emergeva ed emerge da altro capo, ed in particolare da motivi legati al territorio, tutto andava e va bene. Quando l'urbanesimo recente ha mandato in crisi questa socializzazione, anche la parrocchia si è trovata inadeguata all'attuazione delle proprie vie di comunione.

La storia della parrocchia mostra un progressivo allentamento dei vincoli canonici verticali tra i fedeli e il parroco, senza pregiudizio di quel genere di legame che va al di là dell'istituzione. Allo schema feudale della parrocchia, il colpo di grazia è stato dato probabilmente però dal concilio Vaticano II con l'abolizione (almeno in prospettiva) del « beneficio ». Il progetto conciliare rivalorizza in questo modo non solo il vescovo, ma specificamente il presbiterio per un verso, la comunità cristiana per un altro; gli esiti matureranno probabilmente con qualche lentezza <sup>(10)</sup>.

(10) Sintomatico è il fatto che la traduzione della direttiva conciliare in Italia in termini concordatari abbia atteso più di quindici anni a venire. Ma è importante notare che questi tempi, in sé abbastanza lunghi, tali in realtà non sono se confrontati con le dimensioni storiche del fenomeno su cui si trattava di intervenire. Nonostante la loro macchinosità, e al di là dell'interesse che comprensibilmente hanno trovato nella stampa e nell'opinione pubblica, soprattutto in quella più immediatamente interessata, i problemi economici legati all'abolizione dell'istituto beneficiale non saranno i maggiori. La struttura economica era legata ad un'intera concezione della pastorale, individualista nell'attore e nel destinatario della « cura d'anime ». L'ecclesiologia entro la quale il Vaticano II ha maturato la decisione di abolire la struttura tipicamente feudale del beneficio, chiudendo così un millennio circa di storia della parrocchia, intende superare soprattutto questa concezione. Si noti anche la singolare corrispondenza, nello schema feudale, di ufficio e beneficio in termini di giustizia. I buoni parroci evidentemente da sempre erano al di là della logica pastorale del *do ut des*, ma questa era scritta obiettivamente nelle strutture, che in questo modo in un certo contesto garantivano il necessario genere di servizio di cura d'anime. Strutture derivate e *mores* pastorali risentivano di questo molto al di là della volontà e delle intenzioni degli interessati. Gli stessi problemi di giustizia (reali) legati al ministero, ed in particolare a quello a tempo pieno, vogliono essere ripensati in un contesto molto diverso; e proprio la trasformazione delle *formae mentis* acquisite da lungo tempo sarà particolarmente impegnativa. È chiaro che non sono solo le strutture economiche a creare la storia, la cultura, e a maggior ragione la teologia; è però anche vero che esse, nella misura in cui riflettono più o meno

La struttura feudale aveva avuto i suoi meriti. Aveva, bene o male, svolto una funzione a favore della libertà dei pastori nei confronti dei signorotti detentori del potere secolare. Oggi continuava ad essere garanzia della libertà del ministero, ma piuttosto nei confronti del vescovo e del popolo di Dio, il che, a ben vedere, era un effetto più perverso che sano. Nella impostazione postconciliare possono prendere maggiore risalto i problemi generali della comunità cristiana, della missione, del territorio.

La più positiva eredità della pastorale feudale è quella dei servizi della cura d'anime. Essi evidentemente non solo hanno una permanente plausibilità pastorale, ma rispondono ad una reale necessità permanente. Vi sono esigenze della fede e della carità cristiana a dimensione fondamentalmente individuale, cui la parrocchia continua a rispondere proprio in forza della sua geograficità. Il rischio che essa, evidenziando soprattutto questo aspetto si configuri come una stazione di servizio o un supermercato della religione e della pastorale, non è ipotetico. Ma non si devono subito intendere queste immagini nel peggiore dei sensi. Anche il senso antropologico delle stazioni di servizio e dei supermercati, i loro valori e disvalori, devono essere attentamente esaminati, per essere poi confrontati con le esigenze che la teologia attinge dalla rivelazione.

Almeno la dimensione del servizio, della diaconia, non può essere trascurata in nessun ripensamento. La comunità cristiana è per gli uomini, a servizio degli uomini, non gli uomini per la comunità. Quanto poi ad indicare quali esigenze, anche comunitarie, debbano essere servite, questo è compito impegnativo che rimane alla teologia ed al discernimento pastorale attuale. In particolare per le esigenze di ordine comunitario, anch'esse coesistenziali per la persona, è prezioso lo sviluppo in senso antropologico e civile del concetto di territorio.

c) La parola « territorio » nel gergo sociopolitico e pastorale degli ultimi anni è venuta assumendo infatti un significato più ampio che quello semplicemente geografico. Esso evoca un *habitat* umano con tutto l'insieme dei suoi problemi sociocivili. Se la territorialità della parrocchia di schema feudale poteva evocare al limite risonanze etologiche<sup>(11)</sup> — e la cosa si presta anche per osservazioni grottesche: si pensi per es. ad un certo culto dei confini parrocchiali — la territorialità della parrocchia postconciliare è in grado di evocare temi fondamentalmente missionari. (Tra l'altro la parrocchia, nella nuova definizione canonica, direttamente è comunità, non territorio<sup>(12)</sup>.)

In ogni caso la geograficità — quella per cui la chiesa si fa « lo-

intenzionalmente un'idea, non sono senza influenza sugli orientamenti della storia.

(11) L'importanza del concetto di territorio in etologia è notevole, ed abbastanza nota. È chiaro che il confronto con la socialità animale può essere arbitrario, e al limite offensivo; qui vuol essere proposto con un pizzico di umorismo, perché di qualche verità è pur capace. Profondi istinti anche «negli uomini possono essere conosciuti specchiandosi negli animali, mentre evidentemente ciò che è più specificamente umano non può essere imparato dall'etologia.

(12) Come la diocesi è « populi Dei portio », così, secondo il can. 515, par. 1, « Paroecia est certa communitas christifidelium ». Solo poi al can. 518 si detta: « Paroecia regula generali sit territorialis ». Cf. F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia*

cale» nel senso più ovvio della parola — ha primaria importanza nella caratterizzazione della parrocchia (a parte le eccezioni canonicamente riconosciute). Le risonanze geografiche della territorialità sono tutt'altro che eliminate. Nel ripensamento del tema « parrocchia » nella teologia pastorale recente questa localizzazione è stata valorizzata in due direzioni discretamente contrastanti. Da un lato si è insistito sul fatto che per l'uomo la località è dimensione necessaria dell'esistere (su questo orientamento si è innestata la considerazione delle dimensioni sociocivili del « territorio »); da un altro lato si è riconosciuto nella territorialità un parametro di aggregazione tutto sommato neutro <sup>(13)</sup>, tale quindi da lasciar emergere altri valori, propriamente soprannaturali.

Da questo secondo punto di vista, che echeggia una teologia della trascendenza più che dell'incarnazione, proprio la mancanza di positive caratterizzazioni conferirebbe alla figura comunitaria « parrocchia » la sua inconfondibile originalità. Né l'una né l'altra di queste due prospettive è al riparo da obiezioni, e perciò da ambedue i lati il principio parrocchiale può venire ed effettivamente viene sottoposto a ripensamenti critici.

d) Riguardo alla prima motivazione del senso della parrocchia, non è difficile notare che la localizzazione geografica è solo una delle dimensioni necessarie dell'esistenza umana. L'eventuale scelta di privilegiarla deve essere giustificata. Se localizzarsi per la comunità cristiana significa essere presente agli uomini, altri parametri possono determinare modi di presenza non meno qualificati. Per questa via la pastorale ha accostato alla parrocchia comunità cristiane d'ambiente (inteso in senso socioprofessionale, sociolavorativo), comunità caratterizzate da orientamenti ideologico-culturali, ecc.

Può essere facile qualificare come « elettive » queste comunità e l'appartenenza ad esse. In realtà la collocazione nell'« ambiente » (per classe, per professione) è elettiva solo in certa misura; non necessariamente più che il domicilio. Ed anche la collocazione ideologico-culturale non è frutto solamente di scelta; certamente non lo è in tanto in quanto

nel nuovo Codice, in *La parrocchia italiana e le prospettive del paese*, Dehoniane, Napoli 1983, pp. 143-168.

(13) In questa direzione il testo teologico probabilmente più influente è stato quello di K. RAHNER, *Teologia della parrocchia*, in H. RAHNER (a c. di), *La parrocchia dalla teologia alla prassi*, Paoline, Roma 1963 (ed. orig. 1956), pp. 39-57. Scriveva Rahner: « La parrocchia (...) *de facto et de iure* è la forma primaria più normale, la forma originaria della comunità locale, se non altro per il fatto che essa possiede la sua esistenza *solo* in virtù del principio territoriale. (...) Per tutte le altre forme di comunità cristiana (...) entrano in gioco nella loro associazione altri punti di vista secondari. Per la parrocchia, al contrario, il principio su cui si fonda la comunità e la sua attualizzazione eucaristica è precisamente quello che localizza l'eucaristia » (p. 51, corsivi dell'A.). Necessario per comprendere il pensiero di K. Rahner sulla parrocchia è anche il più antico *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in *Saggi sulla Chiesa*, Paoline, Roma 1966, pp. 337-394 (ed. orig. 1948). Si tratta di pagine che risentono di una problematica pastorale impostata in termini che oggi non corrispondono più alla mutata situazione della chiesa. In anni più recenti il principio teologico di cui stiamo parlando è stato ripreso da molti, con alcune varianti.

funga da parametro per l'appartenenza a questa o quella comunità ecclesiale, così qualificata.

E tuttavia rimane una tipica elettività di queste appartenenze rispetto a quella parrocchiale. Il motivo è che la rete parrocchiale, come è organizzata pastoralmente e canonicamente istituita, copre a tappeto l'intera faccia della terra: dovunque una persona risieda, l'ordinamento canonico gli attribuisce una parrocchia o qualcosa di equivalente. Invece non accade altrettanto di fatto per le comunità cristiane diversamente identificate; cosicché è possibile non appartenere realmente a nessuna di esse, solo che lo si voglia. (Relazioni realissime tuttavia possono venire e vengono stabilite al di là dell'appartenenza attuale, per opera degli impulsi dello Spirito che liberamente genera e guida la missione della chiesa).

e) Quanto all'altra fondazione teologico-pastorale della figura ecclesiale « parrocchia », essa è forse più recente (e anche più sottile) nella sua esplicitazione, ma è pure ben radicata in quella sensibilità pastorale che ha guidato da secoli l'ordinamento canonico a volere la struttura parrocchiale capillare ed onniavvolgente. Nella sua negatività, la semplice neutralità o minimalità del principio territoriale non può essere un valore, se non come premessa per valori che altrimenti rimarrebbero ostacolati. Il valore qui in gioco è invece il carattere popolare della chiesa, in quanto contrapposto ad elitario; e dentro questa popolarità è il valore dell'accoglienza che si tratta. È obiettivo pastorale assolutamente primario che la comunità ecclesiale sia accogliente verso tutti, dal momento che la chiesa è necessaria per tutti; e se il problema della accoglienza non si risolve solo con opportune strutture comunitarie, certo esse sono importanti: non si può ridurre tutto all'impegno dei singoli e della loro buona volontà.

A questa figura di parrocchia si riferisce la nota immagine della « fontana del villaggio » (14), assai suggestiva. Gioverà peraltro ricordare subito anche il limite più evidente di questa concezione: essa appare legata a quella comprensione individualistica della religiosità che faceva corpo con l'impostazione della parrocchia tradizionale, e che precisamente deve essere superata. Non si può far colpa a Giovanni XXIII per questa accentuazione: anch'egli era figlio dei suoi tempi; è giusto però non accontentarsi di citarne l'autorevole indicazione.

Il prezzo che può essere pagato e che fin troppo evidentemente spesso è di fatto pagato per un'accoglienza concepita in questi termini è l'insignificanza, l'anonimato. Per sé una comunità di popolo, accogliente verso tutti, sarebbe la meglio candidata a un'interna ricchezza di carismi e di manifestazioni ben personalizzate dell'esistenza cristiana. In concreto l'accoglienza prende spesso forma tale da comportare l'evanescenza di quei rapporti fraterni di cui per sé la comunità parrocchiale vorrebbe e potrebbe offrire occasioni molteplici.

La scarsa sobrietà dei presupposti antropologicamente condizionanti può essere realmente occasione per una rigorosa purezza di motiva-

(14) Cf. C.E.I., *Comunione e comunità: I. Introduzione al piano pastorale*, 1981, n. 44. L'immagine è fatta risalire a papa Giovanni.

zioni e di orientamenti soprannaturali, e quindi per un'esperienza cristiana più matura e maturante, a condizione che sia non solo *povertà di*, ma *povertà per*, non solo negatività ma positiva apertura, come preparazione che la grazia crea a se stessa nella più o meno travagliata convivenza degli uomini.

f) Ecco allora che la ripresa critica delle due diverse elaborazioni teologico-pastorali porta ad un'unica istanza, pur colta con due diverse sfumature: è necessario cioè identificare i valori su cui oggi (epocalmente) si gioca la rinnovata figura della parrocchia precisamente come comunità, ed elaborarne le mediazioni pastorali. C'è un valore di località, nel senso della presenza agli uomini: è irrinunciabile. Anche il primato della comunità di popolo sull'*élite* è irrinunciabile. Non si tratta di esigenze legate ai tempi, che rendessero più opportuni, oltre che più facili, questi obiettivi nella parrocchia rurale, come ancora li rendono abbastanza ovvi dove le medesime condizioni si riproducano. Si tratta di valori di sempre, essenziali al mistero della chiesa: perciò dovranno essere mediati anche là dove le circostanze non risultino a prima vista facilitanti. E in particolare si tratta di valori meno antagonisti di quanto possano sembrare; l'antagonismo emerge propriamente al livello delle ideologie pastorali che diversamente li enfatizzano. Tra il farsi presente della chiesa agli uomini e il farsi accogliente ad essi non c'è propriamente una differenza profonda: si tratta sempre del tema della missione, colto secondo due punti di vista.

Così, mentre è giusto prendere atto (nella teoria come nella prassi) di quelle ragioni per cui di fatto difficilmente (almeno su tempi mediolunghi) si potrà semplicemente scavalcare la struttura parrocchiale, anche qualora lo si volesse, sembra giusto recuperare in termini appunto di missione il senso, il fine teologico-pastorale connaturale della parrocchia. Questo fine specifico non va considerato in primo luogo come esito che ci si attenda senz'altro da questa forma di comunità cristiana, purché vi si viva una « normale » dinamica ecclesiale; ma come punto d'arrivo di una progettazione che di questa struttura di comunità non dia niente per particolarmente scontato, che anzi ne ripensi la progettazione pastorale in funzione appunto della missionarietà.

g) Delle due sottolineature (presenza, accoglienza), mentre la prima evoca direttamente l'immagine della missione, l'altra evoca piuttosto quella della casa. Casa non come luogo di pigro assopimento, ma come punto di riferimento, esso stesso abitabile dalla missionarietà e continuamente rigenerato da essa. Klostermann <sup>(15)</sup> parla per es. della comunità territoriale come luogo ecclesiale dove sentirsi « a casa ».

*Apostolicam Actuositatem*, n. 10, nell'ottica missionaria-apostolica che gli è propria, esprime in questo modo ciò che la parrocchia promette come casa e come missione:

« La parrocchia offre un luminoso esempio di apostolato comunitario, fondendo insieme (*congregans*) tutte le differenze umane che vi si trovano e inserendole nell'universalità della chiesa ».

(15) F. KLOSTERMANN, *Chiesa: evento e istituzione*, Cittadella, Assisi 1978 (ed. orig. 1976), p. 81.

Cercando di individuare le condizioni strategico-pastorali (al di là quindi del volontarismo) alle quali la struttura parrocchiale sia in grado di onorare le speranze che suscita, Mazzoleni ne scaglionava i compiti in due momenti:

« La prima missione della parrocchia è proprio quella di trasformare una comunità naturale in una comunità ecclesiale e secondariamente di unire insieme i cristiani dispersi nell'anonimato della civiltà urbana [...] al di là delle semplici leggi sociologiche » <sup>(16)</sup>.

Quest'ordine (casa, poi missione?) è pedagogicamente plausibile, forse sostanzialmente il più assennato; e in ogni caso il valore di un pastoralista e pastore quale fu Mazzoleni chiede rispetto, anche se dal tempo in cui egli scriveva queste cose la società italiana, cui il discorso più direttamente si riferisce, è già realmente cambiata. Come che sia, emergono ad occhio nudo obiezioni che vogliono essere discusse.

Una difficoltà di ordine più contingente, ma non trascurabile: bisogna vedere se e in che misura sul territorio (urbano) oggi si possa identificare una comunità naturale. Può darsi che si debba passare senz'altro al secondo compito. Può anche darsi che comunità naturale ci debba essere dove non è percepita e vissuta — questo nel concreto va dimostrato, non è ovvio —; e può essere necessaria un'educazione anche a questo, anche alla comunità naturale, anche grazie alla parrocchia. Non è il senso del recente tema della chiesa italiana: « riconciliazione cristiana e comunità degli uomini »? Può anche darsi che non, o che non sempre debba esserci una comunità naturale con base territoriale.

Una difficoltà ecclesiologica più seria: come prospettiva apostolica ultima, difficilmente può essere ritenuto evangelico pensare prima ai vicini e poi ai lontani. (Invero Mazzoleni parla sempre di cristiani, nei due momenti; per cui forse più che di casa e missione, bisognerebbe parlare di diverse condizioni di « abitabilità » della casa). All'interno di una premura che fin dall'inizio ha orizzonti più vasti, può essere strategicamente ineludibile questo procedere dai vicini ai lontani. Ma la mediazione tra la prospettiva ultima e la strategia concreta può essere scontata come ovvia?

Rimane molto il sospetto che se una comunità naturale si trasforma in ecclesiale, sarà poi difficile rimetterne in crisi il guscio per radunare i cristiani al di là ed (evangelicamente) anche contro le leggi sociologiche. La prima tappa dovrebbe essere fermentazione di valori che a tal punto e con tale chiarezza prevalgano sui motivi « naturali » da rompere essi stessi il guscio delle leggi sociologiche: una comunità naturale, in parole povere, non si trasforma in comunità ecclesiale senza farsi essenzialmente missionaria. O allora forse non si tratta tanto di contrapporre una coesione naturale ad una fraternità soprannaturalmente « aperta », quanto più correttamente di dar evidenza a diversi valori naturalmente, antropologicamente rilevanti, alcuni dei quali abbiano un più vasto bisogno di essere salvati dalla grazia? Si tratta forse di fini complementari?

(16) A. MAZZOLENI, *op. cit.*, p. 44.

h) Verrengia <sup>(1)</sup>, a partire dalla constatazione che la società in cui viviamo è altamente specializzata, conclude alla necessità che anche nella chiesa oggi a funzioni complementari rispondano strutture e comunità ecclesiali diverse e complementari. In che misura questo debba più opportunamente avvenire entro la stessa parrocchia e in che misura su scale più vaste (per es. la diocesi, o la « città » di cui parlava Comblin), deve essere valutato sul concreto. Vale questo anche per la polarità casa-missione? La questione, come già si scorge, ci porta ben oltre la considerazione della figura ecclesiale « parrocchia ».

Riproponendo l'interrogativo in termini più generali: è cristianamente corretto che l'uomo esista nella chiesa normalmente attraverso un riferimento ad una pluralità di istanze, di gruppi, di comunità? Non sarà forse necessario che ce ne sia una che funge appunto da « casa », da polo di riferimento della propria appartenenza ecclesiale, attorno a cui (rispettosamente, non egemonicamente) vengano fatte confluire le altre « appartenenze »? È la vocazione della parrocchia? Rispondere che questa è la vocazione della parrocchia è buona approssimazione intuitiva più che motivata conclusione. Non per questo è da buttare.

D'altronde un conto è dare una risposta sul piano per così dire « canonico »: qui qualcosa di convenzionale rimane sempre; e dove mai sarà la casa ecclesiale di ciascuno (la « casella », staremmo per dire), se non nella parrocchia dove il diritto identifica la sua residenza (nella diocesi in cui il *clericus* è incardinato)? Un altro conto è dare una risposta che valga anche sul piano psicologico, o per meglio dire spirituale. La teologia pastorale dovrà probabilmente privilegiare quest'ultima prospettiva, come capace di condurre più in profondità nella questione.

Oppure siamo chiamati oggi a prendere atto che i cristiani su questa terra non hanno una « casa »? Possono essere nomadi perennemente, senza radici che nella memoria di Gesù ed in una tradizione ecclesiale onnipresente e sparpagliata? Che rapporto c'è tra cattolicità e indifferenza? Non ci saranno anche delle variabili culturali rilevanti, che faranno pendere diversamente la tendenziale risposta? potrà essere identica la risposta per l'arabo e per lo slavo, per l'America delle radici e per quella della nuova frontiera? Non ci saranno anche delle variabili vocazionali personali, in rapporto anche alle quali vogliono essere pensate le figure di comunità? lo sradicato volontario (il missionario, per es.) e l'esule costretto a migrare potrebbero essere trattati con identico criterio? (E ancora: è giusto che i « missionari » siano sradicati? oggi si va dicendo che no. Ed è giusto che siano radicati?) Qual è il senso del fraternizzare con tutti fraternizzando con qualcuno? qual è, appunto, il senso del farsi locale della chiesa? che ruolo vi gioca, appunto, la parrocchia?

### 3. La figura ecclesiale « comunità elettiva »

a) Sotto questo titolo, da intendere nel senso indicato sopra par-

(17) G. VERRENGIA, *op. cit.*, p. 43.

lando della parrocchia, vorrei prendere in considerazione una fenomenologia piuttosto varia. La distinzione tra l'una e l'altra delle figure presenti in questa fenomenologia è spesso sfumata, conosce la legittimità di ulteriori sensate figure intermedie. Ed anche la distinzione canonica, più rigorosa, che spesso lungo la storia viene stabilita tra esse, non può talora che operare catalogazioni pratiche entro aree teologicamente non disomogenee. Al livello sul quale la presente analisi si è collocata, cioè quello di una riflessione che dalla fenomenologia prende spunto per una rimeditazione critica sui fondamentali principi e lineamenti dell'ecclesiologia, mi sembra tutto sommato più opportuno raggruppare queste figure in un unico grande genere. La dizione « comunità elettiva » forse non dice al meglio il senso di questa varia tipologia ecclesiale (ma il meglio può essere nemico del bene): mi sembra tuttavia nell'insieme dizione che meno che altre (gruppo primario? comunità omogenea? « accentuata »? élitaria?) preselezioni arbitrariamente la fenomenologia. La si prenda per quello che vale.

In questo capitolo collocherei le forme molto varie della vita « consacrata », poi confraternite, associazioni e gli odierni (e antichi) movimenti ecclesiali, le comunità ecclesiali di base, gruppi informali, e forse altro ancora. Si tratta di fenomeni ecclesiali non di popolo, o più precisamente non di massa. Le diverse esigenze cui questa fenomenologia risponde sono tali da accentuare la motivazione, il significato, l'esperienza della dimensione comunitaria della vita cristiana. Dove l'aggettivo « comunitaria » vuol essere un po' più stretto che semplicemente « ecclesiale »: non si tratta dell'ineliminabile esigenza della vita cristiana di essere in qualche modo correlata alla chiesa, incorporata ad essa; si tratta della traduzione di questa ecclesialità in termini sociologici concreti, in specifiche scelte di vita collegata.

La tensione verso un'accentuata esperienza comunitaria si traduce, in proporzioni diverse, in marcata richiesta di partecipazione personalizzata e in marcato bisogno di comunità esigenti. Di qui la tensione tra spontaneità ed istituzione che quasi connaturalmente attraversa tutta la storia di queste comunità ecclesiali « elettive », così che né la storia delle istituzioni né la storia dello spontaneismo sarebbero sufficienti ad offrire un quadro adeguato del vissuto ecclesiale e dell'ampia esperienza ormai acquisita a questo proposito dalla tradizione della chiesa.

b) Le coordinate ecclesiali della vita monastica più antica sono invece quelle di un movimento spirituale, dal momento che il monachesimo eremitico non si struttura in vere e proprie comunità, ma si accontenta di una correlazione *sui generis* con la comunità diocesana. Lo sfondo, è noto, è quello di una vera o presunta minore tensione spirituale della comunità cristiana « normale »; ma è solo con l'ampliarsi del fenomeno che viene configurandosi una vera e propria vita cenobitica. Con tutte le sue sfumature e varianti, essa tende a raggruppare uomini, donne che hanno in comune la medesima tensione, la medesima vocazione, il medesimo progetto. Nella vita comune si cerca ora non solo una spiritualità generale più vibrante, ed una pedagogia più esi-

gente e piú sicura, ma di vivere in maniera particolarmente viva precisamente la dimensione comunitaria della vita cristiana.

Il cenobio non vuole essere una chiesa alternativa, ma anzitutto un luogo ideale di ecclesialità. Ci si misura — e sarà una costante, piú o meno evidenziata — sull'immagine fornita dalla chiesa delle origini, e dalla convivenza dei Dodici e del gruppo delle donne attorno a Gesù nel tempo prepasquale. Si noti che questo è biblicamente fondato: il carattere idealizzato e paradigmatico dei racconti neotestamentari giustifica e fonda questo modo di riferirsi ad essi.

È poi per ragioni di sociologia generale piú che per motivi anzitutto teologici che i cenobi diventano centri ecclesiali praticamente a sé stanti, sostanzialmente autosufficienti. Già in Egitto per le dimensioni assunte dal fenomeno monastico, poi nel monachesimo benedettino per le condizioni dell'Europa nell'alto medioevo, i cenobi diventarono così centri non solo di vita spirituale ma dell'intera vita sociale. L'alternativa al monastero, sociologicamente parlando, è la città: Alessandria era lontana, o comunque distanziata; e nell'alto medioevo le città erano smorte.

c) In questa misura il fenomeno non è di sempre. Esso però mette in evidenza qualche caratteristica teologica piú stabile delle forme cenobitiche o « di vita comune »: esse sono caratterizzate da un'assunzione marcata negli orizzonti dell'ecclesiale, che come suoi li comprende e li gestisce, di aspetti e momenti dell'esistenza che altrimenti a buon diritto (e in certa misura doverosamente) sarebbero di spettanza del *saeculum*. L'operazione in sé è legittima, in quanto collegata ad una tipica vocazione e sottoposta a discernimento vocazionale. Diverse figure emergono allora secondo i diversi termini concreti che la « vita comune » assume: sono varianti storiche, da intendere esse stesse, almeno idealmente, come variabili vocazionali, e quindi non immediatamente come indici di valore. Si tratterà poi di « denominare », fotografandone così l'identità, le diverse figure che lo Spirito via via suscita; tenendo presente che la gamma delle possibilità intermedie, tra le figure che (fondatamente o convenzionalmente o per abitudine) sembrano piú nitide, è pressoché illimitata.

Il lavoro, supponiamo, dell'*ora et labora* benedettino, era integrato nella vita comune. Ma vita comune non vuol dire per sé lavoro comune; nemmeno lavoro articolato entro un'organizzazione centrata sulla comunità. La trasformazione della vita comune legata all'allentarsi di questa variabile risulta simile, ponendo poi problemi assai simili, a quella dalla famiglia rurale alla famiglia contemporanea.

Già una diversa polarizzazione emerse peraltro, nel contesto ancora di un operare comune, in connessione con l'assunzione di esplicite responsabilità ed espliciti orientamenti apostolici come caratterizzanti la comune scelta. Non si vuole negare il valore apostolico di ogni vita cristiana, anche di quella nascosta in un cenobio sociologicamente ed ecclesialmente autosufficiente. Altro però è che gruppi di cristiani si vadano configurando come dediti in quanto tali a specifiche finalità missionarie, collegandosi così con le città degli uomini. Gli ordini mendicanti da

questo punto di vista sono già molto diversi dalle figure del monachesimo più antico. I loro conventi non sono più abbazie. Quella stabilità di luogo che per ragioni più che spirituali Benedetto chiedeva ai suoi monaci, pur con tutta l'elasticità con cui nella tradizione benedettina è stata intesa nello Spirito, non si addice nei medesimi termini ai *fratres* di Francesco o di Domenico. La figura di comunità realizzata da questi *fratres* ha solo in certa misura l'immagine del cenobitismo classico: pure è senza dubbio vita comune, nelle forme di una diversa vocazione.

Non è necessario fare l'elenco di tutte le fenomenologie. Vita comune, in termini via via diversi, è pure quella supponiamo gesuita, o degli istituti del secolo scorso, per non parlare dell'originale fraternità che caratterizza gli istituti formalmente missionari *ad gentes*. Finché ad un certo punto non vale più la pena di usare una simile terminologia: diventa più chiaro rinunciare a parlare di « vita comune ».

Tra l'altro la storia soprattutto del nostro millennio conosce altre assai diverse figure di comunità o gruppi ecclesiali, più o meno strutturati: in queste figure l'intreccio tra legami nella fede e nel *saeculum* è diversamente presente. Pensiamo alle diverse forme di fraternità laicale medievali, per lo più configurate come movimenti; a confraternite ed associazioni di vario genere, fino agli attuali gruppi e movimenti ecclesiali o di ispirazione cristiana. La C.E.I. nella sua *Nota pastorale* ha individuato nell'attuale situazione della chiesa in Italia una fenomenologia complessa.

Né va dimenticato il fenomeno che si è solidificato nel nostro secolo nella figura degli istituti secolari, nella cui preistoria bisognerebbe collocare per lo meno il progetto originario di S. Angela Merici. Proprio il fenomeno degli istituti secolari, autentiche comunità prive di vita comune nel senso classico della parola, ha fatto esplodere la problematica del rapporto tra vocazioni « accentuate » e sequestro più o meno sviluppato della vita dalla secolarità: rapporto significativo non solo per la spiritualità individuale ma precisamente anche per le figure di gruppo ecclesiale che ne derivano.

d) Peraltro, dopo e senz'altro anche grazie alle tensioni ed alle chiarificazioni che attorno alla metà del secolo si sono catalizzate attorno al fenomeno degli istituti secolari, l'ecclesiologia del Vaticano II, ed in particolare il modo in cui secondo essa l'ecclesialità si rapporta al *saeculum*, sdrammatizza questa problematica. Sdrammatizzata, la ripropone in termini non meno esigenti.

Mai l'esistenza cristiana (e, prima ancora, umana) può essere totalmente « comune » — neanche nel matrimonio —, e mai può essere totalmente isolata. La vicenda essenzialmente comunitaria del nascere e del crescere, il battesimo, la catechesi, l'eucaristia, l'educazione ecc. collocano anche il più sperduto degli eremiti e dei naufraghi in una storia, una civiltà, una tradizione. Parimenti nessuna esistenza cristiana può essere totalmente assorbita dalla comunità ecclesiale o viceversa dalla società civile (anche a prescindere dagli importanti spazi della *privacy*). Ma la composizione di questi momenti vuole porsi non solo in termini quantitativi o organizzativi, ma in termini di senso, di arti-

colazione di valori, di polarizzazione di significati attorno ad intuizioni portanti.

Queste articolazioni (supponiamo quelle a cui alludono slogan come *ora et labora*, contemplazione e predicazione, spiritualità e carità qualificata, consacrazione e professionalità) danno origine a diverse identità vocazionali e a diverse figure di raggruppamento ecclesiale. Nell'insieme dunque a caratterizzare queste figure di comunità e di gruppo ecclesiale intervengono diversi fattori, che non si implicano l'un l'altro in maniera necessaria, ma che sono in grado di animarsi reciprocamente dall'interno, così da offrire non combinazioni casuali ma sensati orientamenti comunitari. Profonde somiglianze sulle quali ci si ritrova generano forme accentuate, evidenziate di comunità: si tratta di affinità vocazionali, irriducibili al battesimo, cioè alla semplice appartenenza ecclesiale. Come diversi sono i parametri attorno ai quali si configurano le vocazioni, così diversi sono i fattori attorno ai quali si evidenziano queste forme di comunità.

In particolare risultano spesso importanti fattori di ordine secolare, storico-sociologici o variamente antropologici <sup>(18)</sup>, che l'ecclesiologia e la pastorale non hanno alcun motivo di considerare con diffidenza <sup>(19)</sup>. Abbastanza normalmente legami, comunanze, corresponsabilità anche di ordine secolare si sviluppano anche proprio a partire dall'esistenza e dalla vita di queste comunità: persone raggruppatesi per motivi di spiritualità o di missione, dopo anni di comunione possono trovarsi affini anche sul piano umano, vincolati da una prossimità che si è fatta tenace sotto più punti di vista di quanti ne prevedesse e forse ne continui a prevedere il progetto originario; spesso anche sotto punti di vista programmaticamente intesi come non caratterizzanti il gruppo o la comunità <sup>(20)</sup>. (Non è ancora un giudizio di valore, né positivo né negativo; per ora è una semplice constatazione, però ineludibile.)

(18) Un posto interessante e singolare ha a questo proposito il parametro « sesso ». Benché la storia conosca eccezioni, normalmente le forme di vita comune in senso (per così dire) stretto si sono espresse, per più che elementari ragioni, in comunità rispettivamente maschili e femminili. Altre forme di aggregazione ecclesiale (« movimenti », per es.) si sono diversamente orientate su questo punto. Sarebbe utile una valutazione critica che discernesse i più che legittimi argomenti di prudenza spicciola e di opportunità, o di indole ed origine culturale, da considerazioni più profonde. C'è qualche probabilità di rinvenire motivazioni teologicamente rilevanti (in quale direzione, a priori non è facile dire con sicurezza). Il fatto che una forma ecclesiale importante sia quella domestica, nella quale proprio la diversità e reciprocità sessuale è fondamentale, non permette di lasciar cadere il tema.

(19) Certo ogni gruppo o comunità, anche ecclesiale, è anche *congregatio peccatorum* oltre che *fidelium*. Per questo ogni motivo di coesione può anche diventare motivo di grettezza, rendendo difficile cogliere e vivere la comunione oltre i confini del gruppo. Il problema pastorale non può essere quello di trovare figure ideali di comunità in cui questo non sia possibile, ma di indicare a quali condizioni (anche relative al prendere figura della comunità) queste tendenze possano essere meglio contrastate.

(20) Un esempio può presentarsi sintomatico: quello riguardante la vecchiaia dei soci degli istituti secolari. È chiaro che la logica di tali istituti non può prevedere come normale che dei propri soci anziani si occupi l'istituto stesso, in quanto tale; o che se ne occupino singoli confratelli (o consorelle) a titolo di fraternità spirituale. Ne andrebbe di mezzo la normalità della condizione di

e) Se così stanno le cose non è difficile cogliere il senso di un fenomeno già sopra ricordato, che frequentemente caratterizza questa forma di esperienza ecclesiale: la tensione cioè tra spontaneità ed istituzione, tra evidenziata elettività e pubblica tenacia dei vincoli comunitari. Una serie di *flashes* collegati con esperienze e con temi frequentemente discussi può aiutare a proseguire la riflessione.

1. La vita comune, o anche solo l'assunzione di un'accentuata forma di comunione, impone a questo genere di comunità di ripiegarsi in qualche misura su se stesse (anche questo non è ancora, qui, un giudizio di valore). A livello di esperienza questo porta a sentire più accentuatamente non solo le convergenze ma anche le diversità: così facilmente emerge in queste comunità o gruppi addirittura più conflittualità che nelle comunità ecclesiali più eterogenee e piane (per es. la parrocchia). L'elettività dell'adesione a una forma ecclesiale di questo genere urta, soprattutto quando le affinità che hanno motivato la scelta sono meno ancorate nella carne e nel sangue, contro la sensazione di essersi ricevuti a scatola chiusa, scelti come figure, non come persone, per un progetto, non per un'amicizia.

2. Il quotidiano riscegliere questi progetti comuni è sfida non da poco. La cosa a dire il vero vale anche per il matrimonio, e per ogni legame che chiedi fedeltà. L'istituzionalità che spesso queste forme di fraternità ecclesiale comportano favorisce la stabilità; ma c'è la tentazione di affidarle di supplire la continua rimotivazione, della quale per altro, proprio perché accentuate, queste comunità hanno più che mai bisogno. Ecco una delle ragioni per cui il problema istituzionale è vissuto con particolare serietà da questo genere di aggregazioni. Da un lato l'accentuazione di valori evangelici, apostolici, ecclesiali porta a desiderare la loro sanzione in termini stabili e stabilizzanti; dall'altro tende a temere le maglie dell'istituzione: e non da ieri, e non solo per motivi ignobili, come non solo per motivi nobili. Il discernimento a questo riguardo è spesso faticoso.

3. Al tema della coesione istituzionale o viceversa spontaneistica è affine quello dell'appartenenza stabile o mobile (un problema che già

vita nel secolo che è programma preciso di tali vocazioni, e che comporta certo, almeno come prospettiva, la previsione di una terza età in condizione comune, quando non senz'altro nella condizione dei più poveri. Ne andrebbe di mezzo la configurazione stessa degli istituti, i quali verrebbero a caricarsi di impegni non congeniali alla propria natura. Senza dire che spesso già la condizione nel mondo dei consacrati secolari è singolarmente gravata dell'onere dei genitori o parenti anziani, che finiscono quasi fatalmente sulle spalle di chi, non formando una famiglia propria, in realtà aveva fatto una scelta per l'animazione dell'ordine secolare, non puntualmente per l'assistenza agli anziani. E tuttavia come si potrebbe pensare che in concreto i legami spirituali, che spontaneamente sanno maturare in diverse forme di amicizia, possano convivere con la pura e semplice indifferenza verso fratelli, sorelle che hanno bisogno? Dov'è il confine tra l'amicizia e il privilegio? tra la povertà con tutte le sue sfumature e l'evangelico «centuplo»? Avrebbe ancora un volto ecclesiale un gruppo di cristiani che si radunasse per motivi spirituali e che poi dicesse ai fratelli ed alle sorelle più bisognosi: « Andatevene in pace, riscaldatevi e saziatevi » (cf. Gc 2, 14-16)?

si poneva a san Benedetto). Può essere obbedienza allo Spirito, per sé, sia la stabilità sia la mobilità: c'è spazio, anzi necessità, nella chiesa, sia per « movimenti » sia per « stabilimenti » (*establishments*). Come è necessario un discernimento riguardo alla persona (già la variabile età può avere per es. implicazioni non trascurabili), così riguardo alle diverse aggregazioni: la loro stabilità e la stabilità dei legami con esse non possono essere indipendenti dal loro senso, e dalle sue eventuali trasformazioni.

4. A questi temi della stabilità e della mobilità è legata anche l'interpretazione in termini di dissipazione o di missione dei legami che vanno al di là delle singole aggregazioni; rispettivamente accompagnata, come è chiaro, da un giudizio di valore negativo o positivo. Si danno in particolare situazioni comunitarie in cui i fattori di coesione di una vita comune essenzializzata (o in confronto con il suo progetto rarefatta?) risultano meno immediatamente tenaci di altri che polarizzano, a loro modo anche doverosamente, l'attenzione altrove <sup>(21)</sup>. A priori le due interpretazioni sono realmente possibili. Criterio fondamentale di discernimento (che si medierà, al solito, anche attraverso i segnali istituzionali o di spontaneità) sembra essere quello che sia favorita la migliore crescita delle dinamiche relazionali; in una parola: dell'amore. Non solo né primariamente quella dell'amore verso il gruppo, la comunità di appartenenza; bensì dell'amore verso Dio e verso un prossimo che sarà sensato non identificare semplicemente con il gruppo stesso. La singola comunità infatti vuol essere segno dell'intera chiesa <sup>(22)</sup>, e nel mistero della chiesa vuol essere « segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » <sup>(23)</sup>.

f) Per riprendere l'immagine della casa, usata più sopra: una comunità i cui vincoli aggregativi sono « accentuati », può ben essere casa (non necessariamente peraltro: casa dice sicurezza piuttosto che enfasi, fedeltà piuttosto che entusiasmo); non deve essere prigionia. Non è a priori e indiscriminatamente sana la tensione della comunità a farsi carico di tutte le dimensioni ecclesiali e secolari dei propri membri, con una forma di servizio che sconfina nel sequestro: questa tendenza abbisogna di discernimento e deve esibire le giustificazioni della propria legittimità <sup>(24)</sup>.

E per rimanere nell'immagine: se in altri tempi la casa prendeva più connaturalmente la figura della fattoria (nella fattoria il lavoro si svolge fuori della casa, ma in un'area dominata dalla casa, e certo non in altre case), oggi questa sociologia rurale è in grande misura inattuale. Viene

(21) Il fenomeno, a quanto si dice, è rilevante in specie negli istituti religiosi maschili, più agili quanto a vita comune e soprattutto più proiettati verso la missione.

(22) Cf. *Presbyterorum Ordinis*, n. 6, verso la fine.

(23) *Lumen Gentium*, n. 1.

(24) Le giustificazioni, come si possono presentare e come di fatto si presentano, sono di diverso genere, e come tali vogliono essere considerate: ne derivano conseguenze diverse. Possono essere tendenzialmente teologiche, o piuttosto empiriche, o ancora pedagogiche, e in questo senso essenzialmente provvisorie, ecc.

da pensare che l'ecclesiologia e la pastorale oggi potrebbero più opportunamente confrontarsi, secondo i criteri dell'analogia, con i modelli vitali nella società e nella sociologia contemporanea: così del resto la chiesa e la teologia si sono spontaneamente regolate in ogni epoca.

Anche se sembra paradossale, ne dobbiamo concludere che nessuna aggregazione di questo genere deve identificarsi neppure con l'immagine dell'*ekklesia*. L'omogeneità è la forza ma anche il limite di queste figure di comunità ecclesiale. Se la comunione e il dialogo con le altre comunità di credenti sulla faccia della terra sono essenziali per ogni comunità di chiesa (anche per quella diocesana), per le aggregazioni segnate da elettività, omogeneità, accentuazione, essi sono ancora più necessari. La figura del corpo non è infatti quella di un membro ingrandito cento, mille volte alla lente o al microscopio. Così la complementarietà dei carismi garantisce al corpo ecclesiale di non essere un *monstrum*, ai gruppi di non divenire settari.

Anche le comunità a vocazione ed orientamento contemplativo non sono dunque autosufficienti, non devono ripiegarsi su se stesse: anche per esse « casa » non può essere l'ultima parola. Dio Padre è la nostra casa più vera, nel quale il riposo è incondizionato, per contemplativi come per attivi. L'amore, anima di ogni vocazione cristiana, si attua dunque nell'« estasi », nell'uscire da sé verso Dio, e anche verso il prossimo. Né amore né missione peraltro possono essere identificati con irrequietezza. Per la missione anche i gruppi più attivi ed estroversi sono chiamati ad essere casa, e non solo disordinato campo di spinte, e magari di battaglia.

g) Connesso con l'identificazione con l'immagine dell'*ekklesia* è infine il problema del rapporto di questi gruppi con l'eucaristia. Benché infatti ogni fenomeno ecclesiale sia polarizzato verso l'eucaristia e da essa animato, questo ancora non significa che una specifica celebrazione eucaristica *per* e *nel* gruppo in cui il fenomeno si attua e concretizza sia universalmente sensata. Illuminanti, per quel che significano più che per l'attuazione che ottengono o possono ottenere, sono ancora le direttive che la Santa Sede dava a questo proposito nel 1967 <sup>(25)</sup>. In concreto la prassi è tuttora guidata e praticamente dominata dalla disponibilità di presbiteri per il ministero della presidenza, sia là dove essi sono singolarmente abbondanti (almeno in rapporto alle esigenze relative all'eucaristia), sia là dove sono singolarmente scarsi; cosicché le considerazioni di principio sembrano spesso più astratte di quanto non dovrebbero risultare.

Andrebbe qui preso in considerazione specificamente il fenomeno delle comunità ecclesiali di base (CEB) <sup>(26)</sup>, se non fosse che un'analisi

(25) S. C. RITUUM, Istruzione *Eucharisticum mysterium*, 25.5.1967, n. 27. Cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 2, <sup>10</sup>Dehoniane, Bologna 1976, n. 1327: « (...) le messe per i gruppi particolari (...) si celebrino di preferenza, per quanto è possibile, nei giorni feriali ». La direttiva è stata ripetutamente fatta propria dalla C.E.I.; cf. *Eucaristia, comunione e comunità*, 1983, n. 81; *Il giorno del Signore*, 1984, n. 33.

(26) Sulle CEB cf. le voci « Base », « Comunità », « Comunità ecclesiali di base », scritte da G. CHIARETTI nel *Dizionario di pastorale della comunità cristiana*.

decente allargherebbe il discorso oltre misura. Diverso è certo che le CEB sorgano al fine di vivere l'ecclesialità fin dove si possa anche in assenza di clero e quindi di eucaristia, o al fine di vivificare fraternamente la comunità cristiana anche là dove né clero né eucaristia siano difficilmente accessibili. Nel primo caso la tensione sarà verso una eucaristia propria che purtroppo la comunità non è in grado di celebrare<sup>(27)</sup>; nel secondo caso il riferimento all'eucaristia potrà normalmente essere cercato e trovato oltre la CEB, per es. nella parrocchia. A questo secondo caso può essere accostato quello di molteplici aggregazioni del genere ricordato in questo paragrafo. Ad esso senza dubbio si riferiscono direttamente le indicazioni della Santa Sede.

Al di là della complessa problematica relativa al ministero, è giusto chiedersi in genere non tanto *se* quanto *a quali condizioni* sia ecclesio logicamente corretto che una comunità possa disporre di un'eucaristia propria. Normalmente perché l'eucaristia non sia inaccessibile ma neppure settaria, sembra da tenere abbastanza in rilievo il parametro della eterogeneità; con l'attenzione ricordata a proposito della parrocchia: che non significhi immediatamente, se è possibile, banalizzazione e insignificanza.

h) Riflettendo sull'eterogeneità interna delle CEB, che non vogliono essere di massa ma vogliono positivamente essere di popolo, è giusto almeno chiedersi se non sia (o a quali condizioni non sia) discriminante già la disponibilità a un ritmo di CEB. Benché questo in linea di principio non debba essere molto diverso da quello « normale » della comunità parrocchiale, il fatto stesso della sua proposizione in forma energica sarà sempre identificabile senz'altro con l'energia provocatoria del vangelo? Questa infatti a detta di Gesù stesso non può non essere discriminante. Il rischio, ogni volta che la si media ecclesialmente — e non si può non farlo — ad un estremo è di annacquare il vino evangelico; all'altro estremo è di spegnere lo stoppino fumigante.

È una tensione antica, e forse di sempre: diventando di massa la chiesa non diventa slavata? diventando vivace non diventa di *élite*? In linea di principio non dovrebbe essere così: la pretesa paradossale del vangelo è che accoglienza ed esigenza vadano di pari passo. Ma in concreto, per le CEB e non per le CEB, il problema si ripropone almeno così: se questa coincidenza reale si afferma nella fede, non quindi come evidenza, così che volta per volta non se ne possa tenere saldamente in mano se non l'uno o l'altro capo, dovremo in linea di massima perseguire l'accoglienza convinti che essa è per sé esigente, o l'esigenza convinti che per sé è accogliente? Gli estremi come sempre sono grotteschi; ma questo non è buona ragione per banalizzare l'interrogativo. Lasciando da parte gli estremi: si tratterà di trovare criteri per un discernimento probabilmente non facile, né fattibile una volta per tutte.

na, Cittadella, Assisi 1980, pp. 82-96; 170-180; 180-186; e ancora L. BOFF, *Le comunità di base reinventano la chiesa*, EMI, Bologna 1978; A. FALLICO, *Gruppi e parrocchia: quale rapporto?*, AVE, Roma 1981.

(27) E spesso (non saprei dire quanto spesso) il caso delle CEB dell'America Latina: cf. L. BOFF, *op. cit.*, p. 17. Le differenze tra figure ecclesiali con questo medesimo nome sono abbastanza notevoli da situazione a situazione.

Potrebbe essere buona cosa cercare di applicare per l'oggi i criteri che Paolo ha indicato nella sua catechesi sui « forti » e sui « deboli » (Rm 14,1-15,13) <sup>(28)</sup>.

#### 4. La figura della chiesa « domestica »

a) Il Vaticano II ha recuperato questa antica dizione per parlare della famiglia cristiana, con le sfumature di un *tamquam* e di un *velut* <sup>(29)</sup>. Il senso della dizione è molto reale, ma insieme simbolico, allusivo. La famiglia cristiana è realmente evento di chiesa; ma quali coordinate di tale evento la dizione privilegi non è elementare né univoco dire. Immediatamente emerge il rilievo che il matrimonio ha, come ogni sacramento, nel generare la chiesa. Ma il tema del matrimonio e quello della famiglia non sono adeguatamente sovrapponibili.

La stessa identificazione tra famiglia e chiesa domestica non è senza problemi. Alle radici storiche del tema sembra esserci la comunità cristiana « che si raduna nella casa di... » <sup>(30)</sup>. Benché la *familia* antica fosse un'entità sociale piuttosto vasta, almeno per i benestanti (i quali, d'altronde, erano gli unici in grado di ospitare un'*ekklesia*), è scarsamente probabile che queste chiese domestiche si identificassero semplicemente con le *familiae* dei cristiani, senza espandersi verso una più vasta ospitalità.

Oggi la comunità « nelle case », in particolare come CEB, non è impossibile, e può ben essere per molti versi pastoralmente sensata. Ma per riflettere sul tema della chiesa domestica conviene che fissiamo l'attenzione precisamente sulla famiglia nel senso moderno della parola. Se mai, attraverso le tensioni missionarie che rendono « aperta » la famiglia, non è impossibile a queste riflessioni congiungersi con quelle relative alle altre figure della comunità cristiana. Come per le altre figure, cogliamo solo alcuni nodi utili per rilevare le coordinate teologiche del tema <sup>(31)</sup>.

b) Radice della famiglia è il matrimonio; e in particolare il matrimonio in quanto sacramento rende cristiane ed ecclesiali le famiglie dei

(28) Cf. G. SEGALLA, *Kerigma e pargnesi come critica alla prassi in Rm 12, 1-15, 13*, in *Teologia* 6 (1981) 307-329.

(29) Cf. *Lumen Gentium*, n. 11; *Apostolicam Actuositatem*, n. 11.

(30) 1 Cor 16, 19; Rm 16, 5; Col 4, 15; Fm 2. Anche in At 2, 46 la dizione *kat' οικον* indica, in modo generico, il luogo della frazione del pane.

(31) Raccogliendo la bibliografia recente sul tema della chiesa domestica, potremmo indicare come degni di interesse: G. e G. CAMPANINI, *Famiglia*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Alba 1978, pp. 623-638; D. TETTAMANZI, *La chiesa domestica*. Per una pastorale della famiglia oggi, Dehoniane, Napoli 1979; AA. VV., *La coscienza contemporanea tra « pubblico » e « privato »: la famiglia, crocevia della tensione*, Vita e Pensiero, Milano 1979 [soprattutto l'art. di E. RUFFINI]; Dossier « *Famiglia e pastorale oggi* », Sc Catt 108 (1980) n. 1-2 [D. TETTAMANZI, G. AMBROSIO, G. VOLTA, G. e G. CAMPANINI]; Dossier « *La famiglia cristiana nel mondo contemporaneo* », Presenza Pastorale 50 (1980) n. 5 [soprattutto gli artt. di D. SARTORE e D. TETTAMANZI]; AA. VV., *Parrocchia e famiglie*, Dehoniane, Napoli 1980 [soprattutto gli artt. di P. SCABINI e G. PIANA]; Gianna CAMPANINI, *Famiglia*, in *Dizionario di spiritualità dei laici*, OR, Milano 1981, vol. 1, pp. 273-278.

battezzati. La cosa risalta più chiaramente nelle famiglie nucleari contemporanee, ma è ultimamente vera anche per le famiglie più vaste <sup>(32)</sup>. Il rapporto tra il sacramento del matrimonio e le diverse componenti familiari non è però identico. Esso direttamente collega gli sposi battezzati. Essenzialmente, anche se non esclusivamente orientato alla procreazione esso raggiunge così anche la paternità/maternità e la filialità cristiana: i figli sono componenti non posticce della chiesa domestica, e la fraternità che tra loro vige è ancora momento della medesima rete di rapporti comunitari. Altre persone a vario titolo si trovano o vengono assunte entro questa rete, vuoi per più complessi legami di parentela, quando si esprimono in reale convivenza, vuoi per un'ospitalità cristiana di cui la famiglia è nativamente capace e a cui può essere senz'altro « vocata ». Le sue forme vanno dall'adozione (immagine biblica del nostro rapporto con Dio Padre) ad altre più varie, che possono condurre fino alle linee della « chiesa domestica » nel senso antico.

Diversi tipi di rapporto dunque, ma non giustapposti bensì articolati. Va tenuta presente anche la realtà di quelle famiglie nelle quali l'iter matrimoniale si è concluso perché uno dei coniugi è morto (o magari entrambi), e che peraltro permangono come nucleo comunitario inequivocabilmente familiare; e inoltre le famiglie che circostanze diverse della vita, spesso colpevoli, hanno sfasciato. Non si potrà partire da questi esempi per comprendere la famiglia in generale, e la sua indole di chiesa domestica più in specie; e tuttavia recensendo la fenomenologia non si potrebbero dimenticare.

c) Se stabilità e mobilità, come si è visto, sono in genere parametri importanti per analizzare le linee di forza delle comunità cristiane, la famiglia come chiesa domestica presenta a questo proposito accentuazioni singolari. Per un certo verso nessuna figura elementare di chiesa è (o vuol essere) più stabile della famiglia. Infatti il matrimonio che la fonda è non solo istituzione inalterabile, ma legame indissolubile tra la tale e la tale persona. La stessa estrema variazione delle figure sociologiche che la famiglia ha assunto nella storia conferma a suo modo la tenacia dell'istituto, che ha attraversato in buono o cattivo stato ma senza svanire, vicende così complesse. Per antonomasia dunque la famiglia è « casa ».

Per altro verso la famiglia è mobile, la sua figura è non casualmente ma per sua natura destinata a variare. La famiglia patriarcale per sé perseverava in lunghe casate; ma ciò era dovuto al fatto che essa propriamente era un ininterrotto serpentone di molti nuclei familiari. Nella sua forma elementare la famiglia è mobile: si nasce in una famiglia e, se non ci si orienta verso differenti vocazioni, se ne forma un'altra, con un'altra persona, venuta da un'altra famiglia. « Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre... » (Gn 2,24): il che è vero per ogni persona, almeno dal punto di vista del *terminus a quo* <sup>(33)</sup>. Dal punto di

(32) I censimenti, per ragioni valide dal loro punto di vista ma impertinenti per il nostro, parlano anche di famiglie unipersonali: il fenomeno è sociologicamente molto serio nell'attuale situazione in Italia, ma qui non può essere preso in considerazione poiché non dà origine a vere figure di comunità cristiana.

(33) Anche chi (l'ipotesi non è infrequente) rimane fino in età matura a

vista dei genitori poi la famiglia è chiamata ad accrescersi con la nascita dei figli; in seguito però a veder sciamare (fisicamente o almeno vocazionalmente, nel senso detto) i figli stessi quando diventano grandi. Così, quando è loro concessa una vita sufficientemente distesa, i coniugi alla fine si ritrovano con se stessi, unica compagnia definitivamente assunta e definitivamente offerta, finché morte non disgiunga.

Di tutto questo, anche a prescindere dai fenomeni non rari di patologia della famiglia, bisogna tenere conto. La famiglia è istituzione stabile propriamente in rapporto ai coniugi-genitori. E tuttavia l'arco di vita che si trascorre nella famiglia in cui si è nati è sufficientemente ampio ed importante per chiedere di avere un significato non casuale nell'iter di integrazione ecclesiale di ciascuno. Attraverso la famiglia in cui nasce, chi è battezzato da piccolo è introdotto nella chiesa, e portato a fare un'esperienza della chiesa normalmente decisiva per la sua vicenda di *christifidelis*. Non si può dunque considerare la chiesa domestica solo dal punto di vista dei coniugi che le danno origine con la propria scelta vocazionale, anche se questo sarà il punto di vista fondamentale. Alla luce di queste considerazioni è facile comprendere anche secondo quale diversa dinamica la famiglia è casa e missione per i suoi diversi componenti nei diversi tempi della loro vita.

d) La famiglia poi è comunità di chiesa proprio nel preciso attuarsi della sua identità antropologica come comunità secolare. Questa identità concreta è conseguenza e sviluppo imprescindibile del matrimonio, quale la dottrina cristiana lo presenta: il suo segno sacramentale è infatti né più né meno che il patto nuziale stesso dei battezzati. In questo la famiglia si differenzia originariamente dalle altre comunità ecclesiali, anche da quelle che integrino in se stesse ambiti per sé secolari: in nessun'altra infatti la coincidenza è altrettanto completa o altrettanto essenziale. Così la famiglia è insieme « la prima e vitale cellula della società » e « come un santuario domestico della chiesa » <sup>(34)</sup>: essere questo per essa è un'unica missione.

In riferimento ai coniugi questa dottrina sembra esprimere la profondità del coinvolgimento delle persone, nella loro stessa identità cristiana di immagini e figli di Dio, nel patto nuziale. Il matrimonio non è semplice precisazione aggiuntiva ad una generica vocazione ad amare, perché l'amore è la sua stessa essenza. Quanto ai figli, questa simbiosi di ecclesialità e secolarità sembra pedagogicamente necessaria perché siano introdotti in maniera non troppo traumatica nella condizione per

dedicare la propria vita alla vecchiaia dei genitori, è chiamato/a ad assumere questa, più o meno spontaneamente ma con un autentico atto di libertà, come propria vocazione adulta. Si resta sempre figli, anche quando i genitori sono morti; ma non si è chiamati a restare sempre ragazzi, a meno che morte o *handicap* impediscano di fare altrimenti.

(34) *Apostolicam Actuositatem*, n. 11. La trad. it. data dall'*Enchiridion Vaticanum*, ed. 10, in questo punto mi sembra meno rigorosa della precedente. « (...) missionem (...) accepit ut sit prima et vitalis cellula societatis » significa infatti precisamente che « ha ricevuto la missione di essere (...) », e non « affinché sia (...) ». Per lo svolgimento appunto di questa missione è importante, secondo il concilio, che la famiglia cristiana si presenti « come un santuario domestico della chiesa ». Per questa coincidenza cf. anche *Gravissimum Educationis*, n. 3.

sé abbastanza lacerante del nostro terreno pellegrinare. Per imparare che cosa sia l'originalità cristiana e che cosa sia l'autonomia del *saeculum*, e che unica è la speranza, e come la si possa vivere, i piccoli devono, all'inizio, trovare questo complesso intreccio sminuzzato da un'unica agenzia educativa.

Di questa natura della comunità familiare e di queste esigenze la pastorale non può non tenere conto. La forma domestica non è opzionale per la comunità cristiana, anche se non può essere esclusiva. Non è opzionale perché il matrimonio, generato da un sacramento, è struttura necessaria della chiesa. E non lo è — all'interno di questa stessa necessità del matrimonio cristiano — perché il consorzio civile degli uomini non può farne a meno, precisamente per una serie di finalità che non sono estrinseche alla missione della comunità cristiana così come essa nella famiglia si dà, ma anzi nella famiglia sono da tale missione fatte proprie.

Nello stesso tempo però l'autonomia del *saeculum* ha le sue ragioni da far valere in rapporto alla famiglia anche precisamente nel contesto di questa simbiosi: può e deve farlo senza essere travolta, perché è fondata ultimamente non in analisi ecclesiologiche regionali la cui applicazione alla regione « famiglia » potrebbe risultare impertinente, ma nella storia stessa della salvezza. Così la logica della comunità ecclesiale domestica non potrebbe essere sequestrata totalmente da ragioni di tipo ecclesiastico. Vi è una resistenza (autonomia) secolare intrinseca alla struttura familiare, che la chiesa non può assorbire. Anzi, per fedeltà alla propria logica, cioè alla logica della fede, essa ha il puntuale impegno di rispettarla: qui non solo accanto o in collegamento con se stessa ma entro se stessa. Quali conseguenze, ed anche quali interferenze questo comporti nel panorama interconnesso delle figure della comunità cristiana, è tanto più prevedibile quanto più si prende sul serio questa originalità della famiglia cristiana: dentro di essa, come struttura agile ma al tempo stesso compatta, si vogliono giocare, nell'opportuna proporzione, le dinamiche ed anche le tensioni del rapporto generale chiesa-mondo.

e) Necessaria, la famiglia nella chiesa non è sufficiente; anzi sarebbe di grande danno che si ritenesse tale. La cosa è del tutto ovvia in riferimento al mistero eucaristico ed alla sua centralità nella chiesa. Ed è ovvia anche in riferimento alle molte vocazioni che non approdano ad una famiglia.

La famiglia è nucleo umano di natura sua elementare: per questo le altre figure di comunità si presentano in linea di massima come più vaste. Ad esse i cristiani giungono o in esse si vengono a trovare come famiglie, o anche non così: non come famiglie certo tutti i cristiani privi di famiglia; non come famiglie anche i cristiani sposati o giovani in quei gruppi la cui struttura non tende a riferirsi alle famiglie come tali. La parrocchia per es., includerà facilmente comunità familiari precisamente in quanto tali; gruppi di altro genere spesso solo accidentalmente.

Il matrimonio come ogni sacramento è orientato all'eucaristia, sa-

cramento supremo della comunione della chiesa nel corpo di Cristo <sup>(35)</sup>. Eppure questo non comporta orientamenti univoci quanto alla forma di approdo e di presenza dei componenti della famiglia all'assemblea eucaristica. È chiaro che talora sarà prevalente la spinta ad esprimere liturgicamente l'inserimento dell'alleanza nuziale nella nuova ed eterna alleanza — ciò in special modo in occasione della celebrazione stessa del sacramento del matrimonio. In altre circostanze la logica stessa della vita familiare chiederà di agire diversamente. Analogo discorso può essere fatto per es. a proposito del sacramento della penitenza <sup>(36)</sup>.

In questa sede però non interessa tanto un'analisi minuta di molteplici fattispecie concrete. Piuttosto merita di essere notata la complessità della rete dei rapporti ecclesiali che si strutturano, secondo diverse logiche, attorno all'eucaristia (e al ministero ordinato che la presiede) e a partire dal matrimonio (anche a prescindere provvisoriamente dalle altre figure di comunità). Benché non possano semplicemente essere sommati, quasi fossero due modi alternativi o anche solo paralleli e complementari di strutturarsi della chiesa, essi avrebbero tutto da guadagnare a pensarsi in un più reciproco rapporto nel rispetto delle loro tipiche originalità. Quelli generati dall'ordine e dal matrimonio non sono certo gli unici carismi che abbiano bisogno gli uni degli altri; ma sono quelli che in maniera più generalizzata strutturano la chiesa come rete di comunione in cui diverse dinamiche si intersecano.

f) Infine, giusta la loro origine sacramentale, essi rappresentano in maniera caratteristica, esplicita ed efficace il patto d'amore tra Cristo e la sua chiesa: l'uno nei confronti della comunità che celebra l'eucaristia, l'altro nella reciprocità dell'amore nuziale. Forse anche questo suggerisce la fecondità della reciproca analogia per cui, se da un lato la famiglia cristiana è detta « chiesa domestica », dall'altro la chiesa è detta « famiglia di Dio » <sup>(37)</sup>, di Dio che si è rivelato come Padre, prendendo per dire il proprio ultimo mistero un'immagine di origine familiare. Dalla considerazione di questa reciproca capacità rappresentativa dovrebbero emergere spunti importanti per la comprensione dei diversi aspetti del mistero ecclesiale che l'ordine e il matrimonio attivano. E in particolare la comunità familiare cristiana non è solo chiesa domestica perché attua e rinviene in sé il mistero della chiesa, ma può essere intesa come modello, paradigma, nel modo e nella misura che le convengono, per l'esperienza ecclesiale in genere.

È ecclesiologicamente suggestivo in particolare il singolare impasto di affinità e di differenza, di elettività e di istituzionalità che si dà nella famiglia. Coloro che si sposano scelgono liberamente di sposarsi invece che di non farlo, e liberamente si scelgono l'uno con l'altra come il tale, la tale. In questo la famiglia è comunità ecclesiale essenzialmente elettiva <sup>(38)</sup>. Ma devono scegliersi secondo la differenza delle identità

(35) Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esort. Ap. *Familiaris Consortio*, n. 57.

(36) *Familiaris Consortio*, n. 58.

(37) Cf. *Lumen Gentium*, n. 6.

(38) Almeno per gli sposi, nel loro rapporto reciproco, che non è certo senza sorprese ma è voluto con precisa scelta. Già nella decisione di generare, nella misura stessa in cui è realmente libera decisione, si esige la disponibilità ad una

sessuali, con tutto ciò che questo comporta non solo di attrazione e quindi di tenacia unitiva ma anche di sfida, di impegno a misurarsi con l'altro-da-sé. Essi sono chiamati a uscire da sé in un amore che facendosi accogliente e promovente ha una forza di maturazione e di trasformazione, e quindi di educazione della persona, ancor previa alle responsabilità procreative e a ciò che comporta avere dei figli. Si tratta di educazione permanente nel senso più rigoroso della parola. Assunta nel mistero dell'amore di Cristo, questa via risulta poi carica di una speranza che è sostenuta dall'efficacia dell'amore di Gesù e della sua croce. L'ordo dei coniugati è folla di fedeli quotidianamente inserita in un'esperienza intensa ed esigente di alleanza e di riconciliazione <sup>(39)</sup>.

L'assunzione in comune di un progetto di vita, di responsabilità che travalicano di molto quelle reciproche, di appelli di vario genere attinenti alle condizioni del *saeculum* e della chiesa rende poi la famiglia cristiana fucina di quotidiana missionarietà. I suoi sviluppi ascetici si esaltano nell'autoespropriazione che l'autonomo maturare dei figli comporta, nella condivisione delle sofferenze come delle gioie, nella tensione tra pubblicità e privatezza, ambedue essenziali alla figura comunitaria della famiglia, e in specie di quella cristiana. Anche la normale convivenza di età diverse comporta possibilità significative per la maturazione delle persone, in ciascuna età della vita, nella fede e nell'amore.

Evidentemente le vie di una pastorale e di una spiritualità familiare sono ben più ampie; ma queste annotazioni possono già fungere da spunto per valutare l'originalità della figura comunitaria « famiglia » e dell'esperienza di chiesa che essa comporta. La natura di chiesa domestica non risulta affatto inserita nella famiglia cristiana quasi dall'esterno, con dinamiche posticce.

### 5. La figura dell'assemblea

a) Per sé questa non sarebbe una figura della comunità, ma modo di manifestarsi di altre figure. In realtà pone problemi a sé, perché la logica che presiede o dovrebbe presiedere al suo prendere forma non sempre corrisponde a qualcosa di preesistente o di destinato a continuare <sup>(40)</sup>. L'assemblea è *ekklesia* in atto, ma spesso attua potenzialità nascoste più che strutture palesi dell'ecclesialità.

È una necessità per la chiesa attuarsi come assemblea. Nell'impostazione individualistica della pastorale, questa necessità poteva sembrare solo funzionale al raggiungimento di risultati-servizi di ordine religioso inaccessibili ai più senza l'organizzazione collettiva o l'incenti-

accettazione incondizionata di persone che ancora non si conoscono, e che in questo si rivelano come dono sorgivo di Dio. Quanto poi ai figli, non ha bisogno di essere dimostrato che nessuno si sceglie i propri genitori. Che la struttura portante della famiglia sia precisamente il matrimonio, è significativo anche da questo punto di vista per caratterizzare la natura più o meno elettiva della figura domestica della comunità ecclesiale.

(39) Cf. *Lumen Gentium*, n. 41; *Gaudium et Spes*, n. 48.

(40) Bibliografia essenziale: R. FALSINI, *Assemblea liturgica*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, vol. 1, pp. 423-436; A. CUA, *Assemblea*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1983, pp. 118-131.

vazione socioecclesiale. In realtà vi è molto di più: i cristiani hanno bisogno precisamente dell'assemblea proprio per attuarsi come chiesa. Al di là di ogni generica socializzazione religiosa, per essere chiesa è necessario essere *qahal Jahvé* celebrando <sup>(41)</sup> la memoria di Cristo.

Assemblea fondamentale della chiesa è quella eucaristica. Tralasciando molti problemi che qui vorrebbero essere indicati <sup>(42)</sup>, cogliamo con la tradizione e con il concilio che manifestazione primaria della chiesa è più precisamente l'assemblea eucaristica domenicale attorno al vescovo <sup>(43)</sup>. L'insistenza del concilio fa corpo con l'assunzione da parte sua del modello ignaziano per illustrare il mistero della chiesa particolare. Anche se questo modello ha oggi nel concreto i limiti sopra ricordati, rimane l'importanza della manifestazione della chiesa che si ha in questa forma di assemblea.

Il tema della manifestazione non deve essere razionalisticamente inteso in senso fittizio, teatrale e neppure solo in un senso didattico-pedagogico. In realtà è in gioco una rete di rapporti (orizzontali e verticali: quello con Dio anzi è sempre primario), per i quali essere e manifestarsi è tutt'uno: non si attuano diversamente. La comunità si attua come comunità radunandosi, anche se i legami di comunione che la compaginano vanno al di là e vengono da oltre questo raduno, anzi lo convocano. Per questo l'assemblea non è solo una figura del manifestarsi di una comunità già data, ma è un modo (il fondamentale) di essere della chiesa come comunità. Che la chiesa sia e si manifesti religiosa e fraterna (secondo la duplice dimensione dell'unica comunione) non dipende solo dall'assemblea, ed in particolare da quella eucaristica, né può essere un fatto che lì si conclude; ma l'assemblea ecclesiale ne è un momento ineludibile, e nell'insieme anche un sintomo abbastanza fedele.

Parlando di partecipazione all'assemblea non si dice dunque solo un diritto-dovere personale, ma un obiettivo pastorale non riducibile a oggetto (opzionale o urgente) di pia moralistica raccomandazione. Non ci sono cioè solo problemi relativi alle persone o alle singole comunità: c'è un problema generale di progettazione pastorale dell'esistenza assembleare della chiesa. E se devono essere difesi e promossi gli spazi della necessaria *privacy* cristiana <sup>(44)</sup>, rimane il fatto che nella direzione della promozione di assemblee che si attuino e risultino come vere as-

(41) Il verbo latino *celebrare* indica direttamente non la solennità o la semplice esecuzione dell'atto rituale, ma il radunarsi per un gesto significativo. Cf. S. MARSILI, *La celebrazione liturgica tra storia e teologia*, in *Celebrare il mistero di Cristo*, Dehoniane, Bologna 1978, pp. 59-116, alla p. 71.

(42) Alludo alla connessione tra assemblea e giorno del Signore, e al problema ecclesiologico e pastorale rilevante delle cosiddette «assemblee senza prete», che tali non si direbbero, con una definizione in forma privativa, se non implicassero una obiettiva nostalgia della presidenza ordinata, come condizione intrinseca di un *votum eucharistiae* le cui coordinate è appunto importante precisare teologicamente. Per questo tema, oltre alla letteratura sulle CEB, cf. D. SARTORE, *Assemblee senza presbitero*, in *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Paoline, Roma 1983, pp. 132-137.

(43) Cf. soprattutto *Sacrosanctum Concilium*, n. 41.

(44) Questo vale per la chiesa domestica e per le piccole assemblee che essa celebra nella propria intimità; e al di là ancora di essa vale per la *privacy* evange-

semblee di chiesa la strada da percorrere è ancora parecchia. Molta certo nel nostro secolo ne è già stata percorsa: pensiamo a com'era il punto di partenza non solo nella prassi ma anche nella teoria pastorale. Ma siamo ancora lungi dal poter impegnarci solo con quella costante riprogettazione che è come una strategia di mantenimento.

b) Nella riflessione teologica recente le cose più suggestive sul tema dell'assemblea sono probabilmente quelle scritte da Bouyer, là dove, presentando concili, sinodi e assemblee ecclesiastiche similari come *ecclesiolae in ecclesia* <sup>(45)</sup>, sviluppando dati certamente tradizionali, enuncia la tesi che i concili sono nella loro sostanza assemblee eucaristiche sviluppate nelle loro potenzialità <sup>(46)</sup>.

Il senso della tesi sembra essere questo: tra eucaristia e vita di fede, tra eucaristia e orientamenti dell'esistenza ecclesiale c'è continuità. Un concilio che confessa la fede e ne formula l'espressione dogmatica, o che discerne nello Spirito e decreta le vie della chiesa, non può fare ciò se non come momento della memoria di Cristo e della fedeltà a lui. Ma questo nella sua espressione vertice (culmine e fonte) è né più né meno che l'eucaristia. Se Bouyer ha bisogno di precisare che la messa in una celebrazione conciliare non è una pia formalità, è segno che rischia di apparire tale. Probabilmente nell'intera vita della chiesa allora essa rischia di apparire tale.

La confessione della fede nel sacramento e nella liturgia ha sempre qualcosa di singolarmente misterioso, e di difficile da collegare con la quotidianità della vita e dei suoi linguaggi; e tuttavia è chiaro che molte virtualità dell'eucaristia e dell'assemblea eucaristica potrebbero essere esplicitate abitualmente assai meglio. Quando la tesi di Bouyer non apparisse più paradossale ma (come dovrebbe apparire) teologicamente abbastanza ovvia, significherebbe che il problema delle assemblee cristiane avrebbe trovato una soluzione soddisfacente.

Per ora l'eucaristia (poiché il problema emerge in particolare a proposito dell'assemblea eucaristica, o quando si vuole evidenziare, come Bouyer, il nesso tra l'eucaristia e assemblee apparentemente più ovvie) appare troppo come contenuto della fede, troppo poco come modo (il modo fondamentale) di esprimere il mistero della fede ecclesialmente. Gli itinerari verso l'obiettivo indicato non potranno eludere la retorica. Ogni assemblea (anche quelle laiche) ha bisogno di proprie forme retoriche; anche la recente riforma liturgica ne ha comportata molta, sincera e insieme un po' ingenua. Ben venga, purché non sia né artificiosa né sciatta.

lica dei singoli con « il Padre che vede nel segreto »: Gesù certo non ne ha parlato a caso.

(45) L. BOUYER, *L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970, pp. 531-567 (è il cap. IX della II parte del libro, intitolato precisamente « *Ecclesiolae in ecclesia* »). « *Ecclesiolae* » evidentemente non ha la sfumatura negativa del nostro « *chiesuole* ».

(46) « (...) le Synode est essentiellement une concélébration eucharistique déployant toutes ses implications dans une prise de conscience d'elle-même à laquelle l'Eglise locale, dans l'Eglise universelle, ne saurait parvenir en empruntant une autre voie que celle de l'eucharistie ». *Ivi*, p. 543. Circa i concili, cf. pp. 532-533.

## II. - CRITERI, VALORI, URGENZE

A conclusione dell'analisi sulla fenomenologia, è necessario richiamare con precisione quale sia propriamente la domanda più corretta dal punto di vista della teologia pastorale. In parte, a proposito della figura « diocesi », lo si è già visto. Non si tratta di sapere né se la chiesa debba comportare rapporti fraterni, né se questi debbano prendere la forma non solo dell'interpersonalità (tra individui) ma di vere e proprie comunità (tra molti). Tutto, questo, in termini così generali, può e deve tranquillamente essere presupposto: senza questo minimo non sarebbe neppure possibile in genere l'ecclesiologia. La domanda pertinente è *come* debbano configurarsi le comunità cristiane; e, prima ancora, *in base a quali principi*. Il « come » in effetti — l'analisi lo mostra — è parecchio vario: non può essere determinato una volta per tutte. È importante allora precisamente riflettere sui principi a cui deve riferirsi il prendere figura della comunità cristiana.

1. *Alla ricerca della chiave di volta*

a) L'analisi ha fatto emergere criteri diversi, di varia indole, presumibilmente da integrare gli uni con gli altri. Di alcuni emerge più marcatamente l'indole teologica, altri hanno natura piuttosto psicologica o antropologico-culturale. Volerli dividere in maniera rigorosa, quasi schierandoli gli uni di fronte agli altri, anche qualora aiutasse la catalogazione, sarebbe una operazione discretamente inegua. Non solo la teologia pratica, ma neppure la sistematica potrebbe prendere forma senza implicare uno spessore antropologico-culturale; viceversa l'antropologia non giungerebbe ad interpellare la teologia senza essere già influenzata e segnata da qualche precomprensione delle esigenze e delle opportunità presentate dalla teologia stessa. Nessun dialogo infatti si instaurerebbe se non sulla fondata speranza di possedere messaggi vicendevolmente significativi ed interessanti. Di fronte a questo intreccio di temi connessi non possiamo peraltro esimerci dal tentare un quadro che ponga ogni aspetto nella opportuna evidenza.

b) Potremmo ipotizzare una stratificazione dei criteri teologico-pratici, a partire da ciò che sembra più fondamentale:

1. indicazioni relative ai *fini salvifici* dell'esistenza e della missione della chiesa: si tratta dei valori che l'uomo è chiamato a vivere anche grazie alla chiesa ed alla sua mediazione della grazia che lo salva; valori personali ed interpersonali (libertà, amore, dignità, espressività ecc.);

2. indicazioni relative alle *vie dinamiche* lungo le quali la chiesa è chiamata a camminare verso quei fini: il loro raggiungimento infatti non è lasciato semplicemente a metodologie qualsivoglia, purché efficaci, ma è vincolato a grandi orientamenti ecclesiologici che ne garantiscono al tempo stesso la genuina maturazione (fraternità, conversione, riconciliazione, missione, testimonianza, duttilità, cattolicità, istituzionalità, corresponsabilità ecc.);

3. *indicazioni più concrete*, e quasi si direbbe più minute, che il

« diritto divino » prevede nella chiesa come modi precisi e necessari del suo configurarsi: si tratta soprattutto dei sacramenti, con quanto essi comportano nella chiesa che li celebra e con quanto generano: la chiesa stessa, in sostanza, e i suoi essenziali, benché generali, dinamismi comunitari.

Se si pone attenzione al fatto che i criteri del primo gruppo concernono più propriamente l'antropologia teologica, quelli del secondo più immediatamente l'ecclesiologia, quelli del terzo la sacramentaria, connessa come essa è con la fondazione e la « normazione » cristologica della chiesa, verrebbe fatto di indicare in questi ultimi i criteri più importanti a cui la riflessione teologico-pratica dovrà riferirsi. Si ponga tuttavia mente a questo: il semplice fatto che i sacramenti si celebrino, benché sia questione di vita o di morte per la chiesa, condizionando la sua stessa esistenza, non costituisce obiettivo tale da meritare una riflessione teologica singolarmente approfondita: può essere inteso nell'elenco delle cose ovvie. Che invece la loro logica discenda concretamente sino a dar figura determinata alla chiesa (intesa ancor qui sia come comunità che celebra i sacramenti sia come insieme di figure della comunione che da essi è generata), non è automatico. Il passaggio dai sacramenti (battesimo, eucaristia, ordine, matrimonio ecc.) alla figura della comunità cristiana esige precisamente la messa in evidenza e la messa in opera delle vie dinamiche di cui si è detto, le quali si ispirano ai sacramenti in quanto portatori ed annunciatori dei fini salvifici. Le domande « quale assemblea e perché? », « quale famiglia e perché? », ecc., documentano con la loro sicura pertinenza la necessità di mediare tra l'essenziale germinazione del mistero della chiesa dai sacramenti e il concreto configurarsi delle comunità cristiane. E qui sta il vero problema per la teologia pratica.

c) Il quadro a questo punto si presenta singolarmente complesso: non sembra che ci si possa accontentare di meno che di attendere all'intero panorama dell'ecclesiologia. Ma forse proprio così deve essere, per il generale motivo che la rivelazione, punto di partenza di ogni teologia, non offre principi logici da cui dedurre, ma un dato d'insieme da comprendere per analisi e per sintesi. Cosicché il passaggio dal più noto al meno noto (via necessaria per ogni sapere, ed anche per quello teologico) non sempre, e neppure di norma, corrisponde ad un passaggio da ciò che è più fondamentale a ciò che è derivato. La fenomenologia che abbiamo esaminato e sottoposto ad un primo esame critico non smentisce questa, che è condizione generale non solo della rivelazione stessa ma altresì della sua trasmissione nella chiesa, quale il cap. II della *Dei Verbum* l'ha delineata in maniera illuminante. Gli itinerari della comprensione teologica del dato saranno dunque tutto fuorché lineari, prevedibilmente.

Appunto entro questo quadro, proprio perché non è deduttivo, il primato del piano dei fini si riafferma come di elementare sensatezza. Certo la figura dell'uomo salvato non sarà frutto semplicemente di una conoscenza filosofica o di un'analisi culturale; ma derivando dalla rivelazione presenterà tratti che precisamente la sacramentaria o l'ecclesio-

logia aiutano a identificare con precisione, che la cristologia illumina alla radice, che il discernimento spirituale aiuta a tradurre in termini storicamente delineati. Volendo dunque provare ad indicare proprio su questo piano dei fini, con la riserva di metodo di non rinunciare a dar contenuto a questa affermazione anche con indicazioni derivanti dagli altri piani, quale sia la chiave di volta teologico-pratica del problema del prendere figura della comunità ecclesiale, la indicherei nella *libertà concreta dell'uomo salvata in Cristo* (o, con altra formulazione, a cui deve giungere la salvezza che è in Gesù Cristo).

Si potrebbe anche dire, non meno pertinentemente, che chiave di volta è Gesù Cristo in quanto salvatore della libertà concreta dell'uomo. Le due formulazioni si corrispondono specularmente. Esse riecheggiano gli enunciati complementari formulati da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Redemptor Hominis* <sup>(47)</sup>: « Cristo, via della chiesa »; « l'uomo, via della chiesa ». Mi sembra più utile, per la teologia pratica, la formulazione direttamente antropologica: se questa ha bisogno delle verifiche di cui si è detto, la formulazione cristologica da parte sua ha bisogno di ulteriore mediazione, almeno di quella espressa con la clausola « in quanto », che rimanda all'antropologia. L'enciclica stessa, del resto, si orienta in questo senso, impegnandosi in una lettura dei segni dei tempi che altro non è se non ricerca delle coordinate concrete dell'esistenza dell'uomo. Senza questa attenzione non sarebbe possibile scendere dal piano generale della figura a quello multiforme delle figure della comunità ecclesiale.

d) Gli aggettivi usati parlando di libertà « concreta » e « salvata » sono dunque tutt'altro che pleonastici; come non è casuale il riferimento puntuale alla libertà per definire l'uomo. Queste puntualizzazioni vogliono in particolare prendere le distanze dall'antropologia illuministica e aderire alla concezione rivelata dell'uomo, quale risulta dalla bibbia. Parlando di libertà per definire l'uomo, non si fa altro che essere fedeli al tema portante dell'antropologia biblica: l'uomo anzitutto definito come alleato ed interlocutore di Dio. Questa libertà dell'uomo però non è tabula rasa disponibile per scelte arbitrarie, ma concreto globale orientamento della persona (spirituale certo, autogestito, e così appunto libero); matura con essa, ha una sua storia. La concretezza della libertà consiste anche nell'essere passibile, anzi bisognosa di educazione, diversamente secondo le diverse condizioni della vita: essa infatti ha un volto segnato da tutti i parametri che situano la persona, ed è condizionata da tutti i suoi condizionamenti. Essa è in dialogo con lo Spirito nello spessore singolare della storia dell'uomo, chiamata a camminare entro questa storia lungo le vie che lo Spirito apre davanti a lei o addirittura « sulle vette dei monti » (cf Abc 3,19).

(47) *Redemptor Hominis*, nn. 13-15. Quanto agli aggettivi che accompagnano questo predicato « via della chiesa », essi nel testo latino sono meno differenti che per es. nella traduzione italiana volgata: Cristo infatti è detto via « *praecipua* » della chiesa (n. 13), l'uomo « *prima* », « *prima et praecipua* » via. (n. 14). Che questo uomo sia da intendersi in termini estremamente concreti e storicamente caratterizzati, nell'enciclica è detto più che esplicitamente e ampiamente.

Parlando di libertà salvata (il tema della salvezza, non meno di quello della concretezza dell'uomo, attraversa la *Redemptor Hominis* e la sua proposizione delle vie della chiesa) si intende ricordare che l'uomo trova dentro se stesso i più profondi condizionamenti che definiscono le coordinate concrete della sua libertà, e così della sua persona. Quando suo orientamento è il peccato, la libertà dell'uomo propriamente è « schiava del peccato », secondo la parola di Gesù cui fa eco l'intera dottrina della bibbia (Antico e Nuovo Testamento) e l'intera sua interpretazione della storia degli uomini. La sua condizione genuina, di « libertà » appunto, è il frutto supremo dello Spirito del Signore.

Questa indicazione della salvezza come condizione fondamentale della libertà dell'uomo ripugna alla concezione illuministica anche più che l'indicazione del carattere situato e concreto della libertà stessa. Con la sua concretezza, vista però come negatività piuttosto che come valore, il pensiero postilluministico ci ha invece abituato a fare i conti. Come strumento filosofico per comprendere la libertà, accettando la maturata comprensione della sua concretezza e rifiutandone invece l'interpretazione prevalentemente negativa, possiamo oggi utilmente riferirci alla duplice definizione che ne dà D. Coletti: « "apertura" al significato » e « "attività" di fronte al valore » (48). Salvezza è dischiusione di tale apertura e mozione di tale attività: come tale germoglia dallo Spirito. Quanto poi questa concezione dell'uomo e della sua libertà sia anche illuminante per la problematica pastorale di cui ci stiamo occupando, mi sembra documentato ad usura dalla riflessione fatta sulla fenomenologia delle comunità ecclesiali, e vorrebbe essere ulteriormente illustrato nelle conclusioni di questo saggio.

## 2. Un itinerario di valori

Se principio fondamentale teologico-pratico del prendere figura della comunità cristiana è la libertà concreta dell'uomo salvata in Cristo, dove « concreta » significa bisognosa di perdono, storica e quindi da educare, situata e non al di fuori della rete di relazioni che ne definiscono la collocazione, chiamata alla comunione e non all'individualismo, criteri per una buona configurazione saranno quelli che permetteranno una chiesa per una libertà perdonata, educata, situata e in comunione. I quattro termini indicano un itinerario in crescendo, ma le diverse dinamiche vogliono essere compresenti, poiché le varie dimensioni della libertà umana e delle sue condizioni di esistenza non si elidono e non si sostituiscono, ma si intrecciano in un singolare sviluppo.

a) Bisognerà anzitutto che le comunità ecclesiali siano *accoglienti* e *perdonanti*. Già questo non è elementare. Per essere accoglienti, sarà meglio che siano familiari, in linea di massima. Ma dovranno essere anche sufficientemente « anonime » da risultare rispettose: la libertà dell'uomo può essere convinta solo con discrezione. Il perdono vuol superato il peccato: questo deve essere messo a fuoco, ma non più di tanto.

(48) D. COLETTI, *La psicologia dinamica di Hans Thomae*. Metodo e valore antropologico, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 276 s.; 283 ss.

Il rimprovero, anche tacito, anche implicito nel modo stesso di essere e di esistere della comunità, può avere una funzione liberante, ma non l'ha incondizionatamente.

b) Le comunità cristiane dovranno essere capaci di *educare* la libertà. Già a proposito della famiglia si è notato che la maturazione della libertà comporta connaturalmente passaggi da comunità a comunità. La notazione vale per qualsiasi momento entro la missione di un cristiano: lo Spirito talora chiede non solo di uscire di « casa » per la missione, ma di lasciare *tout court* la « casa », e magari di assumerne un'altra.

Inoltre le comunità cristiane dovranno avere figure sufficientemente minuscole e sufficientemente spaziose perché ciascuno abbia reali *chances* di educatore secondo i carismi che gli sono dati. La diversità dei doni che lo Spirito attribuisce a ciascuno e i diversi momenti di ciascuno nell'itinerario della vita potranno già di per sé domandare articolazione di figure comunitarie diverse e di diverse dimensioni.

Oggi in particolare il rapporto tra comunità e crescita nella libertà presenta un aspetto che in altri tempi non si dava. È un fatto generale dell'odierna situazione psicosociologica, soprattutto giovanile: comunità integrali, capaci cioè di essere ambito sufficiente per tutta la vita della maggior parte dei loro membri, ve ne sono sempre meno (a parte quelle disinvoltamente alienanti). Il fenomeno si presenta anche a proposito delle comunità cristiane in rapporto alla vita di fede. L'abbondante moltiplicazione e frammentazione delle esperienze di socializzazione comporta un arricchimento per un genuino espandersi della libertà, ma risulta anche sorgente di dispersione per la difficoltà obiettiva e per la resistenza soggettiva abbastanza generalizzata a identificare un nodo centrale attorno a cui si organizzino sinteticamente e si strutturino l'esperienza, l'orientamento e la libertà della persona.

Appartenere a più comunità può significare non impegnarsi con nessuna (e questo vale anche in seno alla chiesa). Avere molte case e nessuna casa può essere segno di riserva escatologica ma può anche essere segno di una libertà che non si perfeziona nella decisione. Qui l'attenzione alla concretezza della libertà ed alla sua maturazione è decisiva.

c) Per una libertà situata e non irrelata, si chiederanno comunità culturalmente *situate*, ma tali da favorire l'incontro delle culture e il loro connaturale cammino storico. Nessuna cultura infatti è chiamata all'autarchia, nessuna si inverte ultimamente nella staticità, nessuna situazione può permettersi di sequestrare la libertà umana. La fedeltà al qui ed ora è modo necessario di esistere e condizione di maturazione della libertà umana, perché non sia velleitaria: e l'incarnazione del Figlio di Dio dà conferma teologica insuperabile a questo dato clamoroso della psicologia umana. Ma la fedeltà alla singolarità storica, per non essere grettezza, deve radicarsi nella dilatata apertura dello spirito umano, le cui prospettive sono in linea di principio sconfinite, ed al quale lo Spirito del Signore Gesù apre orizzonti da figli e non da schiavi.

Comunità per una libertà situata sono comunità che entro questa dilatazione dello spirito favoriscono il cammino e il dialogo. Poiché non

ogni cammino è a priori buono, dovrà essere favorito anche il discernimento delle vie da percorrere. Bisognerà che le comunità camminino esse stesse, per non essere « altrove » rispetto alla storia degli uomini. E che dialoghino e favoriscano il dialogo non solo al proprio interno ma con ogni realtà culturale nella storia degli uomini; ed in particolare con ogni entità di chiesa, nella quale queste realtà culturali siano visute dai credenti.

Quali attenzioni ciò domanda a livello di figure della comunità cristiana? L'orientamento verso marcate o viceversa scialbe identità culturali delle comunità cristiane vorrà avere come criterio appunto la concreta libertà umana, secondo che essa debba essere stimolata ad espandersi o viceversa a rigorizzare la propria concretezza. Sembra doveroso riservare particolare attenzione ai luoghi antropologici dove l'incontro-scontro delle culture è vivace, così che le figure della comunità cristiana non favoriscano campanilismi né sfaldamenti degli spessori culturali delle persone e dei vari gruppi. Qui si pone il problema delle comunità cristiane legate a minoranze culturalmente caratterizzate; e più in genere il problema degli « ultimi ». L'attenzione alla libertà degli ultimi è condizione per essere attenti alla libertà concreta di tutti: bisogna saper discernere volta per volta i veri ultimi. In realtà tutti possiamo diventarlo, magari sotto diversi punti di vista; ma qualcuno lo è di più, o lo è più fatalmente <sup>(49)</sup>.

d) Infine le comunità cristiane, con il modo stesso del loro configurarsi, dovranno stimolare la libertà a non massificarsi come anche a non isolarsi, bensì a pensarsi come connaturalmente chiamata a crescere nell'amore e secondo *vie d'amore*. Questa finalità in un'ottica di fede risulta evidentemente suprema: e così è tale da comandare non singoli settori della strategia pastorale, ma l'insieme.

Per questo non è il caso di cercare di ricavarne conclusioni spicciole. Piuttosto la constatazione del diverso rilievo dei valori in gioco fa emergere l'esigenza di gerarchizzare i valori stessi e le risposte pastorali ad essi corrispondenti. Esigenza d'altronde già identificata a partire dalla constatata normalità, oggi, della poliappartenenza ecclesiale. Si può (e forse si deve) qui tentare almeno un'ipotesi di gerarchia di valori di questo genere, per l'oggi, per un « qui » che non vuol essere

(49) Per questo, a voler essere precisi non si dovrebbe parlare genericamente della libertà dell'uomo, quanto della libertà degli uomini, giacché le dimensioni del discorso non sono individualistiche ma ecclesiologiche. Si possono e devono tenere in evidenza i parametri culturali più generali che definiscono la condizione della libertà degli uomini in un determinato contesto in maniera statisticamente soddisfacente. La sociologia legittimamente (dal suo punto di vista) spinge la pastorale in questa direzione, giacché la chiesa è anche società, o per lo meno può essere legittimamente compresa assumendo (analogicamente) le categorie sociali. Ma la pastorale da parte sua non saprebbe accontentarsi di questo riferimento alla generalità delle situazioni. Le considerazioni di massima saranno tenute in tensione dall'impegno per gli ultimi, dalla premura per coloro la cui presenza nella chiesa è singolare richiamo a Gesù, alla trascendenza del parametro cristologico rispetto a qualsiasi dinamica dell'ecclesiologia. Vero è che proprio gli « ultimi » sono in generale più facilmente travolti dai contesti socioculturali, o almeno dalle dinamiche emarginanti che essi comportano. Condizioni di libertà veramente « eccezionali » hanno piuttosto i più favoriti.

vasto quanto l'Occidente, ma che, in uno studio teologico, neppure vuol essere precisato in maniera troppo minuta.

### 3. Una gerarchia di urgenze

Vorrei provare a formulare l'ipotesi di una gerarchia di questo genere, e la esprimerei con alcune parole chiave:

a) *missione*, intesa almeno come seconda evangelizzazione <sup>(50)</sup>: come raggiungere la libertà di questi uomini e interpellarla significativamente chiamandola alla fede e all'amore?

b) *vocazione*: come far crescere la libertà di questi uomini nella ricerca della propria identità, intesa come amore che si esprime nella gratuità e si fa diaconia?

c) *riconciliazione*: come orientare la libertà nelle vie dell'amore verso una reciproca accoglienza, valorizzazione e perdono?

d) *ristrutturazione*: come servire lo sviluppo in questi uomini dei germi della memoria e della tradizione verso un futuro originale, nello Spirito?

Non va perso di vista che l'oggetto preciso dell'intenzione di queste riflessioni pastorali è il prendere forma della chiesa nelle figure della comunità cristiana: questo prospetto di valori vuol corrispondere alla domanda, quali dinamiche privilegiare perché le comunità ecclesiali siano a migliore servizio della libertà concreta degli uomini; e da esso vogliono essere tratte conseguenze che riguardino precisamente le figure delle comunità cristiane.

a) *Missione*. A questo proposito il discorso riguardante le diverse figure della comunità cristiana è spinto a prendere in considerazione quasi ovviamente anzitutto la parrocchia, confrontandone le capacità missionarie con quelle delle comunità più caratterizzate ed elettive. Si va parlando di « parrocchia missionaria ». Lo slogan pastorale ha certamente un significato molto importante, in quanto sottolinea il primato della missione <sup>(51)</sup> e della tensione missionaria rispetto a qualsiasi figura di chiesa, e quindi anche nei confronti della parrocchia. Esso ha anche un significato di richiamo di fronte alla diffusa constatazione che le parrocchie, a partire forse soprattutto dal lungo passato « feudale », si sono spesso ed abbondantemente adattate a gestire pastoralmente l'esistente, ad essere agenzie dello scontato ecclesiale. Ipotizzare peraltro un'attitudine precippa della comunità cristiana nella forma parrocchiale

(50) È il titolo dell'opera di J. GRAND'MAISON, *Seconda evangelizzazione*, 3 voll., Dehoniane, Bologna 1975-1976 (ed. orig. 1973). Le vie e le forme di una seconda evangelizzazione non possono essere identiche a quelle di una prima: e in particolare le figure della comunità cristiana devono essere pensate per gente che già ha qualche sua idea della chiesa a cui si sente o non si sente appartenente.

(51) Prima di essere incarico affidato alla chiesa, considerata come già costituita e configurata, la missione genera la chiesa dandole il suo primo esistere e la sua prima configurazione. Questo vale per qualsiasi comunità cristiana; quanto al primo gruppo di discepoli riconvocato ed inviato in missione dopo la pasqua, esso si configura come chiesa a partire dalla missione di Gesù Cristo e dello Spirito. Ciò permette di cogliere come in ogni momento e non solo agli inizi la missione della chiesa sia innervata e « quasi-formata » dalle missioni trinitarie: proprio questo fondamento teologico radicale rende permanente il primato della

per la missione intesa nel senso stretto di primo raggiungimento dei « lontani » mai evangelizzati o tutti da rievangelizzare, è ben difficile.

Anche chi più insistentemente parla di « parrocchia missionaria », quando non si riferisca a comunità molto piccole, deve pensarne una strutturazione interna secondo dinamismi agili configurati secondo criteri di carattere non o non solo territoriale. La strategia della territorialità oggi raggiunge in modo diretto soprattutto i bambini, le casalinghe, la terza età: è possibile ma oggi non molto probabile che la strategia della missione chieda di puntare su questi gruppi di persone come determinanti. Le occasioni di evangelizzazione che passano attraverso queste categorie di persone sono spesso rilevanti, ma hanno in genere portata occasionale (legata alla scuola, materna soprattutto, ai sacramenti dell'iniziazione, ecc.). Il problema di figure della comunità cristiana all'altezza della missione non può esaurirsi qui: è invece necessario soprattutto che le occasioni di incontro introducano a plausibili esperienze permanenti di comunità.

La domanda si precisa allora così: a quali condizioni la parrocchia è in grado di offrire questo? A quali condizioni sono in grado di farlo meglio gruppi o figure di comunità di tipo non parrocchiale? Sembra di poter dire che la parrocchia può farlo a condizione, al minimo, di non essere monolitica; gruppi ecclesiali di altro genere a condizione, al minimo, di non configurarsi come monopolizzanti. Qui il discorso sfocia sul secondo valore-urgenza.

b) *Vocazione per la diaconia.* È abbastanza normale, come abbiamo già visto, che la sequela del Signore e la dinamica della diaconia conducano le persone a inserirsi in diversi contesti ecclesiali, a incontrare diverse figure comunitarie, a riferirsi precipuamente ora a questa ora a quella. Spesso, e anzi con una certa normalità, questo conduce verso scelte definitive, e non solo ultime in senso cronologico. È anche normale che in questo itinerario vocazionale i credenti si muovano entro ambiti ecclesiali la cui ampiezza varierà secondo i tempi della vita e secondo le diverse vocazioni (massima dilatazione avrà per i missionari, per il papa...).

Così il problema delle figure di comunità confacenti alla libertà degli uomini si sdoppia: a) per la libertà concreta e bisognosa di salvezza, quale mobilità (e quindi non rigidità) di riferimenti e più costruttiva, più significativa? b) entro quale ambito? Non è la stessa cosa affermare il primato o la significanza di questa o quella figura di comunità cristiana nel primo o nel secondo senso, cioè come polo di riferimento o come area di ordinaria mobilità; come casa, potremmo dire riprendendo la metafora già adoperata, o come *habitat*. (Un esempio, per ora rimanendo nel campo dell'approssimativo: per il ministero papale come « casa » può essere intesa Roma, come « *habitat* » il mondo.)

Già all'interno di ciascuna comunità è sano che ci siano polarità diverse; e la gerarchia tra esse non è indifferente. (In una famiglia, sup-

missione rispetto alla comunità cristiana ed alle sue figure. Prendere le distanze dalla missione e « segregarsi », sia pure con i migliori intendimenti, per altro da essa è letale per qualsiasi figura di comunità ecclesiale.

poniamo, non è identico che il/la coniuge sia inteso/a prevalentemente come padre/madre dei propri figli, o viceversa i figli come il frutto della comunione coniugale). Analogamente è nell'insieme costruttivo, e perciò dovrebbe essere sensatamente normale, che una comunità, con una particolare configurazione, funga da « casa », almeno per singoli archi di tempo, almeno per i singoli credenti, anche se questi soggiornano per tempi anche vasti e con responsabilità anche serie in altre « dimore ». I cristiani non sono condannati a scegliere, come in un'alternativa senza sbocchi, tra una vocazione casalinga ed una vocazione randagia.

Ma anche la determinazione dell'ambito di ordinaria mobilità, dell'*habitat* ecclesiastico, è importante, sia direttamente per la persona, la cui libertà ha bisogno di appropriati orizzonti entro i quali « orizzontarsi », sia indirettamente, cioè (sempre in vista della persona) attraverso le progettazioni pastorali. Per essere veramente a servizio della libertà concreta queste devono trovare la misura di spaziosità loro confacente. Precisamente da questo ultimo punto di vista Comblin parlava, come si è ricordato, di primato della « città »; e ancora precisamente sotto questo punto di vista è classico affermare in genere il primato della chiesa particolare intesa come diocesi. Le ragioni sono state indicate parlando della figura « diocesi »; e là si è anche visto che ciò che un tempo era generalmente sensato dal punto di vista pastorale, oggi non lo è più in maniera ovvia. Salvo ribaltare i termini del problema, come, si è detto, è realmente opportuno fare, e chiedersi come debba essere una diocesi per rispondere a queste condizioni, per essere cioè *habitat* ottimale della parte principale della progettazione pastorale.

Converrà prendere atto delle condizioni concrete in cui la problematica pastorale si muove. Il ribaltamento del problema, benché teoreticamente più corretto, sembra avere solo molto difficilmente esiti operativamente fruttuosi su tempi ragionevoli. Peraltro la dimensione ottimale per la programmazione pastorale non sembra identica in relazione a diverse problematiche settoriali; le quali a loro volta coinvolgono le persone in misure e maniere diverse. L'impegno precipuo può essere allora quello di identificare appunto queste dimensioni ottimali. Per gli operatori pastorali più coinvolti nei diversi generi di diaconia, questi ambiti ottimali, anche piuttosto vasti, potranno tendere a svolgere la funzione di *habitat*, quando non anche di casa per la vocazione-diaconia personale. Ma in generale sarà auspicabile che i cristiani siano « di larghe vedute »: in questa direzione la loro libertà cresce. E questo vale abbastanza indifferentemente per chierici e laici, per religiosi e non; anche se per alcuni (i vescovi, per es.), la cosa sarà singolarmente necessaria.

Lo schema casa-fattoria, come si è già detto, non è oggi però applicabile su vasta scala. Per i più, in una società complessa come la nostra, la mobilità della diaconia condurrà normalmente ad altre « case », in cui trovarsi più o meno « come a casa propria », e con cui confrontare la propria appartenenza di « casa » nella logica di un pluralismo capace di generare, vivendo, ulteriori nuovi pluralismi. Sembra qui logico evo-

care il terzo dei valori-urgenza indicati più sopra.

c) *Riconciliazione per la comunione*. La chiesa non potrebbe prendere figura adeguatamente come comunità senza proporsi la riconciliazione come obiettivo pastorale preciso. E non può trattarsi semplicemente della problematica della riconciliazione interna alla chiesa; ma in un unico momento anche della diaconia di riconciliazione che la chiesa è chiamata ad offrire nel tessuto della « comunità degli uomini » <sup>(52)</sup>. Abbiamo parlato di dimensioni e figure della comunità cristiana in corrispondenza ai problemi pastorali. Quando diamo contenuto alla dizione « problemi pastorali », l'attuazione del valore « riconciliazione » emerge come obiettivo non secondario. Quando in particolare ci chiediamo da che cosa e per che cosa la libertà umana ha bisogno di essere liberata e fatta salva, non è possibile non rispondere che ha bisogno di essere liberata anzitutto da se stessa e dalla propria condizione irriconciliata, e di essere liberata per progetti d'amore, di convergente comunione dei diversi. Solo la convergente comunione dei diversi è feconda: il che vale non solo per il matrimonio ma per ogni forma di interpersonalità.

Il matrimonio è anche sacramento e istituzione di riconciliazione; anche se non primariamente tale. Giusta quanto si è detto parlando della chiesa domestica, possiamo considerare paradigmatico questo esempio, ricavandone, con le dovute analogie, una lezione generale sulle dinamiche della riconciliazione e sulle figure comunitarie che la favoriscono. Il valore che il matrimonio ha come convergente feconda comunione dei diversi, lo ha precisamente nella sua rigorosa definitività e monogamicità. Derivandone una lezione più generale: non si promuove necessariamente più comunione, o una comunione più feconda, moltiplicando indiscriminatamente gli incontri e le correlazioni, neppure con il progredire della libertà concreta delle persone. Forse chi più matura nella vocazione matrimoniale è più chiamato/a ad un'esperienza di famiglia « aperta »; ma nel far questo non è chiamato/a tendenzialmente alla poligamia, bensì ad un più fedele approfondimento della comunione monogamica.

Per quanto dunque riguarda generalmente la riconciliazione come risoluzione costruttiva delle conflittualità, vale il principio massimalista di essere « in pace con tutti, fin dove è possibile, per quanto dipende da voi » (Rm 12, 18). Quanto alla positiva fisionomia delle strutture della comunione e così delle figure della comunità per tendere a quel valore, la libertà concreta deve trovare volta per volta misure ottimali tra espansione dinamica e concentrata fedeltà (casa e missione, ancora una volta, secondo immagini che precisamente la paradigmaticità del modello generato dal sacramento del matrimonio suggerisce).

È abbastanza chiaro che questo modello, proprio perché molto singolare, anche se è teologicamente inoppugnabile, di preciso non saprebbe indicare più di tanto. Nella concentrata vocazione alla fedeltà che esprime, esso peraltro suggerisce ancora di porre mente a questa caratteristica della libertà umana: di essere sì in progresso, ma anche, in qualche

(52) La formula vuole avere il senso ampio e anche abbastanza elastico inteso nella chiesa italiana nel contesto del convegno ecclesiale dello scorso aprile.

modo, continuamente da capo. La via matrimoniale non è solo superamento progressivo di asperità verso un esito di tranquillità e di pace. Gli stessi migliori idilli senili delle coppie più felici sono sempre anche quotidiana conquista. Analogamente ogni itinerario di riconciliazione, sia all'interno della comunità ecclesiale sia entro il tessuto della comunità degli uomini in cui la chiesa è sacramento di salvezza, non è mai concluso, è sempre da perfezionare secondo vie d'incontro interne alle singole comunità (grandi o piccole) e tra comunità e comunità, come lo Spirito suggerirà alla libertà concreta degli uomini perché maturi nell'amore. Certo è che, sia entro le comunità stesse sia tra esse, il confronto delle diversità non può essere eluso: la libertà non si salva rispecchiandosi in sé o nell'identico a sé; piuttosto nella diversità dei fratelli, nell'itinerario della riconciliazione, incontra la vicina e pur inafferrabile trascendenza del Salvatore.

d) *Ristrutturazione*. Un principio dinamico vuole tenere in movimento le figure della comunità cristiana. La loro duttilità è, in radice, conseguenza permanente del loro carattere « penultimo »; ma anche come segno dei tempi è giusto vedere quasi un appello dello Spirito alle chiese oggi per una sostanziosa messa in questione delle proprie figure di comunità. Tanto più che non è affatto prevedibile, su tempi che l'umana immaginazione riesca realisticamente ad abbracciare, un ritorno a forme statiche di civiltà, che autorizzino corrispondentemente forme statiche di pastorale e figure immobili di comunità cristiana. Tuttavia oggi questa messa in questione si presenta con caratteri esaltati, probabilmente a motivo dell'ancora scarsa abitudine della comune coscienza e della nostra libertà a muoversi entro ritmi di questo genere. Così possiamo sperare che sia passeggera non già la mobilità delle figure della comunità cristiana ma la nostra sprovvedutezza di fronte ad essa.

Quali orizzonti e quali speranze si troverà aperte, quali resistenze dovrà affrontare, quali tensioni incontrerà, quali ancoraggi e quali nuove aree di quiete troverà la libertà cristiana in questo cammino di maturazione del proprio protagonismo? Quale sarà per essa il futuro dell'apprendistato nel discernimento pastorale, in cui oggi si trova in parte esaltata, in parte intimidita? Questo è evidentemente il futuro dello Spirito, e dei nostri sì e dei nostri no. Più che lecito, è necessario nello Spirito ancorare questo cammino alla memoria di Gesù, sorgente dello Spirito stesso e in lui della salvezza della nostra libertà; e tenerlo vigile nell'attesa della sua venuta. Se la memoria segna la configurazione delle comunità ecclesiali, cosicché non possiamo progettarle come se si trattasse di porre degli inizi assoluti, noncuranti della fondazione neotestamentaria e della tradizione, la tensione escatologica dà il tono giusto alla nostra libertà, e così alle stesse comunità cristiane ed alle loro figure. Non sarebbe figura di comunità secondo lo Spirito quella davanti alla quale fossimo spinti a dire: « Fermati, sei bella! ». Va cercata invece una comunione di comunità pazientemente pellegrinanti, fermentate dalla missione ed abitate dalla nostalgia.

23 agosto 1985

TULLIO CITRINI  
*Seminario Arciv. - Saronno (Va)*