

LA «QUALITÀ DELLE RELAZIONI» come emergenza pratica della vita del prete e del suo ministero

SOMMARIO: 1. IL PRETE NON È FUORI DAL MONDO E DAI SUOI CAMBIAMENTI - 2. DECLINAZIONE DELLA FEDE E DELLA DEDIZIONE PASTORALE - 3. LA PARABOLA DELL'EPOCA MODERNA - 4. NUOVE DINAMICHE DEL SENSO RELIGIOSO - 5. IL NUOVO BISOGNO DI COMUNITÀ - 6. LA RELIGIONE CIVILE E LA RADICALITÀ EVANGELICA - 7. UNA NUOVA FORMA DI VITA DEL MINISTERO - 8. LA QUALITÀ DELLA RELAZIONE MINISTERIALE - 9. LA RELAZIONE MATURA

INTRODUZIONE

La riflessione che vogliamo introdurre non si riferisce in modo specifico all'aspetto teologico sistematico o squisitamente spirituale del ministero presbiterale, piuttosto va a cogliere le emergenze pratiche in cui oggi si gestisce la vita e il ministero del prete. Si vuole sostenere che la fecondità evangelica, la serenità psichica e il benessere spirituale di un prete oggi dipendono in gran parte dalla ricchezza, dall'armonia e dalla maturità delle sue relazioni: la relazione con Dio, il rapporto con la Chiesa e con se stesso, la relazione con gli altri, con il mondo e con la storia. La valenza evangelica delle sue relazioni diventa decisiva.

È necessario considerare il fenomeno dell'esistenza presbiterale non soltanto nella dimensione più teologica o ecclesiale, ma a partire da un più generale sguardo sul cambiamento culturale e sul disincanto del mondo. Se le relazioni di un prete non sono umanamente significative viene messo in pericolo il suo ministero e la sua stessa fede. Non basta riproporre semplicemente un'etica del *dover essere*, non si tratta di stabilire innanzitutto come dovrebbe essere un prete perché è giusto che sia così, si tratta piuttosto di dedicare un po' di seria attenzione a comprendere come di fatto è il contesto in cui oggi si viene ad operare. Anche questo potrebbe aiutare a delineare una prospettiva pastorale più fedele al vangelo e più aderente alla storia.

La vita di un prete non può rinunciare a incarnare le forme più elementari della maturità umana. Oggi sempre più spesso la qualità della vita di un prete dipende non tanto da una ordinata conformità con il diritto canonico anche se è necessaria, ma dalla completezza, dalla profondità e dalla pace con cui vive le sue relazioni. Se un giovane che diventa prete o se un prete nel cuore del suo ministero ha un buon rapporto e una buona relazione con Gesù e con la gente, allora vive sereno, lavora ordinato, fa del bene a se stesso, alla Chiesa e al mondo.

L'aspirare a questa serenità è profondamente lecito e intensamente umano, non è biasimevole gratificazione, non è altro rispetto al dono di sé e al servizio alla Chiesa, ma è il naturale compimento della propria vocazione. La qualità delle relazioni, ai fini di una significatività della vita, è oggi sentita come irrinunciabile e necessaria, rispetto a una appartenenza affidata esclusivamente all'ordine della struttura. Evidentemente questa qualità spirituale della relazione esprime gioia e chiede molta maturità e libertà da se stessi.

1. IL PRETE NON È FUORI DAL MONDO E DAI SUOI CAMBIAMENTI

La vita di un prete oggi va innanzitutto considerata all'interno di un più grande cambiamento sociale. Non si tratta soltanto di una nuova situazione del contesto ecclesiale; piuttosto il contesto ecclesiale va compreso esso stesso nelle dinamiche di una società occidentale che ha mutato i suoi più grandi parametri dentro i quali s'impiana l'assetto individuale delle persone, accanto all'impianto economico e alle configurazioni strutturali della vita. Un prete non è fuori dal mondo. Seguiamo, solo con qualche cenno, tre piste precise: quella sociologica, quella antropologica e quella ecclesiale.

La riflessione sociologica ci mostra tre grandi parametri di interpretazione: primo, il parametro del mutamento e della transizione; secondo quello dell'incertezza dell'identità individuale; terzo quello della ricerca di nuove configurazioni. Questi tre parametri non sono in gioco soltanto nella configurazione del mondo cattolico o nella vita di un prete, ma più generalmente sono comuni agli uomini e alle donne di oggi. Anche il prete condivide questo travaglio.

La coscienza contemporanea, attraverso i suoi sentimenti, le sue percezioni e le riflessioni che mette in atto contribuisce a costruire e a consumare, anche al di fuori del mondo ecclesiale, una *esistenza mutevole e senza fondamento* che si distribuisce su tutti i vissuti. Il prete non può e non riesce a rimanere estraneo a questa transizione. Il prete vive dentro la fatica o dentro il fascino sottile di questa metamorfosi. Ormai non si tratta più di un fenomeno di élite ma è

comune, anche se non criticamente percepito, alla quasi totalità della popolazione occidentale.

Le coordinate fondamentali di questa transizione vengono individuate come trasformazioni molto ampie che nelle varie parti del mondo contribuiscono a ridisegnare la vita delle persone. In un suo saggio interessante Antony Giddens indica cinque fenomeni che riscrivono un mondo che cambia vorticosamente e che rischia di sfuggire ad ogni previsione. Si tratta dei seguenti aspetti della vita quotidiana: l'influsso quotidiano della globalizzazione sulla vita delle persone; il rischio come fenomeno permanente delle scelte di vita; la riduzione a livello mondiale dell'influsso che la tradizione assume nei confronti dei comportamenti; la problematicità della famiglia come conseguenza di una scissione affettiva tra sesso e amore; la progressiva diffusione della democrazia, la quale convive con la sua fragilità¹. Al di là di una condivisione più o meno parziale delle prospettive tracciate in questo saggio, o anche dal dissenso su alcune posizioni ivi espresse, è interessante rendersi conto che siamo posti di fronte ad un mondo che non riusciamo a comprendere o a prevedere del tutto. Questo non può rimanere estraneo neppure dalle considerazioni in ordine alla dimensione religiosa della vita e in particolare di fronte all'evoluzione della condizione storica della Chiesa, delle sue comunità e dei suoi ministeri.

In questo contesto di transizione emerge subito un altro dato: l'inevitabile *incertezza sulla propria identità*. Non si sa più chi si è: questo non capita solo ai preti. Anche il giovane di fronte al suo futuro, anche l'uomo e la donna che si sposano o che non si sposano provano questa incertezza, questo dubbio esistenziale, questo interrogativo profondo. Sono diventate irrilevanti le grandi narrazioni storiche, le ideologie pesanti del secolo scorso; ora il rischio è di ridurre la storia a coscienza, è quello di comprimere il tempo semplicemente nella sensazione dell'attimo, rimanendo senza coordinate più generali che non sanno costruire una libertà strutturata e perciò fedele². L'esistere quotidiano viene prima dell'essere, e prima dell'essere viene meno. Dentro questa più generale incertezza emerge, come un fenomeno fra molti, anche la configurazione del ministero ordinato. Bisogna ricollocarla con esperienze e strutture rinnovate, sapendo che non si è fuori dal mondo.

¹ ANTONY GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita* (= Intersezioni 207), Bologna, Il Mulino, 2000, 108.

² Cf LAURA BALBO, *Tempi di vita. Studi e proposte per cambiarli* (= Idee), Milano, Feltrinelli, 1991, 149.

Su queste premesse è inevitabile che la vita civile e di conseguenza il mondo ecclesiale cattolico ricerchi *nuove configurazioni di vita e di struttura*. Qualche volta questa ricerca emerge in modo esasperato, altre volte invece è più pacata e più benevola; trova comunque nella configurazione della vita e del ministero del prete un luogo molto significativo. L'orizzonte più ampio del mondo sociale, economico e politico, e più generalmente culturale, ci aiuta a porre la questione del ministero presbiterale dentro un contesto più ampio, superando il rischio di un orizzonte troppo ristretto o semplicemente nostalgico di fronte ad un mondo che non c'è più e ad una Chiesa che va incontro ad inedite trasformazioni.

La riflessione antropologica ci conduce verso la necessità di impostare una nuova sintesi tra queste dimensioni: primo, spazialità della vita e biografia delle persone (spazio e tempo); secondo, interazione tra soggetti individuali e corpi sociali (persona e appartenenza); terzo, nuova ridefinizione del tempo, dell'amore e del lavoro.

Una nuova impostazione del rapporto tra spazialità e tempo, tra località della chiesa e profilo biografico delle persone, tra luogo del sacramento e significato della celebrazione tocca inevitabilmente la vita quotidiana del prete. Il prete non riesce più a raggiungere le persone nella maniera tradizionale; i luoghi di richiamo sono insufficienti, le infrastrutture pastorali che erano efficientissime per una aggregazione stabile di popolo si rivelano spesso soltanto luogo di scansione anagrafica delle generazioni, senza riuscire a strappare l'assenso di convinzioni e appartenenze più qualificate. La gente, quella che viene e che va, parcheggia i figli e se li riprende a tempo opportuno, chiede la prestazione culturale del nascere e del morire, domanda la solidarietà e la consolazione del momento, ma non si preoccupa molto di qualificare cristianamente la vita. Tutto questo può conservare ancora un alto valore evangelico, ma da solo non giustifica l'attuale assetto del ministero. In questo contesto di debolezza di relazioni esistenziali il prete soffre e il ministero rischia una forte burocratizzazione; il lavoro del prete si sovraespone alla demotivazione, la pigrizia diventa un rischio e la totalità del ministero risulta ultimamente meno credibile.

Dentro questo travaglio emerge in maniera molto evidente la ricerca da parte di tutti di una nuova qualità delle relazioni; ora questo esito non è immediato e qualitativamente sicuro. La riflessione pastorale, dal punto di vista esistenziale, ci spinge a considerare e a ricercare quale sia il nodo fondamentale della credibilità stessa del ministero. Da parte del credente e da parte del prete stesso ci si interroga se è credibile ed evangelicamente significativo il modo concreto con cui di fatto il prete passa le sue giornate e la sua vita.

2. DECLINAZIONE DELLA FEDE E DELLA DEDIZIONE PASTORALE

Ad una considerazione complessiva dell'esercizio del ministero, da un lato, va riscoperta e vissuta, soprattutto nella preghiera, la gioia di appartenere al Signore (fede); inoltre il racconto di quest'esperienza si esprime nel desiderio di radunare la Chiesa (pastorale). D'altro lato è innegabile che emerga non raramente un senso di difficoltà nella pratica dell'esercizio quotidiano del ministero (insoddisfazione); a volte questa insoddisfazione appare nella forma dell'abbandono del ministero nella sua forma più ordinaria, per una ricerca più specializzata e meno popolare, meno generica e più intellettuale di vita. La ricerca di nuove identità, le forme della transizione sociale, lo sgretolarsi della configurazione ecclesiastica tradizionale sono gli elementi di base da considerare.

Dal punto di vista antropologico si impone, non solo, ma innanzitutto, la necessità di configurare una nuova tipologia di *relazioni ministeriali*. Bisogna ricostruire la qualità umana del ministero, attraverso un alfabeto iniziatico senza il quale non si può sostenere una più alta qualità di vita spirituale. Ora per ricostruire una credibilità umana del ministero che ha un buon riscontro nel giusto benessere dalla vita quotidiana di un prete, bisogna considerare seriamente, anche se non in modo alternativo, l'attuale stato delle istituzioni pastorali ecclesiastiche, per trovare un nuovo equilibrio fra struttura e rapporti tra persone. Il disagio della modernità³ entra anche tra le fila del clero, attraverso un declino personale di natura individualistica a cui è inevitabilmente legato un restringimento di senso, rispetto alla visione del mondo e a tutto quello che si mette in atto. Anche la ragione pastorale non è più sufficiente a motivare il lavoro, e l'avventura mass-mediatica non fa che mascherare il vuoto antropologico e di fede che si nasconde dietro l'efficienza della ragione strumentale e del sovraccarico organizzativo. Anche il livello politico, e politico ecclesiastico, rischia un'eccedenza rispetto al senso escatologico della vita di fede e a lungo andare pesa sulla qualità evangelica della vita quotidiana.

Proprio a questo punto è necessario considerare attentamente la qualità delle relazioni che un prete mette in atto, non per accondiscendere facilmente alla deriva dei bisogni individuali del prete, ma per non rendergli impossibile una qualità di rapporti, con Dio innanzitutto, e poi con gli altri, che dovrebbero essere il filo conduttore

³ Cf CHARLES TAYLOR, *Il disagio della modernità* (= Sagittari 75), Bari, Laterza, 1994, 141.

della sua biografia e l'anima del suo ministero. Ora noi sappiamo che la libertà umana non è destrutturata e spontaneistica, ma ha bisogno nella forma delle quotidiane decisioni di atti, di riferimenti e di strutture. Connotarla semplicemente come una serie di atti singoli senza suffragarla di supporti strutturati vuol dire proprio invogliare, dopo un flebile conato spiritualistico, verso una ulteriore decadenza della relazione, verso il suo esito soggettivistico senza spessore cristiano ed ecclesiale. L'affermazione del primato delle relazioni afferma esattamente la necessità di riconsiderare la struttura ecclesiale della configurazione pastorale. Relazione e struttura o si riconfermano insieme o entrambe decadono.

Fra tutte, la prima delle relazioni da riqualificare, anche da un punto di vista antropologico, è l'oggetto del proprio amore, luogo unificante della vita. Si tratta innanzitutto della relazione con Gesù, dalla quale emerge la gioia di appartenere al Signore, liberi da ogni altra forma di idolatria e di attaccamento. In secondo luogo si tratta della relazione con la gente, che si esprime con l'esperienza gioiosa di radunare la chiesa: in questa articolata esperienza spirituale il credente diventa pastore.

Proprio a partire da qui si registra uno stato diffuso di fatica e di malessere nella vita quotidiana del prete: c'è una forma di insoddisfazione che va esplorata, compresa e gestita in un tempo in cui anche la trasformazione delle *religioni* come tali rappresentano fenomeni sociali in trasformazione, che pongono richieste e alimentano aspettative diverse da quelle del passato. Il fenomeno della secolarizzazione assume sviluppi nuovi, non avanza linearmente, ma si intreccia in maniera sorprendente con forme di neosacralismi e dissacrazioni, che incidono fortemente sulla formazione e sulla vita del prete⁴. Anche una pastorale vocazionale non può restare estranea a queste riflessioni, così come l'ingresso nel ministero.

3. LA PARABOLA DELL'EPOCA MODERNA

Le radici di questi fenomeni partono da lontano, e sono ben radicate. Siamo alla conclusione di un'*epoca* detta *moderna*, la quale è stata un'avventura straordinaria dello spirito. Proprio perché feconda e straordinaria è stata anche un'avventura pericolosa. Abbiamo alle spalle dei secoli in cui il soggetto della coscienza individuale, tra lotte

⁴ Cf FRANCO GARELLI, *Religione e Chiesa in Italia* (= Contemporanea 44), Bologna, Il Mulino, 1991, 271; *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995, 369.

e smarrimenti, tra euforie e annullamenti, ha ritrovato la sua libertà e la sua autonoma decisione: questo può portarlo ad una forma superiore di esistenza, ma insieme può far correre anche il rischio di una totale dissoluzione di sé.

Nell'uomo di oggi, la nuova acquisizione della propria corporeità e della propria libertà ha esaltato la struttura della relazione (storica, individuale, sociale, istituzionale) come primo approccio all'altro, mettendo sotto giudizio la decantazione dell'essere nella forma della codificazione statica, della istituzione spersonalizzata e del principio di autorità formale, soprattutto se questa decantazione dell'essere non è mediata da linguaggi che non escludono la decisione specifica della persona. Anche l'intimità umana è stata radicalmente trasformata⁵.

D'altra parte una lettura storica ci aiuta: ora all'inizio di questa *seconda modernità* qualcosa è cambiato. Il grande guadagno teorico e pratico dell'epoca moderna è da ritrovare nella affermazione della coscienza, anche della coscienza religiosa. La libertà individuale, se intesa bene, e l'autonomia della sua capacità di decisione ha portato a valorizzare molto l'esperienza umana. Con la libertà, l'epoca moderna ha affermato la dignità della persona e con la forma democratica ha sancito una qualità superiore d'esistenza. Al di là di ogni decadenza e involuzione è pur vero che oggi la gente ha maggiore possibilità di informarsi e di pensare, di andare dove vuole e di esprimersi con maggiore libertà individuale e con più motivata possibilità di solidarietà sociale.

Questa riflessione deve essere sempre tenuta presente anche quando si parla di fede, di vocazione e di ministeri nella Chiesa. Se ci si dimentica, l'esito culturale di questo fenomeno rimane teologicamente non controllato, e le conseguenze possono essere devastanti. L'amore alla Chiesa passa anche attraverso questa rinnovata *coscienza e libertà*, purché rimanga evangelica ed ecclesiale. L'epoca moderna porta questa forma superiore di esistenza, ma insieme può anche correre il rischio di una totale dissoluzione di questa qualità vitale in una pura possibilità di determinazione senza valori. Ne consegue che negli uomini e nelle donne di oggi una nuova acquisizione della propria libertà, *cogitans ed extensa*, pensiero e corporeità, riflessione e sensazione, ha esaltato maggiormente la struttura della relazione come primo e insostituibile approccio all'altro. L'elemento istituzionale, l'elemento autoritario, l'elemento tradizionale in un questo conte-

⁵ Cf ANTONY GIDDENS, *La trasformazione dell'intimità* (= Intersezioni 141), Bologna, Il Mulino, 1995, 217.

sto sociale è sentito come secondario rispetto al profilo relazionale della vita. Questo, che avviene per tutti, avviene quindi anche per i preti. Appoggiarsi solo sugli elementi meccanici della istituzione in nome di un maggiore raccordo con l'oggettività del mistero, può trarre in inganno, perché è vero che gli eventi salvifici passano attraverso le istituzioni, ma nella misura in cui sono sostenute da esistenze e relazioni evangelicamente significative.

Le conseguenze che ricadono sulla vita quotidiana del clero sono molte: basti pensare a come oggi un prete vive la preghiera e la corporeità; teniamo presente il contesto vitale della casa e della sua relazione domestica, del cibo e del vestito, dei suoi soldi e della sua appartenenza. Un prete oggi a chi psichicamente appartiene, a quali contesti, con quali responsabilità, e fino a quando. Sono cambiate le configurazioni antropologiche della comunità cristiana, anche la vita del clero dovrà proporsi e garantirsi con nuovi assestamenti.

È difficile non ammettere che *l'esistenza è il teatro dell'essenza*. L'esistenza appare come il luogo fondamentale e realissimo in cui nel tempo appare la *verità dell'essere* prete. L'elaborazione astratta di una onto-teologia del ministero, dimensione preziosa nella elaborazione teorica della figura del prete, non è condizione sufficiente per avere dei preti felici in grado di annunciare il vangelo e di costruire comunità. E' necessario mettere in atto le condizioni di possibilità esistenziale di una qualità umana della vita reale dei soggetti. Diversamente non ci saranno più soggetti per questo tipo di vita: vedi la questione delle vocazioni di particolare consacrazione; oppure forse potrebbero emergere persone che si presentano per ricevere determinati ministeri senza esserne obiettivamente adeguati.

4. NUOVE DINAMICHE DEL SENSO RELIGIOSO

La trasformazione della religione verso un esito meno strutturato e più *invisibile* della stessa esperienza religiosa è già stato preannunciato da molto tempo⁶. Oggi spesso per molti aspetti il problema religioso si pone come la strada attraverso la quale l'individuo si pone all'interno della società in rapporto ai valori ultimi, quando si sente ormai stretto e senza fiato nei parametri di un semplice agire quotidiano. La secolarizzazione fa soffrire di mancanza di trascendenza,

⁶ Cf THOMAS LUCKMANN, *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1969 (or. 1963), 168.

l'agire funzionale ha bisogno del respiro più grande di un agire ultimo. In questo senso, la religione, intesa innanzitutto come gestione di un proprio *cosmo sacro* di riferimento, si alimenta solo parzialmente al patrimonio etico, dogmatico e istituzionale delle grandi religioni storiche.

L'atteggiamento religioso oggi spesso si riferisce e si fida di meno delle strutture che rappresentano le chiese; piuttosto cerca nelle grandi religioni elementi parziali, da gestire con un alto grado di soggettività. In pratica ad esempio, l'orizzonte simbolico e antropologico della religione cattolica viene ritenuto significativo e viene accolto in modo molto più esistenziale, rispetto a quanto non venga accolta, coltivata e compresa l'espressione rivelativa, etica e dogmatica della religione cattolica stessa. Le comunità cristiane, spesso abbassando il livello di condizioni di appartenenza da parte dei fedeli, contribuiscono a questa linea di tendenza, o per lo meno non la contrastano. Ora, quello che invece può rettificare questa tendenza è proprio la qualità della testimonianza e in particolare la qualità della relazione presbiterale: esse sono fondamentali e importantissime per avviare un processo di maturazione verso la completezza e verso la maturità della esperienza cristiana della fede.

Infatti l'esperienza religiosa, intesa come rapporto con *il tremendum e il fascinosum* e con le relative gerarchie di mediazione, spesso oggi non si pone più come qualcosa che si riferisce in maniera consistente alla struttura ecclesiastica. Ne è prova che anche le figure gerarchiche ecclesiastiche più significative affasciano soprattutto per la loro istanza carismatica, più che non per il loro valore istituzionale depositario di verità. Questo da un lato descrive la debolezza e il nuovo compito delle istituzioni della chiesa, e dall'altro impone un problema circa la qualità cristiana dell'esperienza spirituale. L'avanzamento della secolarizzazione rende deboli le istituzioni ecclesiali e inadeguati i suoi esercizi ministeriali, se sono volti soltanto a conservare le tracce di una *res pubblica christiana* faticosa da gestire.

A volte questa fatica provoca in molti operatori pastorali un certo senso di angoscia e di solitudine della fede. D'altra parte nasce un nuovo desiderio di spiritualità che esige davvero di essere custodito nei termini di una obiettiva ortodossia della fede cattolica. Il ministero del presbitero cerca una trasformazione che sia in grado da un lato di dialogare realmente con le espressioni invisibili e soggettive della fede, dall'altro che sia capace di riconfigurare le espressioni soggettive dell'esperienza religiosa verso una più matura obiettività cristologica ed ecclesiale. Si impone per questo da parte dei presbiteri la possibilità di istituire una nuova qualità della relazione interpersonale e comunitaria.

5. IL NUOVO BISOGNO DI COMUNITÀ

Per vincere il male di una soggettività senza orizzonti significativi nasce un nuovo bisogno di comunità, nelle quali non si vuole prevalentemente la mediazione strutturata, ma il più possibile una immediatezza di relazioni, in grado di costituire un contesto per vivere e per sperare. Si è disposti ad investire più energie, ma soltanto in una realtà più relazionale che istituzionale. L'istituzione è necessaria come consolidamento e promozione di relazioni significative.

Questo si traduce immediatamente in un *nuovo bisogno di comunità*. Il bisogno di comunità è generalmente affermato anche al di fuori di una riflessione ecclesiale; e giustamente questo bisogno di comunità si espone facilmente a tante ambiguità che esigono di essere sciolte. Una riflessione più approfondita chiede di sciogliere il dilemma tra bisogno di sicurezza e necessità di mantenere la libertà. Infatti, per molti il bisogno di comunità nascerebbe dal fatto che la nostra insicurezza personale aumenta di giorno in giorno e per molti aspetti ci angoscia; in questa condizione noi andremmo a cercare aiuto nella vita comune. La vita comune funzionerebbe da stabilizzatore in una realtà molto competitiva, individualista, flessibile in maniera estenuante, ultimamente produttrice di solitudini estreme. In questa situazione la comunità verrebbe in aiuto al nostro legittimo desiderio di una collettività più amica, la quale però richiederebbe un assenso incondizionato, una obbedienza tale che rischia di farci perdere libertà e autonomia⁷.

La questione è reale, pensiamo tuttavia che si possa sciogliere questo dilemma nella misura in cui, affermando la necessità della comunità, contemporaneamente ne si chiarisce le modalità, il senso e il valore. Il problema si pone nella domanda: come devono essere strutturate le comunità cristiane di oggi? Come devono essere le loro guide? Da questo punto di vista come deve essere la *leadership* del ministero ordinato⁸?

In genere anche qui le posizioni alternative, che assolutizzano o escludono in blocco esperienze di vita comune, non portano mai lontano. Per vincere il male di una soggettività senza orizzonti significativi nasce un bisogno nuovo, una necessità di comunità nelle quali non si vuole prevalentemente impiegare tante energie per un sovraccarico di strutture. Si vorrebbe una maggiore immediatezza delle relazioni, le quali sono, oltre che legittime, necessarie per vivere.

⁷ Cf ZYGMUNT BAUMAN, *Voglia di comunità*, Bari, Editori Laterza, 2001, 147.

⁸ Cf HENRI J.M. NOUWEN, *Nel nome di Gesù. Riflessioni sulla leadership cristiana*, Brescia, Queriniana, 1989, 38.

Nel tessere queste relazioni ci vuole anche disciplina. Una certa disciplina pratica e spirituale è indispensabile, vero volto dell'ascetica, per favorire all'interno di una tradizione strutturata, una più significativa qualità spirituale delle relazioni. L'istituzione è necessaria come consolidamento e come promozione di relazioni significative. Se un tipo di istituzione non facilita più il consolidamento promozionale di relazioni significative dentro le quali passa l'esperienza spirituale, al di là delle buone intenzioni, e oltre il legittimo desiderio di conservazione, bisogna intervenire per effettuare progressivi e coraggiosi cambiamenti.

6. LA RELIGIONE CIVILE E LA RADICALITÀ EVANGELICA

Una delle condizioni più significative in cui la vita di un prete è costretta a misurarsi è proprio quella che impone il rapporto tra la gestione, da parte del presbitero, della cosiddetta *religione civile* da un lato, e dall'altro della cosiddetta *radicalità evangelica*.

Il cambiamento strutturale della Chiesa, il suo progressivo ritirarsi di fatto dalle istituzioni, per diminuzione del clero e per la secolarizzazione dei costumi, pone ai ministri ordinati un sovraccarico di lavoro, che non raramente li porta a sentirsi distanti dalla possibilità di una proposta specificatamente cristiana. Spesso i presbiteri sono impegnati in un lavoro intenso di solidarietà o di promozione umana e civile. Per questo la Chiesa è oggi anche stimata su tutti i versanti politici.

In questo senso allora il clero si sente impegnato in una sorta di trasmissione di una religione civile che lo vede in parte espropriato dei suoi valori più profondi, e abbastanza distante dalle motivazioni più squisitamente spirituali da cui era partita l'intuizione della vocazione sacerdotale. Il giovane nel suo curriculum di preparazione pensava innanzitutto di annunciare Gesù e si trova – impresa lodevole – a gestire semplicemente un oratorio feriale, un centro sociale nei locali della parrocchia. Questo a lungo andare pone qualche problema, perché la relazione ministeriale si è sbilanciata sulla carità-solidarietà e si è impoverita sulla fede.

Ridiventa di attualità una riflessione circa il rapporto tra *religione civile*, intesa come la funzione storica che la religione ha avuto, e che ha ancora, nella tradizione religiosa di un popolo e nella sua mediazione culturale. Già Benedetto Croce spiegava il perché *non possiamo non dirci cristiani*. Solo che oggi la questione diventa nuova e faticosa anche per molti preti.

Dal nostro punto di vista il fenomeno assume un molteplice aspetto: da un lato il prete si chiede fino a che punto è in linea con la sua

vocazione quando è prevalentemente ministro di una *religione civile*; d'altra parte sono le stesse società secolarizzate che chiedono al prete di prestare questo servizio, non preoccupandosi se ciò gli permette o meno di essere quello che deve essere, secondo la sua specifica vocazione⁹.

Sul versante del prete si potrebbe dire: il prete sarà capace di restare fedele alla sua vocazione se si occupa prevalentemente di religione civile? Oppure, i suoi stessi parrocchiani gli permetteranno di non svolgere quasi esclusivamente questo compito di ministro della religione civile? Si può anche chiedersi: coloro che si aggregano attorno alle comunità cristiane sono così *cristiani* da preoccuparsi di chiedere al prete ciò che è tipico del ministero presbiterale, oppure sono più interessati al fatto che il loro prete gestisca civili solidarietà, o generiche risposte *religiose* a domande *religiose*, oppure anche semplicemente servizi sociali nei loro confronti? E gli aiuti, anche economici, che le società civili forniscono alle comunità, quale orientamento preparano per il futuro? Ci sarebbe anche un altro punto di vista: in che misura è legittimo e auspicabile che la comunità cristiana, o il clero, sia preoccupato di salvare in prima persona lo spessore politico e sociale del suo servizio e di salvarlo nelle sue strutture,

⁹ Cf GIUSEPPE RUGGERI, *Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Da una relazione tenuta a Milano il 19 maggio 2001: «... Oggi si tende cioè a raccogliere sotto l'etichetta della "religione civile" proprio la funzione storica della tradizione religiosa di un popolo. Secondo la pertinente definizione di Hermann Lübbe, la religione civile costituisce "l'insieme degli elementi stabili della cultura religiosa che sono integrati di fatto nel sistema politico, o addirittura formalmente e istituzionalmente come nel caso del diritto religioso dello Stato. Questi elementi non vengono quindi affidati alle comunità religiose come loro affare specifico, ma, senza pregiudicare la libertà religiosa garantita, legano i cittadini alla comunità (civile) anche nella loro esistenza religiosa e indipendentemente dalla loro appartenenza confessionale. Essi rappresentano quindi questa comunità civile stessa, nelle sue istituzioni e nei suoi rappresentanti, come religiosamente legittimata in ultima istanza, e cioè come capace di riconoscimento anche per motivi religiosi" [...]. Credo che sia fondamentale comprendere come non siano le chiese oggi, o almeno come non siano soltanto esse, a voler declinare la loro testimonianza in termini di religione civile, ma come si tratti di un'istanza che viene dalle stesse società secolarizzate. È indubbio infatti che queste società stanno sperimentando il bisogno di recuperare quella perdita di senso che è un risultato praticamente inevitabile della strutturazione dei rapporti attorno ai valori dell'efficienza economica, della tenuta del sistema, della sicurezza. La dimensione profonda dell'esistenza, quella che dà origine al linguaggio simbolico, viene quindi relegata ai margini dei rapporti sociali. I contraccolpi di questa marginalizzazione sono davanti agli occhi di tutti, dalla violenza alla follia che sembrano crescere in misura proporzionale alla crescita economica. Sorge da qui la richiesta di senso alle grosse istituzioni religiose».

rispetto alla singolarità evangelica e pasquale della carità di cui è testimone?

Di fronte ai queste e ad altre dimensioni nuove della vita ecclesiale, come si deve porre la questione della qualità della vita di un prete, rispetto al consumo popolare della religione civile fatta dai battezzati e non? Fino a quando rimarrà questa religione civile? Non sono domande facili e le risposte più vere non sono forse da ricercare in secche alternative. Dal nostro punto di vista ci sembra che alla vita concreta del prete tutte queste domande pongono qualche serio interrogativo. In queste condizioni è lecito domandarsi: che cosa rimane della vita quotidiana di un prete? O anche: come porre la questione vocazionale al ministero ordinato?

Gli esiti di questo dibattito non sono pregiudicati e sono aperti in tutte le direzioni, anche nella linea di chi potrebbe mettere in dubbio che la *questione cattolica* possa essere semplicemente relegabile nella sfera della Chiesa cattolica stessa. Il *sentire cattolico italiano* potrebbe essere qualcosa di molto più ampio e di molto più laico, pensabile proprio come forma culturale di una religione universale¹⁰.

In questo contesto la *relazione di fede* chiede di misurarsi con il costume religioso del *sentire complessivo cattolico*, e tuttavia non può insieme non interrogarsi circa la carica evangelica correlata o disgiunta da questo *sentire*, la quale deve animare una relazione cristiana nella forma attuale del ministero sacerdotale. Ai soggetti più qualificati e maturi che incarnano il *vissuto cristiano* della fede non può più bastare semplicemente un *universale comune sentire cattolico*, in quanto nella sua ambiguità non risulta più convincente. Si pone perciò la necessità anche nella vita di un prete di costruire delle relazioni che stiano armonicamente insieme con un prudente ed efficace mutamento di alcune istituzioni ecclesiastiche.

Il costume della nostra tradizione è stato in qualche modo determinato per due millenni dai *segni cristiani* e in Italia specificamente dai *segni cattolici*: le feste, le tradizioni, i riti di iniziazione, le prime comunioni, le creime, i matrimoni, i funerali. Oggi in parte è ancora così, per altri aspetti questi segni si sono ampiamente svuotati. Il rischio può essere quello di trovarsi a gestire dei segni senza rimandi esistenziali e senza contenuti di esperienza. Ora, di fronte ad una decisione di vita ministeriale, i problemi emergono: ne va della credibilità della figura del ministero. In che misura il prete è uomo della religione civile e in che misura è testimone della radicalità evangelica?

¹⁰ MARIO PERNIOLA, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale* (=Intersezioni 220), Bologna, Il Mulino, 2001, 163.

Perché un prete ritrovi la sua verità esistenziale non può non affrontare e non risolvere la questione legata a questo rapporto.

7. UNA NUOVA FORMA DI VITA DEL MINISTERO

Oggi il prete sperimenta a livello pratico una certa fatica nell'esercizio del suo ministero. Il segno di questa fatica si manifesta anche nel comparire di una più marcata *differenza tipologica* del ministero presbiterale, che a volte lacera le aspettative e il cuore stesso delle comunità. «La molteplicità delle figure è normalmente un fatto di non facile gestione all'interno della Chiesa cattolica. Scomposizione in fronti contrapposti, reciproche accuse e incomprensioni, sono tratti ben noti alla vita delle Chiese locali e delle comunità parrocchiali»¹¹.

Pur ricomponendo queste difficoltà in maniera non esasperata, molti preti rischiano di sentire il peso di essere disancorati dalla storia, o per aderenza acritica all'antichità o per appiattimento secolare alla modernità. Di fatto il soggetto ministeriale sente spesso la sua definizione e il suo ruolo tradizionale sempre più impreciso e alla fine inconsistente sul piano di una sua esistenza armonica e matura. Per alcuni versi non riesce a sostenere quella comunione con Dio che giustifica l'opzione fondamentale della sua vita, per un altro le richieste che riceve dalla gente risultano per lo più spurie rispetto ad una testimonianza evangelica che davvero desidererebbe offrire.

Complessivamente emerge da parte di molti preti un senso di frustrazione e di inadeguatezza rispetto ai suoi contemporanei e in relazione a molti aspetti dell'attuale configurazione istituzionale della sua comunità, la quale è sostanzialmente improntata a coprire e a presidiare tutto il territorio geografico e biografico della vita della gente, più che non alla qualità della loro reale esperienza quotidiana.

Da qui si vorrebbe allora una *nuova qualità spirituale pratica* delle comunità cristiane, sia nei loro linguaggi comunicativi più spontanei, sia in quelli più istituzionali. Di conseguenza, a tutto questo non potrà rimanere estranea la necessità di elaborare e proporre, fin dai tempi dell'intuizione vocazionale, una nuova obiettiva considerazione della figura teologico-pastorale del prete e della sua formazione.

Il soggetto ministeriale cerca perciò una nuova forma di vita personale e una nuova distribuzione qualitativa e quantitativa del lavoro

¹¹ PAUL M. ZULHENER - ANNA HENNERSPERGER, «Prete nella cultura contemporanea», *Il Regno Attualità* 14 (2001) 483.

apostolico. Questa forma di vita trova la sua possibilità innanzitutto nella qualità evangelica delle relazioni, in cui venga serenamente espressa la propria corporeità tra spontaneità e ascesi, e la propria libertà tra ubbidienza, esigenze evangeliche personali e necessità di un reale servizio alla Chiesa; infatti si tratta pur sempre di un ministero e non di una professione di esclusivo gusto individuale.

L'orizzonte di azione non sarà più prevalentemente la piena occupazione dei tempi e degli spazi, ma l'incontro maturo con la libertà e le decisioni vitali degli interlocutori. Su questi elementi si devono elaborare due cose: da un lato la cura di coloro che cercano la *qualità spirituale* della vita di fede, e dall'altro il senso della cattolicità che si esprime come *cura pastorale rivolta a tutti* coloro che la cercano o che la accolgono anche in maniera minimale, senza esclusioni di principio e tenendo conto delle forze apostoliche a disposizione.

La ricerca di relazioni evangelicamente significative non può avvalersi di un'interpretazione del ministero come di una acritica *realizzazione di sé* idealisticamente intesa. L'unica realizzazione di sé che si dà per il cristiano e quindi anche per il prete non è l'esaltazione vitalistica della persona ma porta con sé i tratti della Pasqua di Gesù: la vita di un prete conoscerà la passione, la morte e la risurrezione, nell'attesa del ritorno del Signore.

La relazione ministeriale nuova che si auspica è messa così al riparo da un semplice appagamento individuale che tradisce una scarsa preghiera, un eccessivo attaccamento alla propria immagine e una debole visione di fede; non si tratta di un'esistenza moderna che esaurisce la libertà in pure determinazioni senza valori, non si tratta di promuovere figure narcisistiche incompatibili con le esigenze obiettive dell'annuncio del Regno e della cura pastorale dei fratelli; sono prospettive che chiedono innanzitutto un servizio e non una ragguardevole sistemazione.

8. LA QUALITÀ DELLA RELAZIONE MINISTERIALE

Per il prete, perciò, non si tratta di favorire l'affermazione del primato di una relazione spontanea e individualistica, quasi ad escludere ogni elemento istituzionale e collettivo; piuttosto il problema si impone come una verifica critica circa la qualità esistenziale del ministero in rapporto alla costruzione della chiesa e al benessere dei suoi ministri: come deve essere la relazione ministeriale, sia sul versante di chi la incarna come su quello di coloro a cui è rivolta?

Prima di passare ad una strategia pastorale è necessario intuire dal punto di vista antropologico, come si pone il mistero della Chiesa

nel presente e nel futuro della nostra storia. Si tratta di esercitare, per quanto è possibile, una funzione profetica e anticipatrice che sappia indicare le priorità che le nostre comunità, ministeri compresi, devono assumere.

A questo proposito, tre mi sembrano le prospettive da privilegiare nella formazione di un prete in vista di un'educazione capace di gestire relazioni mature. Innanzitutto un profondo rapporto con Gesù; secondo la riscoperta di nuove espressioni comunitarie dentro la Chiesa; e infine una maggiore essenzialità e povertà nella condivisione di stili quotidiani d'esistenza; essere più simili ai poveri, in un rapporto nuovo con i soggetti che si esprimono semplicemente secondo una loro religiosità naturale.

Su queste tre prospettive si trovano da più parti notevoli convergenze, e su di esse si deve costruire una nuova qualità di relazioni nella vita dei presbiteri.

Medard Kehl sottolinea la necessità di riguadagnare innanzitutto la *dimensione spirituale* della Chiesa, come sposa di fronte a Cristo, con vissuti esistenzialmente significativi capaci di obiezioni pensate, di pazienza e di speranza. In secondo luogo, propone una Chiesa che inaugura modifiche strutturali autentiche senza rifugiarsi in falsi spiritualismi, capace di comunicazione verso l'interno e verso l'esterno; una comunità in cui un numero sempre più grande di persone, la cui fede ha bisogno di un certo impiego di tempo di flessibilità e di impegno, possano vedere accolta la loro ricerca di comunione e di nutrimento spirituale per l'anima e per i sensi; in questo senso abbiamo semplicemente bisogno che molte persone più giovani, uomini e donne, sposate e non sposate, occupino posizioni di responsabilità e accompagnino con fantasia e incoraggiamento i fedeli nella transizione verso una nuova epoca della vita delle comunità ecclesiali. Infine Kehl auspica la crescita di ambienti di fede più comunicativi e una maggiore vicinanza a quelli che chiama *i membri inattivi* della Chiesa, coloro che vivono di pochi contenuti di fede espressamente cristiani, coloro che incarnano una semplice religione naturale, senza avere troppa familiarità con il credo trinitario e cristologico¹².

Bruno Forte indica un ordine di priorità per la teologia e la fede cristiana dell'immediato futuro: con una terminologia al tempo stesso antica e significativa si potrebbe ricondurle alle tre urgenze della *marturia*, della *koinonia*, e della *diakonia*. La *marturia* manifesta la necessità di una dimensione contemplativa della vita, nella quale riflessione e spiritualità ritrovano la loro intrinseca congiunzione, espri-

¹² Cf MEDARD KEHL, *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo* (= Gdt 255), Brescia, Queriniana, 1998, 117-187.

mendosi nella contemplazione del mistero del Crocifisso Risorto. La *koinonia* corrisponde ad una nostalgia di unità e di comunità, abbandonando fughe solitarie, ma rendendo la Chiesa comunità abitabile. La *diaconia* mette in luce l'impegno per una qualità essenziale della vita dove ci sia spazio per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato¹³.

La prospettiva inoltrata da Franz-Xaver Kaufmann è una riflessione più strettamente ancorata sia ai fenomeni della seconda modernità, sia a quelli della secolarizzazione avanzante e ai suoi correttivi in atto, senza per altro che la smentiscano nel suo fondamentale procedere. Nella persistenza di una certa deecclesializzazione, l'ideale originario della personalità cristiana continua a sussistere come espressione di un'autentica libertà umana, ed è proprio lì semmai che incontra l'annuncio del vangelo. A questo proposito anche il presbitero incontra persone che non attingono più dal loro ambiente di origine le risposte per le decisioni più significative che devono prendere. La comunità cristiana trova di fronte a sé persone che operano con criteri strutturalmente soggettivi; sono quasi costretti a motivo della complessità della loro vita quotidiana e del cambiamento sociale a sviluppare capacità di azione secondo criteri decisionali ampiamente autonomi. Di fatto per loro non esistono più istituzioni strutturalmente in grado di offrire, con le loro immagini guida e con i loro sistemi di norme, una serie di abitudini decisionali soddisfacenti. Neppure le comunità cristiane. Spesso il presbitero si trova a interferire con situazioni esistenziali di questo genere: non ha più interlocutori totali, che si alimentano ad una certa tradizione, ma semplicemente si trova d'innanzi a soggetti di libertà disponibili in maniera lacerata. Il singolo è costretto continuamente ad inventarsi da solo: questo all'inizio piace, ma poi fa soffrire. Il problema si pone come ricerca della condizione di rilevanza che il cristianesimo può esercitare sulla persona. Cosa può l'esperienza cristiana per me, e per la significanza della mia vita? La questione della risposta non si pone immediatamente come contenuto o valore, ma innanzitutto come relazione significativa, passaggio indispensabile per arrivare eventualmente al valore¹⁴.

Da qui poi può derivare una strategia pastorale, la quale non può più essere intesa prevalentemente come un occupare degli spazi, dei tempi, e dei luoghi, ma si pone come ricerca di occasioni di grazia per entrare e mantenersi in relazione, in rapporto alle decisioni da prendere e alle abitudini da assumere. In realtà ci si dovrà attivare per formulare spazi, tempi e occupazioni in funzione di rapporti personali e comuni significativi. Su questi elementi si devono elaborare la qualità e la differenza. La qualità dice il prendersi cura di coloro che cercano

¹³ Cf BRUNO FORTE, *Dove va il cristianesimo* (= Gdt 271), Brescia, Queriniana, 2000, 149-155.

¹⁴ FRANZ-XAVER KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo* (= Gdt 286), Brescia, Queriniana, 2002, 111-127.

una certa profondità spirituale della vita di fede: non si può vivere con relazioni minimali con tutti. La differenza sta ad indicare la necessità di mantenere un certo rapporto con tutti a seconda delle energie apostoliche, delle disponibilità delle persone e della storia di ciascuno.

L'affermazione della qualità della relazione non esclude le differenze, al contrario esprime la necessità di adeguare i linguaggi e le strutture in rapporto ad una maggior salvaguardia delle differenze delle persone. Il primato della relazione non esclude il ricorso alle istituzioni, piuttosto pone la questione della verifica critica della qualità esistenziale del ministero, sia in rapporto alla costruzione della Chiesa, come al benessere stesso dei suoi ministri. La relazione deve conservare freschezza evangelica sia sul versante di chi la inoltra, sia sul versante di chi ne usufruisce: anche il popolo di Dio ha il diritto di trovare forse meno preti, ma di trovare preti più maturi e più sereni.

9. LA RELAZIONE MATURA

La nostra cultura vede frantumarsi il sistema collettivistico che garantiva, in significati e valori, un reddito sicuro comunque per tutti e obbliga i soggetti ad esercitarsi in continue e progressive forme di individualizzazione della vita. Oggi, «si prenda pure quel che si vuole tra Dio, natura, verità, scienza e tecnologia, morale, amore, matrimonio – non cambia nulla: la modernità trasforma tutte queste cose in *libertà rischiose*»¹⁵. Solo la relazione evangelica e autenticamente ecclesiale può tornare con pazienza, fra tante macerie, a gestire questo rischio, unico passaggio verso la fede. La relazione evangelica non è una esperienza generica e statica, ma esige di essere configurata con precisione e verità, secondo un'ermeneutica estroversa, capace di ascoltare e di convertirsi, in una progressiva evoluzione, fino a giungere a quello che potremmo chiamare con la qualifica di relazione *matura*.

Una relazione pastorale matura non si sottrae alla necessità critica di non porsi in alternativa all'istituzione; non sostiene un bisogno soggettivistico a scapito di un'obiettività di servizio; una relazione è matura quando si sottrae a esiti di possibili narcisismi, ma si apre in un esercizio di dimenticanza di sè e raggiunge il suo compimento

¹⁵ ULRICH BECK, *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione* (= Intersezioni 211), Bologna, Il Mulino, 2000, 4.

evangelico ed ecclesiale. Solo una relazione compatta e armonica dal punto di vista ecclesiale è in grado di favorire i necessari fattori di cambiamento istituzionale. La relazione matura è obiettivamente ortodossa, realmente pastorale, storicamente paziente e coraggiosa, psichicamente sana in un gioco ●onesto● di gratificazioni e di fatiche, compatta e solida nei confronti della storia, individuale e sociale, progressivamente escatologica. È una relazione cristiana.

SEVERINO PAGANI
Piazza S. Ambrogio, 15
20123 Milano