

La parrocchia nella prospettiva missionaria della *Evangelii Gaudium*

Cassano delle Murge, 6 febbraio 2019

0. Due premesse per cominciare

Un approfondimento sul tema formulato nel titolo di questa mattinata di riflessione ha bisogno di almeno due premesse, una di ordine metodologico e un'altra di carattere contestuale.

Riflettere sulla parrocchia nella prospettiva missionaria di *EG* ha senso se la prospettiva teologica di fondo è anzitutto quella che prende le mosse da uno sguardo più ampio sui principali snodi ecclesiologicali contemporanei, sulle principali questioni del vissuto ecclesiale che interpellano la riflessione credente, in una parola sulla figura di chiesa che è capace di servire la causa del Vangelo e la vita degli uomini e delle donne del nostro tempo. La riflessione sulla parrocchia, in tal senso, è una riflessione seconda, determinata da una considerazione previa relativa all'identità e alla missione ecclesiali nell'oggi che come credenti e pastori siamo chiamati a vivere. D'altra parte, in questa logica la forma parrocchiale della vita ecclesiale, nonostante le sue stanchezze e fatiche, continua ad essere un'espressione singolare e per certi versi insostituibile del modo con cui la chiesa è presente e opera nella storia. È mia intenzione, dunque, seguire tale sequenza tematica: dalla messa a punto di alcune questioni ecclesiologicalhe oggi decisive alla loro individuazione nella figura di chiesa che la parrocchia è capace di esprimere.

La seconda premessa ha a che fare con il contesto nel quale ancora oggi è necessario riflettere teologicamente sulla chiesa. Mi riferisco ovviamente alla lezione del Vaticano II nonché al processo di recezione ancora in atto e che, negli sviluppi dei vissuti ecclesiali, ha conosciuto diverse tappe. Ritengo decisivo considerare tale questione dal momento che è proprio attraverso di essa che diventa possibile rintracciare non solo il cammino di maturazione portato avanti nelle singole chiese, ma anche i passi ancora da compiere e i nodi da sciogliere rispetto alla missione ecclesiale che fa i conti continuamente con situazioni nuove, per certi versi inattese, per altri inedite. La recezione è un processo che vede come protagoniste le chiese locali, chiamate ad un'azione di accoglienza e di assimilazione di un bene che di per sé non sono state loro a produrre, fino a farlo diventare un bene proprio. Insisto sulla responsabilità delle chiese locali nella realizzazione di tale processo perché esse non possono essere semplicemente «come uno sfondo sul quale operare un processo di attuazione dell'insegnamento conciliare, un campo di atterraggio più o meno favorevole alle proposte conciliari o un bersaglio – un punto d'impatto – in direzione del quale si dirige un proiettile, in questo caso le decisioni conciliari»¹. La recezione del concilio non è una semplice questione di applicazione. Si tratta piuttosto di un processo di appropriazione da parte di una chiesa che si lascia interpellare e mettere responsabilmente in un cammino di maturazione e di rinnovamento. In tal senso lo sguardo al Vaticano II e alla sua recezione conosce, senza dubbio, una tappa nuova in concomitanza con l'elezione per il servizio petrino di Papa Francesco. Sono diversi i segnali che attestano di un ulteriore passo in avanti che la chiesa è chiamata a compiere in tal senso. Ad essi farò riferimento nel prosieguo della mia riflessione.

Restando ancora nel quadro della seconda premessa, l'attenzione al contesto non può evitare di fare pure i conti con i cambiamenti antropologici e culturali oggi in atto. Questi interessano più che mai la missione della chiesa, tenendo conto del fatto che pensarsi a

¹ G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 44.

prescindere dal riferimento alla condizione odierna dell'uomo è come accettare di percorrere un sentiero già interrotto in partenza. «L'uomo è la via della chiesa», aveva detto Giovanni Paolo II. Senza l'uomo la chiesa non ha così più vie da percorrere. Ben più grave del calo della pratica e perfino della cultura religiosa oggi per la chiesa sarebbe lo smarrimento dell'orizzonte antropologico.² In fondo essa è chiamata a servire la causa del Regno servendo la complessità della vicenda umana così come questa si presenta. Tutto questo occorre poi considerarlo all'interno di una storia e di una tradizione che sono quelle proprie delle nostre chiese diocesane di Puglia, nelle quali i processi di trasformazione, che registriamo su scala nazionale e internazionale, accadono in una forma "tipicamente pugliese".

Alla luce di queste premesse, penso di offrire alcuni elementi di riflessione attorno a tre nuclei essenziali: il tema della missione ecclesiale nel tempo che viviamo, la figura di chiesa che si profila con un'attenzione particolare ai soggetti (in particolare ai presbiteri e ai laici) e uno sguardo complessivo ai principali tratti che configurano la forma parrocchiale dell'esistenza ecclesiale secondo la lettura che Papa Francesco ci offre in *Evangelii Gaudium*.

1. La missione ecclesiale

Rischia di diventare purtroppo solo uno slogan l'affermazione della "Chiesa in uscita" con la quale Papa Francesco ha inteso rilanciare il tema della missione ecclesiale. Si tratta, forse, di una delle espressioni più ripetute nei dibattiti ecclesiali o nei tentativi di esplicitare la consegna che il Papa oggi rivolge alla chiesa. Nel suo magistero, tuttavia, quell'affermazione ha tutta la gravità e la consistenza dell'attenzione che essa vuole veicolare nel riferimento alla natura missionaria della chiesa. In realtà questo non è un tema nuovo. Si tratta, infatti, di una delle grandi parole chiave con le quali il Vaticano II ha inteso sintetizzare il suo insegnamento sulla chiesa: mistero, comunione e missione. È accaduto in questi cinquant'anni e più, che ormai ci separano da quell'evento, che l'enfasi dell'insegnamento magisteriale e anche della riflessione teologica spesso sia andata solo su una di queste tre parole, non preoccupandosi sempre di mantenere i giusti equilibri e le opportune relazioni.

Senza voler ricostruire tutta la vicenda dal Vaticano II ad oggi, basta ricordare l'accelerazione data, a partire dagli anni '80 del secolo scorso, alla categoria di comunione in reazione a certe derive cui era stata portata quella di popolo di Dio a motivo di riletture tendenzialmente sociologizzanti della stessa. Ha preso forma una visione di chiesa che nell'ecclesiologia di comunione ha trovato la sua configurazione e che ha rappresentato per circa un trentennio la principale prospettiva di interpretazione dell'identità e della missione ecclesiali. Le acquisizioni sul piano dei vissuti ecclesiali sono state senza dubbio rilevanti, come pure non sono mancati dei limiti piuttosto evidenti. Lo stesso cardinale Ratzinger, che pure si era speso per sostenere la tesi secondo cui l'ecclesiologia di comunione è l'ecclesiologia del concilio, non ha taciuto le questioni problematiche emerse dalle accentuazioni unilaterali di tale visione di chiesa:

[...] ero grato e contento, quando il Sinodo del 1985 riportò al centro della riflessione il concetto di *communio*. Ma gli anni successivi mostrarono che nessuna parola è protetta dai malintesi, neppure la migliore e la più profonda. Nella misura in cui *communio* divenne un facile slogan, essa fu appiattita e travisata. Come per il concetto di popolo di Dio così si doveva rilevare anche qui una progressiva orizzontalizzazione, l'abbandono del concetto di Dio. L'ecclesiologia di comunione cominciò a ridursi

² Cf. O. ROY, *L'Europe est-elle chrétienne*, Seuil, Paris 2019. La tesi principale del libro è che oggi si ha bisogno di un ritorno al dibattito sui valori, essendoci centrati principalmente sulle norme. Il recupero dei valori significa anzitutto una riconsiderazione della centralità dell'uomo. Altrettanto utile è il riferimento a CH. THEOBALD, *Urgences pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Bayard, Montrouge 2017, soprattutto 231-295.

alla problematica del rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale, che a sua volta ricadde sempre più nel problema della divisione di competenze fra l'una e l'altra. Naturalmente si diffuse nuovamente il motivo egualitaristico, secondo cui nella *communio* potrebbe esservi solo piena uguaglianza.³

Accanto a tale prospettiva trova senso l'insistenza sulla visione della chiesa missionaria che nel pontificato di Francesco assume senza dubbio una forza programmatica. Ben inteso, non si tratta di porre in alternativa o, peggio, in opposizione le due dimensioni ecclesiali della comunione e della missione: l'una senza l'altra non avrebbe senso. In tal caso la comunione senza la missione si ripiegherebbe nell'intimismo e la missione senza la comunione sfumerebbe nell'attivismo. Se il mistero della convocazione trinitaria sta all'origine della chiesa, la comunione e la missione trinitaria sono le due modalità storiche, inseparabili, attraverso le quali il mistero si dispiega nella storia. Quando accade, però, di dimenticare che la comunione è in funzione della missione, ci si ripiega su se stessi. Mi permetto di dire che forse è accaduto questo anche nella nostra chiesa italiana in particolare durante gli anni Ottanta, quando la CEI aveva indicato come piano pastorale decennale "Comunione e comunità". C'era il rischio – e ne fu in qualche modo riflesso il Convegno di Loreto del 1985 – che i problemi della comunione dovessero risolversi guardandosi semplicemente allo specchio⁴: qual è il rapporto tra parrocchie e movimenti e tra diocesi e movimenti; quali sono le competenze dei presbiteri e quelle dei laici; che spazi hanno nella chiesa i carismi e qual è il ruolo dell'istituzione; e così via. I problemi intraecclesiali sono certo da affrontare nella chiesa, ma solo nell'orizzonte di quelli "ad extra". È l'agenda della missione che orienta quella della comunione. Per dirla con Papa Francesco, «l'azione missionaria è il paradigma di ogni opera della Chiesa» (EG 15). Una delle tentazioni più ricorrenti delle nostre comunità è forse ancora quella di impiegare la maggior parte delle energie nel cercare di studiare e rivitalizzare i loro ingranaggi interni. A tutti i livelli – universale e locale – è un rischio effettivo: come se la missione verso il mondo dovesse attendere una comunione perfetta nella chiesa. Per il Papa la comunione «si configura essenzialmente come comunione missionaria» (EG 23 citando ChL 32). Trovo molto utile a riguardo riportare quanto il Papa ha affermato il 14 maggio scorso nel suo discorso alla Diocesi di Roma in riferimento ad una

generale e sana stanchezza delle parrocchie sia di girare a vuoto, sia di aver perso la strada da percorrere. Tutti e due sono atteggiamenti brutti e che fanno male. Girare a vuoto è un po' come stare in un labirinto; e perdere la strada è prendere strade sbagliate. Forse ci siamo chiusi in noi stessi e nel nostro mondo parrocchiale perché abbiamo in realtà trascurato o non fatto seriamente i conti con la vita delle persone che ci erano state affidate (quelle del nostro territorio, dei nostri ambienti di vita quotidiana), mentre il Signore sempre si manifesta incarnandosi *qui e ora*, cioè anche e precisamente in questo tempo così difficile da interpretare, in questo contesto così complesso e apparentemente lontano da Lui. [...] i nostri gruppi, le nostre piccole appartenenze si sono rivelate alla fine autoreferenziali, non aperte alla vita intera. Ci siamo ripiegati su preoccupazioni di ordinaria amministrazione, di sopravvivenza. [...] È un bene che questa situazione ci abbia stancato, è una grazia di Dio questa stanchezza: ci fa desiderare di uscire.

È necessario, dunque, un buon dosaggio tra queste due dimensioni. Probabilmente da imputare ad un'enfasi eccessiva sulla comunione non sufficientemente integrata con la missione è quella centratura comunitaria, talvolta presente nella prassi cristiana, che rischia di

³ J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 138-139. Merita di essere citato il contributo di P. BLANCO SARTO, «Mysterium, communio et sacramentum. La ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger», in *Annales Theologici* 25 (2011), 241-270.

⁴ Va in questa direzione quanto i vescovi italiani nella Nota su *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (2004) riconoscevano come uno dei due rischi principali da evitare nella guardare alla parrocchia. Si tratta di pensare la parrocchia come «una comunità "autoreferenziale" in cui ci si accontenta di trovarsi bene insieme, coltivando rapporti ravvicinati e rassicuranti» (n. 4).

esaurire nell'esperienza del "gruppo" le potenzialità della fede, rasentando l'autoreferenzialità.

Volendo tratteggiare a grandi linee quale sia l'idea di missione sostenuta da Papa Francesco, possiamo ricorrere a due parole chiave, abbondantemente utilizzate in *EG*: si tratta di *kerygma* e *mistagogia*. Sono due configurazioni dell'annuncio cristiano che al contempo rimandano a due tratti caratterizzanti lo stile ecclesiale e quindi ad una precisa figura di chiesa. Il *kerygma*, anzitutto, «che deve occupare il centro dell'azione evangelizzatrice e di ogni intento di rinnovamento ecclesiale» (*EG* 164). Il suo contenuto riconosce la centralità dell'amore salvifico di Dio previo all'obbligazione morale e religiosa, interpella la libertà senza imporre la verità, possiede «qualche nota di gioia, stimolo, vitalità ed un'armoniosa completezza che non riduca la predicazione a poche dottrine a volte più filosofiche che evangeliche» (*EG* 165). Esso deve essere il primo annuncio, non solo sul piano cronologico, ma anche su quello qualitativo: «è l'annuncio *principale*, quello che si deve sempre tornare ad ascoltare in modi diversi e che si deve sempre tornare ad annunciare» (*EG* 164). A questo si aggiunge quella che il Papa definisce un'«iniziazione mistagogica» che «significa essenzialmente due cose: la necessaria progressività dell'esperienza formativa in cui interviene tutta la comunità ed una rinnovata valorizzazione dei segni liturgici dell'iniziazione cristiana» (*EG* 166). In una parola non è sufficiente il *kerygma*: occorre mettere in campo un'esperienza formativa che accompagni la vita del credente verso una maturazione adulta della propria scelta di fede e di servizio nel mondo e nella chiesa. L'annuncio del Vangelo accompagna, così, e configura tutta intera l'azione della chiesa nella storia e, nondimeno, l'intera parabola esistenziale della vita dell'uomo al cui servizio la chiesa è posta.

L'azione missionaria non è semplicemente un insieme di attività che la comunità ecclesiale mette in campo per portare avanti l'annuncio del Vangelo. È molto di più. È ciò che struttura la stessa identità ecclesiale. Lo aveva già affermato il concilio in *AG* 2 ricordando che la chiesa è «missionaria per sua natura». Papa Francesco recupera la lezione del Vaticano II ricorrendo al codice materno della generatività (cf. *EG* 46-49) per descrivere lo stile con cui la chiesa è chiamata a portare il Vangelo, a generare alla fede nuovi figli, ad accompagnarne i loro passi di maturazione, ad essere presente nei nuovi cominciamenti, a tradurre il *kerygma* in un impegno ineludibilmente sociale attraverso il servizio della carità (cf. *EG* 177).⁵

L'impegno missionario coinvolge tutta la chiesa e tutti nella chiesa. In *EG* sono insistenti i richiami al "tutti" dei soggetti ecclesiali chiamati contemporaneamente al discepolato e alla missionarietà. Ciò che, a mio parere, merita una sottolineatura particolare è il modo con il quale il Papa invita ad una maturazione della coscienza missionaria indicando come improrogabile un cammino di rinnovamento ecclesiale. L'appello alla missione, in altre parole, non resta un generico invito. Esso diventa, al contrario, una interpellanza perché il soggetto chiesa e i soggetti nella chiesa, nella fedeltà alla propria vocazione, assumano e corrispondano all'esigenza di un rinnovamento missionario. Non è un caso che Francesco insista sulla necessità della conversione missionaria partendo proprio dalla parrocchia. Avrò modo di dire qualcosa sul tema nell'ultima parte della mia relazione. In tale contesto mi limito a sottolineare una scelta chiara del Papa, vale a dire una sorta di "riabilitazione" del ruolo delle chiese locali (o particolari, per chi preferisce questa altra possibilità), invitate a sentirsi

⁵ Il codice della generatività può essere assunto a prospettiva complessiva della pastorale. Ci sono tentativi teologici interessanti a riguardo provenienti soprattutto dalla riflessione francofona. Cf. P. BACQ-CH. THEOBALD (A CURA DI), *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles 2004. Meritevole di particolare attenzione è tutto il lavoro di ripensamento dell'iniziazione cristiana e conseguentemente dell'intera pastorale diocesana compiuto nella chiesa particolare di Albano a partire proprio dalla metafora della generatività. Si veda a riguardo M. SEMERARO, *Per una pastorale generativa. Il cammino di rinnovamento della Iniziazione cristiana*, Edizioni Miter Thev, Albano 2014.

soggetti della missione, perché sono l'incarnazione della chiesa in un determinato spazio, provviste di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, sebbene con un volto locale. È questa una prospettiva che, paradossalmente, in una certa ecclesiologia di comunione, aveva subito una non indifferente battuta d'arresto rispetto agli sviluppi conciliari, in nome di una prospettiva ecclesiologica prevalentemente universalista, che aveva sfumato il ruolo assegnato dal Vaticano II alle chiese particolari. In *EG* (27-33) la prospettiva è chiara: prima la parrocchia, poi la chiesa particolare, quindi i vescovi (e in particolare le Conferenze episcopali) e, da ultimo, anche il ministero petrino, già da Giovanni Paolo II posto in luce per un necessario rinnovamento della sua forma di esercizio (cf. *UUS* 95). Tutti chiamati ad un rinnovamento (ad una conversione) che non si limiti a qualcosa di spirituale, ma che giunga anche a rimettere in questione le stesse strutture ecclesiali. Due rimandi ad *EG* possono essere utili:

Sogno una scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa, perché le consuetudini, gli stili, gli orari, il linguaggio e ogni struttura ecclesiale diventino un canale adeguato per l'evangelizzazione del mondo attuale, più che per l'autopreservazione. La riforma delle strutture, che esige la conversione pastorale, si può intendere solo in questo senso: fare in modo che esse diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che porti gli agenti pastorali in costante atteggiamento di "uscita" e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia. (*EG* 27)

E il secondo: «La pastorale in chiave missionaria esige di abbandonare il comodo criterio pastorale del "si è fatto sempre così". Invito tutti ad essere audaci e creativi in questo compito di ripensare gli obiettivi, le strutture, lo stile e i metodi evangelizzatori delle proprie comunità» (*EG* 33).

Alla luce di questi sviluppi occorre domandarsi come si possa interpretare il compito ecclesiale della *cura animarum* in contesti odierni caratterizzati dalla scomparsa di una sorta di cristianesimo sociologico e dalla palese interruzione di quei processi tradizionali di trasmissione della fede che per secoli hanno garantito il mantenimento di una *societas christiana* e affidato alle comunità cristiane il compito esclusivo di *cura* di coloro che erano già cristiani.

2. Quale figura di chiesa?

Il secondo passaggio della mia riflessione, previo all'approfondimento sulla parrocchia, vuole mettere a fuoco la figura di chiesa che meglio corrisponde al quadro missionario appena delineato. Non è difficile riconoscere nel magistero di Francesco una sorta di recupero della figura ecclesiale del popolo di Dio. La tradizione di provenienza di Papa Bergoglio ha sviluppato negli anni d'oro della teologia latinoamericana della liberazione un orientamento particolare. A differenza di alcune correnti teologiche brasiliane, per le quali parlare di chiesa popolare significava stabilire una contrapposizione quasi classista con la chiesa gerarchica⁶, in Argentina soprattutto per opera di Juan Luis Scannone e Lucio Gera si era elaborata una visione che faceva spazio alla condizione di popolo della chiesa, per dire che la chiesa vive dove c'è il popolo.⁷ Mentre la scuola brasiliana aveva ricevuto la critica di Giovanni Paolo II a Puebla (28 gennaio 1979), in occasione della terza Conferenza Episcopale

⁶ È sufficiente, a tal riguardo, riferirsi agli scritti di L. BOFF tradotti anche in Italia: *Ecclesiogenesi. Le comunità di base reinventano la Chiesa* (Borla, Roma 1986) e *Chiesa carisma e potere* (Borla, Roma 1984).

⁷ Cf. L. GERA, *La religione del popolo. Chiesa, teologia e liberazione in America Latina*, EDB, Bologna 2015. Si veda pure il recente saggio di F. ANELLI, *Teologia del popolo. Radici, interpreti, profili*, EDB, Bologna 2019.

dell'America Latina⁸, l'orientamento argentino era accettato senza particolari problemi perché riconosceva il valore della pietà popolare che già *Evangelii nuntiandi* 48 aveva sottolineato e non ultimo il Documento di Aparecida aveva riaffermato, come del resto *EG* 124 ricorda. In tal senso pensare a una chiesa di popolo non significa stabilire una contrapposizione tra alcuni e il resto; significa piuttosto riconoscere che la chiesa non è un movimento elitario, bensì la casa di tutti sempre aperta a tutti.⁹

È la prima parte del terzo capitolo di *EG* dedicata alla riflessione sul tema della chiesa come popolo in cammino verso Dio. Non entro nel merito dei contenuti che sono già noti. Mi limito solo a sottolineare come Francesco proceda dal *tutti* ai *singoli*, nella linea del concilio che aveva anteposto alla dottrina sulla gerarchia, sui laici e sui religiosi un capitolo sul popolo di Dio, cioè un capitolo sul soggetto collettivo che fa chiesa. È in questa linea che possiamo riconoscere come la missione ecclesiale appartenga non solo ad alcuni, ma a tutto il soggetto e che essa sia possibile in una chiesa sinodale perché corresponsabile. Senza dubbio quello della sinodalità è un tema che oggi va molto approfondito, non accontentandosi evidentemente di un'indagine sui luoghi della sinodalità, ma arrivando a domandarsi per quali vie essa può tradursi in uno stile ecclesiale.

Certo è che lo sguardo al Noi del soggetto chiesa non può distrarci dal considerare i nodi e le questioni che oggi riguardano nello specifico i singoli soggetti. Mi riferisco, in particolare, ad alcune problematiche relative al ministero ordinato e ai laici che la teologia e la vita ecclesiale non possono trascurare. A più di dieci lustri dalla conclusione del concilio il ministero ordinato ha conosciuto una notevole rivisitazione non solo sul piano della riflessione teologica, ma anche su quello della spiritualità e della pratica ministeriale. La grande operazione compiuta dal Vaticano II era stata quella di controbilanciare la lettura unicamente cristologica del ministero sacerdotale, operata a partire da Trento, con un recupero della radice ecclesiologica dello stesso ministero. A questo si era aggiunto uno spostamento interpretativo dallo schema delle *duae potestates* a quello dei *tria munera* con una riorganizzazione dell'unico sacramento dell'ordine nella scansione dei tre gradi. Di nuovo c'era senza dubbio la collocazione del ministro davanti alla comunità e in mezzo alla comunità. L'equilibrio tra i due poli, quello cristologico e quello ecclesiologico, ha conosciuto però ulteriori sbilanciamenti con conseguenze non del tutto marginali sul piano dell'autocoscienza ministeriale e del tipo di figura ministeriale da interpretare. Un esempio lampante può essere individuato nel ritorno massiccio alla lettura prevalentemente cristologica operata da Giovanni Paolo II in *Pastores dabo vobis*.¹⁰ Si comprende bene come

⁸ Papa Giovanni Paolo II, tra l'altro, aveva detto: «Si ingenera, in alcuni casi, un atteggiamento di sfiducia verso la chiesa "istituzionale" o "ufficiale", qualificata come alienante, e alla quale si opporrebbe un'altra chiesa "popolare", "che nasce dal popolo" e si concreta nei poveri. Queste posizioni potrebbero implicare in gradi differenti non sempre facili da precisare, noti condizionamenti ideologici. Il Concilio ha fatto presente quale è la natura e la missione della chiesa, e come si contribuisce alla sua unità profonda e alla sua costruzione permanente da parte di coloro che sono incaricati dei ministeri della comunità e devono contare sulla collaborazione di tutto il Popolo di Dio» (n. 8).

⁹ Cf. G. CANOBBIO, *Dove va la Chiesa. Appunti per una lettura di «Evangelii Gaudium»*, in «La Rivista del Clero Italiano» 12 (2014), 806-823.

¹⁰ Nel commentario a *PO* di recente pubblicazione, Erio Castellucci, valutando lo stato di recezione del decreto conciliare, in riferimento all'esortazione post-sinodale di Giovanni Paolo II, così afferma: «Il documento, pur presentando l'ecclesiologia di comunione come decisiva per cogliere l'identità del presbitero (cf. n.12), rimane in una linea prevalentemente *cristologica*, indicando il presbitero come "una derivazione, una partecipazione specifica e una continuazione di Cristo stesso, sommo e unico sacerdote della nuova ed eterna alleanza: egli è un'immagine viva e trasparente di Cristo sacerdote" (n. 12). [...] La dimensione ecclesiologica viene indicata come necessaria sebbene secondaria». E. CASTELLUCCI, *Presbyterorum ordinis*, in S. NOCETI – R. REPOLE (A CURA DI), *Christus Dominus, Optatum totius, Presbyterorum Ordinis. Commentario ai documenti del Vaticano II*, 4, EDB, Bologna 2017, 335. Considerazioni simili erano state espresse dal medesimo autore nel suo manuale sul ministero ordinato; si veda E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2006², 284-

un'enfasi del genere, se non nei presupposti certamente nelle conseguenze, si presti a riletture del ministero di tipo essenzialmente sacrale, con interpretazioni piuttosto problematiche della relazione ministro-comunità, come pure dell'esercizio dell'autorità e, non da ultimo, dei processi di partecipazione e di corresponsabilità ecclesiali.¹¹ È ovvio che anche un'eventuale assunzione in senso assoluto dell'altro polo porti con sé ad altre derive. Mi pare, però, che la questione che oggi interpella maggiormente la riflessione teologica e, più in generale, il discernimento ecclesiale, si attesti principalmente sul necessario recupero della valenza ecclesiale del ministero.

Sulla base di quanto detto a proposito della missione, oggi si tratta di concentrare l'azione pastorale dell'intera comunità, e quindi anche il servizio dei ministri ordinati, sul servizio alla fede, secondo tre grandi aree: a. iniziare alla fede (non scontata), b. accompagnare nella fede perché possa dare forma ad un'esistenza esposta alla complessità, c. formare alla ministerialità secondo corresponsabilità e discernimento. Un panorama di questo genere domanda evidentemente che il ministero ordinato recuperi il centro e l'essenziale, superando ogni rischio di frammentazione che pure rappresenta una reale eventualità in un contesto culturale radicalmente frammentato. Evitare questo rischio è possibile in un quadro di esplicita ecclesialità nell'esercizio del ministero ordinato. In fondo ad un presbitero oggi è chiesto di presiedere una comunità cristiana per garantirla nella radice della testimonianza apostolica. La sua vera preoccupazione dovrebbe allora essere come sostenere una comunità che si pensi e si viva strutturalmente estroversa: all'interno di un mondo scristianizzato, fondamentalmente pluralistico, in cui non è più normale credere, nel quale le diverse sfere della vita sociale (politica, economia, scienza, educazione...) accampano una loro autonomia e in cui si può abitare e fecondare lo spazio pubblico solo accettando i dinamismi di un regime democratico. Per i preti, dunque, si tratta di divenire consapevoli di dover presiedere una comunità che esiste e vive anche là dove essi non possono fisicamente esserci; e soprattutto che è lì primariamente che si gioca la sfida dell'annuncio evangelico.¹² Un ministero così configurato non può fare a meno di essere vissuto all'interno della realtà di un presbitero.¹³ Questo tema non può essere per nulla dato per scontato. Anzi, oggi rappresenta

285. Di grande interesse sul tema è anche uno studio dello stesso Castellucci apparso ormai più di venti anni fa: *A trent'anni dal decreto «Presbyterorum Ordinis». La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale [I]*, in «La Scuola Cattolica» 124 (1996), 3-68. Anche R. La Delfa, docente di ecclesiologia presso la Facoltà Teologica di Palermo, nel ricostruire le vicende postconciliari in riferimento alla 'crisi' di identità presbiterale, non manca di annotare a proposito di *Pastores dabo vobis*: «Il documento finale del sinodo dedica le prime pagine alla "crisi di identità" del presbitero: l'orizzonte di lettura non è più quello specifico del concilio, ma è ormai determinato dall'urgenza di rispondere alla crisi. Per questo si cambia prospettiva rispetto al concilio: l'angolatura "ecclesiologica" dalla quale il concilio aveva considerato il prete diventa, al sinodo, decisamente "cristologica"». R. LA DELFA, *Il ministero presbiterale nei documenti del magistero dopo il Vaticano II*, in P. SORCI (A CURA DI), *Il presbitero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, 127-144, qui 135.

¹¹ Papa Francesco, a tal proposito, afferma: «Non bisogna dimenticare che quando parliamo di potestà sacerdotale "ci troviamo nell'ambito della *funzione*, non della *dignità* e della *santità*" (*Christifideles laici*, 51). Il sacerdozio ministeriale è uno dei mezzi che Gesù utilizza al servizio del suo popolo, ma la grande dignità viene dal Battesimo, che è accessibile a tutti. La configurazione del sacerdote con Cristo Capo – vale a dire, come fonte principale della grazia – non implica un'esaltazione che lo collochi in cima a tutto il resto. Nella Chiesa le funzioni "non danno luogo alla superiorità degli uni sugli altri" (*Inter insigniores*, VI)» (EG 104).

¹² R. REPOLE, «Prete per una "Chiesa in uscita"», in *La Rivista del Clero Italiano* 12(2014), 869-872.

¹³ Tra i tanti studi sul tema rimando in particolare a due contributi recenti: R. REPOLE, «Il vescovo nel suo presbitero. Ripensare oggi la realtà del presbitero», in *La Rivista del Clero Italiano* 6(2017), 405-419; D. PAVONE, «Il 'noi presbiterale' a servizio della Chiesa. Dinamiche di comunione e collaborazione tra preti», in *Rivista del Clero Italiano* 10(2017), 696-716. Al tema si era interessato, ormai più di venti anni fa, Marcello Semeraro, offrendo alcuni contributi che restano ancora oggi un solido punto di riferimento. Ne cito solo uno, confluito qualche anno fa in una raccolta di saggi sul Vaticano II: M. SEMERARO, *Presbitero e fraternità*

uno snodo cruciale per la configurazione della ministerialità ordinata in una chiesa locale. Intanto perché rivela l'essenziale dimensione relazionale del ministero stesso e la necessaria interdipendenza reciproca. Come non esiste esercizio del presbiterato se non attorno al vescovo e in vincolo con lui, così non può esistere ministero del vescovo se non in unità con il presbiterio. La qual cosa non annulla in alcun modo il ruolo unico e singolare del vescovo; esclude però di pensarlo in maniera svincolata dal presbiterio. Una prospettiva del genere, nelle condizioni attuali dell'esercizio del ministero, aiuta a uscire da un certo astrattismo nel pensare lo stesso servizio episcopale e a vederlo – come afferma il noto teologo ortodosso Schmemmann¹⁴ – anzitutto quale suggello di unità di un ministero plurale quale quello dei presbiteri. A questo si può aggiungere che un ministero configurato in senso *presbiteriale*, che fa tesoro della ricchezza, dello sguardo e della competenza di molti può risultare più adatto alle sfide pastorali in cui la chiesa oggi è immersa.

A queste considerazioni sul ministero ordinato vanno affiancate alcune altre sulla vicenda della teologia del laicato e sulla condizione dei laici oggi. Anche questo è un tema delicato che, nei trascorsi cinquant'anni, ha conosciuto passaggi molteplici, passi in avanti, ma anche ritrattazioni e ripensamenti. In questo arco di tempo sono stati canonizzati alcuni codici interpretativi con i quali solitamente abbiamo parlato dei laici: l'indole secolare, la ministerialità laicale. Siamo passati dal considerarli collaboratori al ritenerli corresponsabili nell'unica missione ecclesiale. Sono stati senza dubbio sviluppi che hanno arricchito e promosso molto la partecipazione dei *christifideles laici* alla vita ecclesiale e alla sua missione nella storia.¹⁵ Si pensi alla vivacità laicale espressa nelle forme associative e poi nelle diverse espressioni della vita cristiana. Allo stesso tempo, però, non si può evitare di registrare nella situazione attuale una sorta di stallo della teologia sul tema e, nondimeno, della stessa esperienza credente dei laici. C'è un certo filone teologico (di provenienza milanese), ad esempio, che vorrebbe prendere definitivamente congedo dalla teologia del laicato in nome di una ristrutturazione complessiva del tema attraverso il ricorso alla categoria della testimonianza.¹⁶ A Milano ci avevano già provato nei decenni scorsi sostituendo il termine *laico* con l'affermazione “*cristiano e basta*” e tentando di recuperare la radice battesimale dell'identità laicale, riconoscendo così in questa la chiave di volta per interpretare il profilo complessivo di tale figura ecclesiale. L'operazione potrebbe pure essere condivisibile, ma, ad onor del vero, non mi pare abbia portato molto più in là rispetto a dove aveva già condotto la teologia del laicato. La famosa (o fatidica) “ora dei laici” – per dirla con le parole di Francesco – pare, dunque, fissata in un «orologio che sembra si sia fermato!»¹⁷. Alcune sottolineature odierne sul “dare la parola ai laici” oppure sulla “corresponsabilità ecclesiale”, o anche su una sorta di “ministerialità diffusa”, per rimanere solo nelle questioni plausibili, pur nella correttezza della loro affermazione, corrono il rischio di diventare più degli slogan rivendicazionisti che delle effettive sottolineature necessarie per la vita delle comunità ecclesiali. Per quale ragione? Da parte mia ritengo che il problema dei laici oggi non sia solo o anzitutto quello teologico, bensì quello formativo. Nel passaggio generazionale che stiamo vivendo, ci troviamo a fare i conti con i primi frutti della interruzione di un processo di trasmissione della fede che ha assicurato per tanto tempo la maturazione di una

sacramentale (*Lumen Gentium* 28), in IDEM, *Lumen Gentium. Cinquant'anni dopo*, Marcianum Press, Venezia 2016, 413-443.

¹⁴ A. SCHMEMANN, *Chiesa, mondo, missione*, Lipa, Roma 2014, 239.

¹⁵ Anche l'Istituto Pastorale Pugliese ha contribuito per le nostre chiese diocesane a tenere alta l'attenzione sul tema, soprattutto attraverso la celebrazione del III Convegno Ecclesiale Regionale a San Giovanni Rotondo, nei giorni 27-30 aprile 2011. Si veda S. RAMIREZ (A CURA DI), *I laici nella Chiesa e nella società pugliese oggi*, Vivere In, Monopoli 2013.

¹⁶ Cf. M. VERGOTTINI, *Il cristiano testimone. Congedo dalla teologia del laicato*, EDB, Bologna 2017.

¹⁷ FRANCESCO, *Il santo popolo fedele di Dio*, in «Il Regno-Documenti» 61(2016/7), 201-204, qui 202.

vita adulta credente. Siamo a fare i conti con quella che Armando Matteo ha definito la “prima generazione incredula”, che non coincide solo col mondo dei giovani, ma riguarda anche quello degli adulti.¹⁸ La questione di cui parliamo, dunque, va osservata sotto una particolare lente di ingrandimento che porta a domandarci: chi sono oggi gli adulti laici delle nostre comunità? Come li stiamo formando? Che qualità di vita credente e di esperienza ecclesiale stiamo offrendo loro? Qui c’è il problema a mio parere. E forse anche qui è una certa soluzione. Se, infatti, l’attenzione è ad accompagnare a maturazione adulta nella vita e nella fede questi cristiani, sarà consequenziale il loro impegno nel dare forma credente alla loro esistenza nella chiesa e nel mondo, come pure sarà consequenziale l’assunzione di una responsabilità nella comunità, fuori da logiche che hanno il sapore di una spartizione di poteri.¹⁹ Ritengo, dunque, che una seria formazione degli adulti oggi sia la via per superare una sorta di afasia laicale²⁰, che impoverisce la secolarità di tutta la chiesa, privando di conseguenza la società e i luoghi della vita della singolare testimonianza cristiana.²¹ Diversamente continueremo a discutere sulla punta emergente di un *iceberg*, senza preoccuparci di verificare cosa c’è alla base.

3. La figura missionaria della parrocchia secondo EG

E veniamo, così, ad alcune puntualizzazioni sulla parrocchia, che in un certo senso derivano dagli elementi finora considerati. Sono ben consapevole che la questione richiederebbe una serie di sottolineature che non si ha il tempo di evidenziare debitamente. Mi limito ad evidenziare quella che potrebbe risuonare come la domanda delle domande sul tema, vale a dire: perché ancora la parrocchia? A giudicare dalle scelte fatte dalla CEI in questi ultimi decenni (si pensi per esempio alla Nota su *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*) e dal magistero di Francesco si ha la chiara percezione che alla parrocchia non si possa e non si voglia rinunciare. Anzi, pare che nel progetto di auspicato rinnovamento missionario della chiesa la parrocchia interpreti un ruolo singolare. La riflessione teologica di quest’ultimo ventennio, in verità, ha riaperto il dossier sul tema parrocchia, dopo non pochi tentativi volti a riconoscere la fine del cristianesimo parrocchiale a favore di una attuazione della lezione conciliare che, a detta di alcuni, si sarebbe compiuta attraverso nuove figure ecclesiali.²² A titolo di esempio, lo stesso superamento della suddivisione del territorio ecclesiale in parrocchie (il superamento o almeno la reinterpretazione di ciò che era stato già definito anteriormente al concilio come «il principio parrocchiale») sarebbe all’interno di questa logica. D’altra parte non è fuori luogo affermare che ciò che oggi noi chiamiamo

¹⁸ A. MATTEO, *L’adulto che ci manca. Perché è diventato così difficile educare e trasmettere la fede*, Cittadella, Assisi 2014.

¹⁹ Rimando per un approfondimento sul tema ad un interessante libretto di D. SCARAMUZZI, *Quotidiano ecclesiale. Corso per la formazione cristiana*, Sao ko kelle terre Editrice, San Giovanni Rotondo (FG) 2018.

²⁰ Cf. V. ANGIULI, *Laici nel terzo millennio. Afasia o testimonianza?*, in «Rivista di Scienze religiose» 20(2006), 283-304.

²¹ Rimando ad EG 102.

²² La voce teologica italiana più autorevole sul tema è senza dubbio quella del milanese Luca Bressan. Si veda il suo lavoro su *La parrocchia oggi. Identità, trasformazioni, sfide*, EDB, Bologna 2004. Ma anche il suo contributo *Regole per un discorso sulla parrocchia oggi*, in L. SORAVITO – L. BRESSAN (A CURA DI), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Edizioni Messaggero, Padova 2007, 11-33. Di un certo interesse sul tema possono essere anche altri contributi: F.G. BRAMBILLA, *La parrocchia oggi e domani*, Cittadella Editrice, Assisi 2004; G. ZIVIANI, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2011. Un testo che riflette in particolare il vissuto della parrocchia di area francofona e che tenta di far dialogare ecclesiologia e diritto è quello di A. BORRAS, *La parrocchia. Diritto canonico e prospettive pastorali*, EDB, Bologna 1997.

parrocchia è in realtà un laboratorio, un terreno, sul quale sono state via via sperimentate (e continuano ad esserlo) forme nuove e differenti dell'ininterrotto rendersi presente del cristianesimo nella società. La parrocchia attuale si trova, di conseguenza, al centro di un processo ormai inarrestabile di ridefinizione della sua figura e della sua struttura istituzionale, delle sue dinamiche e della sua azione pastorale.

Mi pare che questa sia la prospettiva giusta dalla quale leggere l'insistenza di papa Francesco e degli stessi vescovi italiani nel rilanciare la figura ecclesiale parrocchiale accettando di ridefinirne i compiti e la forma di presenza. Non si tratta, cioè, di rianimare un corpo in fin di vita, a rischio di favorire un accanimento terapeutico. Si tratta, piuttosto, di riconfigurare un soggetto istituzionalizzato quale è la parrocchia, facendo emergere le sue potenzialità e riconoscendo il suo ruolo insostituibile, quantunque non unico, rispetto alla missione di tutta la chiesa.

Alla domanda sul perché della parrocchia, dunque, papa Francesco parrebbe rispondere che essa è necessaria per l'annuncio del Vangelo tanto nella sua forma *kerygmatica* quanto in quella *mistagogica*. Tale compito le è riconosciuto a motivo del radicamento ecclesiale che essa realizza "in mezzo alle case dei suoi figli e delle sue figlie" (così in *EG* 28 citando *ChL* 26). Oggi, del resto, non è più possibile una pastorale che procede unicamente per via deduttiva, preoccupandosi soltanto di assumere dei principi generali, delle verità di fondo e di impegnarsi in una loro traduzione pratica, a prescindere da mille altre attenzioni necessarie al contesto, alla vita delle persone, allo stile ecclesiale, ecc. ecc. In realtà l'agire ecclesiale ci rendiamo conto che soltanto nell'esistenza reale esso guadagna il proprio criterio di significatività e di unificazione, al di là di ogni predeterminazione. Occorre domandarsi quanto la pratica pastorale parrocchiale si strutturi ancora, almeno nelle intenzioni, secondo una logica di inquadramento e quanto invece abbia assunto la prospettiva di una proposta che non pretende di sostituirsi alla coscienza, ma che tenta di formarla. Nel primo punto del mio intervento ho fatto notare come nell'attuale contesto sembra particolarmente significativo l'impegno volto alla valorizzazione dell'annuncio e all'approfondimento del kerygma. Questo significherebbe mettere in campo azioni ecclesiali in grado di promuovere alcune grammatiche fondamentali capaci di contaminazione tra il vangelo e la vita effettiva del credente. Per questa ragione è necessario che l'annuncio ospiti al suo interno il confronto con quelle esperienze esistenziali elementari, comuni a tutti, attraverso le quali si trasmettono i significati fondamentali della vita. In rapporto a questa attenzione, la figura parrocchiale resta quella che, più di ogni altra, vive di continui contatti con tali esperienze antropologiche e può pertanto garantire un servizio di annuncio del vangelo. In essa è mantenuta viva una forma di chiesa di popolo, accessibile a tutti e capace di servire la vita nei suoi passaggi e nelle transizioni decisive.

C'è una seconda sottolineatura che mi pare oggi particolarmente opportuna. Il Papa, dopo aver ricordato che la parrocchia non è una struttura caduca, ricorda pure che essa ha una grande plasticità e per questo «può assumere forme molto diverse che richiedono la docilità e la creatività missionaria del pastore e della comunità» (*EG* 28). Forme molto diverse. Noi abbiamo ereditato una figura di parrocchia tridentina che aveva una sua configurazione, era stata pensata per un tipo di società e dentro un quadro ecclesiale ben preciso. Grazie a quel modello, la parrocchia ha garantito la presenza capillare della chiesa e il suo servizio di *cura animarum* per quanti hanno desiderato vivere e morire da cristiani. Oggi, però, ci rendiamo conto di come il servizio al Vangelo e alla vita delle persone porti a ritenere necessario un superamento di un modello parrocchiale "al singolare", unico per tutte le parrocchie. Allo stesso tempo pare piuttosto evidente come l'azione ecclesiale non possa procedere unicamente per via di ripetizione di un unico modello. Ci troviamo, così, ad immaginare un soggetto ecclesiale – la parrocchia, appunto – che, garantendo l'essenziale (l'annuncio del

vangelo, l'eucaristia e il ministero), sia in grado al contempo di interpretare nella sua singolarità una figura di chiesa che si lascia plasticamente determinare dai bisogni e dalla vita concreti di un territorio. In tal senso sarebbe interessante approfondire come si possa immaginare una forma parrocchiale che, pur organizzata attorno alla struttura classica dei *tria munera*, sia allo stesso tempo ristrutturata a partire dalla prossimità reale alle esperienze fondamentali della vita umana. Da tale prospettiva, tanto il Convegno ecclesiale di Verona²³ quanto l'ultimo di Firenze avrebbero da offrire non pochi elementi di riflessione. Del resto, se la parrocchia deve garantire gli accessi alla fede, ma anche i suoi approfondimenti ed eventualmente le sue riprese (i suoi ricominciamenti), non si può evitare di pensarla esposta sulla vita concreta degli uomini e delle donne che serve in nome del vangelo.²⁴

L'istituzione parrocchia sembra rispondere anche ad un'ulteriore questione: chi forma i cristiani oggi? Ancora il Papa sostiene che «attraverso tutte le sue attività, la parrocchia incoraggia e forma i suoi membri perché siano agenti dell'evangelizzazione». Ho già detto qualcosa in merito. Aggiungo solo una parola sul senso del "formare". Ciò che è richiesto mi pare non sia anzitutto la moltiplicazione di percorsi formativi finalizzati a far acquisire competenze. Si tratta, piuttosto, di incrementare la formatività delle azioni ecclesiali che strutturano un vissuto parrocchiale. Si aprirebbe, a tal riguardo, un importante capitolo che però evito di approfondire perché probabilmente sarà oggetto dell'intervento successivo di frate Enzo.

Mi avvio, invece, ad evidenziare un ultimo aspetto che riguarda le relazioni tra la parrocchia e le altre istituzioni ecclesiali. È evidente che la parrocchia oggi non può essere l'unica figura ecclesiale possibile. In EG 29 Papa Francesco mette in evidenza la ricchezza rappresentata da tutte quelle istituzioni ecclesiali che lo Spirito suscita per evangelizzare gli ambienti e i settori. Allo stesso tempo riconosce che «è molto salutare che non perdano il contatto con questa realtà tanto ricca della parrocchia del luogo, e che si integrino con piacere nella pastorale organica della Chiesa particolare». Qui il Papa fa intravedere delle *chances*, ma anche i rischi cui sono esposte tali relazioni. Se si evita infatti la sovrapposizione e l'identificazione *tout court* di una realtà associativa con una parrocchia, si può al contempo immaginare una figura ecclesiale pensabile secondo l'immagine di una rete. In tal caso, accanto alla parrocchia che assicurerebbe la stabilità dell'accompagnamento delle persone nel corso dell'intera vita e insieme la stabilità dei luoghi in cui si celebra regolarmente l'eucaristia ecc. (si pensi, a riguardo, a tutto il capitolo della religiosità popolare propria della nostra regione), si potrebbe immaginare il dispiegarsi dei carismi e di una creatività ecclesiale che si spinge verso l'altro, le periferie, verso coloro che non vengono solitamente intercettati dalle parrocchie e dall'ordinarietà di una vita di chiesa. E in questa rete troverebbero anche una collocazione missionaria quelle esperienze ecclesiali che custodiscono la dimensione mistica della vita cristiana. Una prospettiva del genere configurerebbe la chiesa come «comunità di comunità, santuario dove gli assetati vanno a bere per continuare a camminare, e centro di costante invio missionario» (EG 28).

²³ Dopo Verona, i vescovi italiani osservavano che «l'attuale impostazione pastorale, centrata prevalentemente sui tre compiti fondamentali della chiesa (l'annuncio del vangelo, la liturgia e la testimonianza della carità), pur essendo teologicamente fondata, non di rado può apparire troppo settoriale e non è sempre in grado di cogliere in maniera efficace le domande profonde delle persone. [...] Mettere la persona al centro costituisce una chiave preziosa per rinnovare in senso missionario la pastorale e superare il rischio del ripiegamento, che può colpire le nostre comunità». CEI, Nota pastorale «*Rigenerati per una speranza viva*» (1Pt 1,3). *Testimoni del grande "sì" di Dio all'uomo*, n. 23.

²⁴ Cf. F.G. BRAMBILLA, *La pastorale della Chiesa in Italia. Dai tria munera ai 'cinque ambiti'?*, in «La Rivista del Clero Italiano» 92 (2011), 389-407.

Su questo sfondo si coglierebbe un'ultimissima sottolineatura relativa alla presenza della parrocchia nel territorio. In realtà il Papa si limita a dire che la parrocchia è «presenza ecclesiale nel territorio» (EG 28), senza ulteriori aggiunte. In riferimento alla chiesa particolare, però, ricorda che la sua missione di annunciare Gesù Cristo «si esprime tanto nella sua preoccupazione di annunciarlo in altri luoghi più bisognosi, quanto in una costante uscita verso le periferie del proprio territorio o verso i nuovi ambiti socio-culturali. Si impegna a stare sempre lì dove maggiormente mancano la luce e la vita del Risorto» (EG 30). Sarebbe compito della chiesa particolare, dunque, articolare una presenza significativa nel territorio, favorendo un'azione non delegata solo ad alcuni, ma concertata sinfonicamente come espressione dell'unico soggetto ecclesiale che partecipa all'unica missione pur nella differenziazione di attenzioni, di linguaggi, di destinatari, di contesti.

Concludo riportando alcuni stralci del discorso ai Vescovi fatto da Papa Francesco il 27 luglio 2016 nella cattedrale di Cracovia:

La parrocchia è sempre valida! La parrocchia deve rimanere: è una struttura che non dobbiamo buttare dalla finestra. La parrocchia è proprio la casa del Popolo di Dio, quella in cui vive. Il problema è come imposto la parrocchia! [...] Il rinnovamento della parrocchia è una delle cose che i vescovi devono avere sempre sotto gli occhi: come va questa parrocchia? Cosa fai? Come va la catechesi? Come la insegni? È aperta? Tante cose... [...] La parrocchia è importante! Qualcuno dice che la parrocchia non va più, perché adesso è l'ora dei movimenti. Questo non è vero! I movimenti aiutano, ma i movimenti non devono essere una alternativa alla parrocchia: devono aiutare nella parrocchia, portare avanti la parrocchia, come c'è la Congregazione Mariana, come c'è l'Azione Cattolica e tante realtà. Cercare la novità e cambiare la struttura parrocchiale? Quello che vi dico potrà sembrare forse un'eresia, ma è come la vivo io: credo che sia una cosa analoga alla struttura episcopale, è differente, ma analoga. La parrocchia non si tocca: deve rimanere come un posto di creatività, di riferimento, di maternità e tutte queste cose. E lì attuare quella capacità inventiva; e quando una parrocchia va avanti così si realizza quello che – a proposito dei discepoli missionari – io chiamo “parrocchia in uscita”.

don Vito MIGNOZZI
FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE
vimignozi@gmail.com