

Piccola biblioteca teologica

126

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- G. THEISSEN, *L'ombra del Nazareno*  
E.E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*  
Karl BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, a cura di S. Rostagno  
L. MAGGI, *L'Evangelo delle donne. Figure femminili nel Nuovo Testamento*  
Y. REDALIÉ, *I vangeli. Variazioni lungo il racconto. Unità e diversità nel Nuovo Testamento*  
J. BERQUIST, *Una teologia del corpo*  
E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*  
A. MODA, *Lo Spirito Santo*  
W. BRUEGGEMANN, *Pace*  
*La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto - Libertà del pensiero?*, a cura di Maria Cristina Bartolomei  
A. GOUNELLE, *Nella città. Riflessioni di un credente*  
L. TOMASSONE, F. VOUGA, *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*  
K. BARTH, *La preghiera. Commento al Padre nostro*, a cura di F. Ferrario  
M. ALTHAUS-REID, *Il Dio queer*, a cura di G. Gugliermetto  
T. WRIGHT, *Semplicemente cristiano. Perché ha senso il cristianesimo*  
M. FOX, *Compassione. Spiritualità e giustizia sociale*, edizione italiana a cura di G. Gugliermetto  
L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*  
S. ROSTAGNO, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*  
H. FISCHER, *Come gli angeli giungono a noi. Origine, interpretazione e rappresentazione degli angeli nel cristianesimo*  
E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*  
T.J. SCHNEIDER, *Sara, la madre delle nazioni*  
F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*  
C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*  
E. GENRE, *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille*  
S. MANNA, *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al counseling pastorale*  
F. FERRARIO, *L'Etica di Bonhoeffer. Una guida alla lettura*

PAUL RICOEUR

**PER UN'UTOPIA  
ECCLESIALE**

Prefazione di Olivier Abel

a cura di Claudio Paravati, Alberto Romele  
e Paolo Furia

**CLAUDIANA - TORINO**

[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

**Scheda bibliografica CIP**

**Ricoeur, Paul**

Per un'utopia ecclesiale / Paul Ricoeur ; a cura di Claudio Paravati,  
Alberto Romele, Paolo Furia ; prefazione di Olivier Abel  
Torino : Claudiana, 2018  
100 p. ; 21 cm. – (Piccola biblioteca teologica ; 126)  
ISBN 978-88-6898-127-3

1. Chiesa [e] Società 2. Ecclesiologia

261.1 (ed. 22) - Ruolo della chiesa cristiana nella società  
262.001 (ed. 22) - Ecclesiologia. Filosofia e teoria

*Titolo originale:*

*Plaidoyer pour l'utopie ecclesiale. Conférence de Paul Ricoeur (1967)*

© 2016 by Éditions Labor et Fides

1, rue Beaugregard CH – 1204 Genève

[www.laboretffides.com](http://www.laboretffides.com)

*Per la traduzione italiana:*

© Claudiana srl, 2018

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

[info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it) - [www.claudiana.it](http://www.claudiana.it)

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

26 25 24 23 22 21 20 19 18      1 2 3 4 5 6

Traduzione: Alberto Romele

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

*In copertina:* foto di Vanessa Cucco

## Essere protestanti oggi

La questione è diretta e persino brutale. Essa mi obbliga a esporre i miei motivi e le mie ragioni per essere e continuare a essere protestante. Vorrei evitare due pericoli: l'apologetica e lo stile confidenziale. Non sono animato da alcun desiderio di dimostrare o sedurre: semplicemente dal desiderio di far comprendere, di comunicare, di mostrare. Lo spogliarello religioso mi è ancora più estraneo; mi limiterò a quella pratica che consiste nel "rendere ragione" della mia scelta personale.

Vi propongo tre centri concentrici, dal più esterno al più interno. Parlerò delle mie ragioni per essere protestante, innanzitutto in un mondo tecnico e sociale; in secondo luogo, in un mondo che chiamerei, in maniera provvisoria, mondo del linguaggio o, se volete, della cultura; infine, in terzo luogo, in una comunità ecclesiale che non coincide per forza con una confessione specifica.

### 1.1 LA COMUNITÀ CONFESSANTE IN UN MONDO TECNICO

Parlerò qui di quella che mi sembra essere la funzione insostituibile di una comunità confessante in un tipo di società come la nostra; società della previsione, della decisione razionale, società anche dell'invasione della tecnica nel consumo, nel tempo libero e a ogni livello della vita quotidiana. Mi sembra che la ragion d'essere delle chiese consista nel porre in permanenza la domanda sui fini, della «prospettiva» (*prospective*), in una società della «pianificazione» (*prospective*)<sup>1</sup>. Il «benessere»? «A quale scopo»?

<sup>1</sup> Per Ricoeur, il termine *prospective* rinvia al calcolo e alla previsione, mentre *perspective* rimanda alla visione d'insieme e dei fini. Vedi P. RICŒUR, *Prévision économique et choix éthique*, "Esprit" 34 (1966), pp. 178-193.

Tale questione tocca le ragioni profonde dell'essere umano nella società della produzione, del consumo e del tempo libero. Questa è caratterizzata da un controllo crescente dell'essere umano sui mezzi e da una cancellazione dei suoi fini, come se la razionalità crescente dei mezzi rivelasse progressivamente l'assenza di senso. Ciò è vero in particolare nelle società capitaliste, in cui l'essere umano è consegnato, per mezzo della pubblicità e degli istituti di credito, alla pressione incessante della bramosia. In questo modo si rende manifesto l'elemento primo della società di produzione: il desiderio senza fine. Un altro sogno vano anima l'essere umano della società del consumo: l'aumento della sua potenza. Si vorrebbe annullare il tempo, lo spazio, il destino della nascita e della morte, ma in un progetto simile tutto diventa strumento, utensile, nel regno universale del manipolabile e del disponibile.

È questo progetto che sfocia nel vuoto totale del non-senso. È così che la nostra "modernità" vive simultaneamente della razionalità crescente della società e dell'assurdità crescente del destino. Scopriamo che gli esseri umani mancano di giustizia, certamente, d'amore sicuramente, ma ancor più di significato: insignificanza del lavoro, insignificanza del tempo libero, insignificanza della sessualità – ecco i problemi a cui giungiamo.

Di fronte a ciò, il compito non è di recriminare o di rimpiangere ma di testimoniare un senso fondamentale. Come? Se la parola non fosse sospetta e ambigua, direi: facciamo appello all'utopia. Chiamo utopia questa prospettiva di un'umanità compiuta, allo stesso tempo come totalità degli esseri umani e come destino singolare di ogni persona. Si tratta proprio della prospettiva che può dare un senso: volere che l'umanità sia una, volere che essa si realizzi in ogni persona. Siamo così responsabili, nel senso che dobbiamo esercitare una pressione e pensare un doppio destino; il primo, quello della totalità, è ciò che è in gioco in ogni dibattito sulla decolonizzazione, sulla ricerca di un'economia generale, sul nazionalismo; si tratta di far prevalere i bisogni dell'umanità presa come un tutto sui particolarismi e gli egoismi. Ma c'è l'altro fronte, quello dell'anonimato e dell'inumanità della società industriale, che richiede di personalizzare al massimo delle relazioni che sono sempre più astratte. Come Spinoza, dico: «Quanto più conosciamo le cose singolari, tanto più conosciamo Dio».

Questo ricorso all'utopia mi dà l'occasione di precisare in quale maniera vedo il rapporto tra l'etica e il politico. Non credo né alla

dissoluzione dell'etica nel politico, altrimenti si cadrebbe nel machiavellismo, né all'intervento diretto dell'etica nella politica, altrimenti si finirebbe nel moralismo. Ciò che cerco è l'articolazione di due livelli di moralità: il livello della morale della convinzione e il livello della morale della responsabilità di potenza. Ciò significa che non c'è un'azione diretta della predicazione cristiana sugli apparati collettivi; è possibile solamente una pressione costante della sua istanza utopica sulla morale della responsabilità, regolata dal possibile e dal ragionevole.

Per me, la prima maniera di rendere conto della mia professione di fede consiste dunque, in una modalità ancora esteriore, nel mostrare la necessità per le nostre società moderne di una tensione, di una dialettica senza fine tra l'esigenza utopica e l'ottimismo ragionevole di un'azione economica, sociale e politica. Mirare a qualcosa in più, chiedere di più. Tale è la speranza, che si aspetta sempre qualcosa in più rispetto a ciò che può essere fatto; siamo depositari di un'eccedenza di speranza sulla pianificazione.

Voi mi direte: per quale motivo ci sarebbe bisogno dei cristiani per assolvere tale funzione? Non nego che anche altri possano esercitare questa pressione. Dico che il cristiano ha delle ragioni specifiche per farlo: l'annuncio della morte e della risurrezione di Cristo è per lui la lettura di una cifra della storia in cui è attestata l'eccedenza del senso sul non-senso. Nel linguaggio di Paolo: laddove il peccato abbonda, la grazia sovrabbonda. Essere cristiani significa decifrare i segni di questa sovrabbondanza, nell'ambito stesso in cui l'umanità realizza il proprio disegno. Il cristiano è l'avversario dell'assurdo, il profeta del senso. Non per volontà disperata ma per riconoscimento del fatto che questo senso è stato attestato nell'evento che la Scrittura proclama. Un senso che, tuttavia, il cristiano non ha mai finito di specificare.

## 1.2 IL LINGUAGGIO DELLA COMUNITÀ CONFESSANTE

Perché parlare ora di linguaggio? Per delle ragioni che hanno a che fare con lo stato della cultura circostante e per delle ragioni interne al cristianesimo.

Delle ragioni di cultura: tutti i problemi di cui si è appena parlato sono problemi di significato. Anche la letteratura contemporanea lo

attesta: nel momento in cui l'economia e la vita sociale sono sempre più pianificate, il linguaggio è messo in questione dalla letteratura e consegnato alla dissoluzione. Vediamo spostarsi il centro della discussione metodologica, nelle scienze umane, verso le questioni di significato e significante (Roland Barthes e la semiologia ecc.).

Queste ragioni esterne, concernenti lo stato della cultura e la discussione contemporanea, incontrano la questione centrale del cristianesimo: la questione della Parola. Il credente parla della Parola di Dio; qualunque cosa significhi, ciò riguarda l'essere umano in quanto parola. È a partire da una sovversione della Parola, la pentecoste, che gli eventi fondatori del cristianesimo, la croce e la risurrezione, sono diventati temi di predicazione; e la predicazione è essa stessa un evento della Parola che prolunga il racconto. Da qui il nome *kerigma* (annuncio, proclamazione, buona novella) dato all'irruzione della parola cristiana nella storia.

Così, che si prendano le cose a partire dalla cultura contemporanea o a partire dal regime interno della predicazione cristiana, è sul terreno della parola che un dialogo è possibile tra credenti e non credenti; qualunque cosa sia accaduta all'inizio della nostra era, in Palestina, un fatto è certo: «Queste cose sono state dette». Il cristianesimo è per lo meno un evento del linguaggio e, attraverso di esso, un avvento di senso.

Dirò ora come, secondo me, può essere vissuto dalla comunità confessante questo problema della parola. Direi che la comunità confessante è il luogo in cui il problema della parola è vissuto, pensato e annunciato come conflitto della religione e della fede. Intendo per religione l'insieme delle oggettivazioni, intellettuali, culturali, sociali, emozionali del messaggio evangelico. Questa oggettivazione può essere considerata a due livelli: a livello mitologico e a livello delle razionalizzazioni.

A livello mitologico: mentre la predicazione della croce è uno scandalo, una follia – follia per gli intelligenti, scandalo per i saggi –, essa è divenuta un fatto di cultura, incarnandosi in ciò che chiamo il credibile disponibile. Ogni epoca comporta un credibile disponibile; è così che il messaggio della croce e della risurrezione è stato detto con le risorse del credibile disponibile per un essere umano dell'epoca ellenistica. È principalmente nella sua concezione del mondo, nella cosmologia che serve da quadro e da teatro agli eventi fondatori che si manifesta questa struttura mitologica (regioni e luoghi del destino degli esseri, strutture dell'universo in tre strati: cielo, inferno



e terra ecc.). Segni diventati dei miracoli, enunciati oggettivanti sul sepolcro vuoto e le apparizioni ecc.

Ora, questo quadro mitologico non costituiva uno scandalo per l'epoca ellenistica; è divenuto scandalo per noi moderni, ma questo scandalo non è quello che Paolo chiama «lo scandalo della croce». È il falso scandalo, che dopo aver veicolato il vero scandalo lo allontana dall'essere umano moderno che non vive più nello stesso universo culturale.

Il problema della demitologizzazione nasce qui; nasce dal nostro allontanamento culturale rispetto al credibile disponibile dell'epoca apostolica. È allora necessario, per renderci contemporanei a Cristo, per appropriarci del messaggio essenziale, procedere a una distruzione della lettera (prendo distruzione nel senso di Heidegger: decostruzione). Non penso con ciò di sopprimere il vero scandalo: lo scopo, al contrario, è di allontanare il falso scandalo per trovare lo scandalo originale.

Il problema è lo stesso a livello delle razionalizzazioni. Nella seconda età del cristianesimo – l'età della teologia – è stato elaborato un discorso coerente sulla base della razionalità disponibile: il platonismo e poi l'aristotelismo. Una struttura gerarchica dell'intelligibile e del sensibile, dell'eterno e dello storico, della contemplazione e dell'azione ecc., prende il posto della prima struttura mitologica. Così si è costituita un'ontoteologia, un misto di enunciati su Dio e sull'essere, sull'essenza, sulla sostanza. Dio è pensato come il pensatore che si pensa, come il primo motore, come il luogo degli intelligibili, come il supremo orologiaio, come il matematico assoluto ecc. Il processo di cultura che viviamo è la decostruzione del discorso ontologico di origine platonica. Non che io creda superata la questione ontologica. Al contrario, il compito è di ritrovare, con Heidegger, l'essere come *parousia*, come presenza, al di là del tracollo delle oggettivazioni dell'essere nell'essenza, la sostanza e tutte le reificazioni dell'intelligibile, dell'eterno.

Ho appena parlato di oggettivazioni nell'ordine del discorso mitologico, del discorso razionale o razionalizzato; non sono che degli aspetti parziali di un'oggettivazione totale che riguarda anche l'esistenza sociale e quotidiana e alla quale le oggettivazioni precedenti danno solamente un'espressione nel linguaggio. Vorrei parlare della divisione, nella vita culturale, tra una sfera profana e una sfera del sacro. Si trova forse qui l'essenza del religioso. Ed è qui che il cristianesimo è originariamente trasgressione, trasgressione della frontiera,

della barriera. Basta evocare gli episodi esemplari di trasgressione dello Shabbat. Già l'Antico Testamento inaugurava la desacralizzazione del mondo religioso babilonese e cananeo (esempi: racconto della creazione, lotta contro gli idoli, predicazione del secondo Isaia contro gli dèi fatti dalle mani degli esseri umani ecc.). Ma è successo sul piano socioculturale ciò che è successo sul piano del discorso: il cristianesimo, nato da una sovversione contro la religione, ha ricostituito un sacro oggettivo e reinventato la vecchia opposizione del religioso e del laico in una serie di oggettivazioni.

Bisognerebbe condurre questa critica dell'oggettivazione verso il cuore delle strutture emozionali: il sacro come paura. Qui si trova la fonte affettiva dell'oggettivazione. Già il vecchio Epicuro diceva: è la paura che fece innanzitutto gli dèi. Mi sembra che la reinterpretazione della fede sia oggi legata alla ripresa e all'adozione di una critica della religione che non si limiti all'oggettivazione degli oggetti intellettuali e nemmeno alle oggettivazioni socioculturali, ma che si porti sul piano antropologico. Voglio dire sul piano della genesi dell'essere umano, non ovviamente della sua genesi biologica, ma della genesi del senso dell'essere umano come essere umano.

Ora, la nostra cultura moderna ci offre uno stile nuovo di critica della religione che si colloca precisamente a questo livello dell'antropogenesi. È ciò che conta in fin dei conti in Marx, Nietzsche e Freud. Poco importa che uno ricollegli la sua critica a un'economia politica poco scientifica, che l'altro la ricollegli a una pseudobiologia e che il terzo si limiti a una critica superficiale degli aspetti nevrotici della religione. C'è qualcosa di nuovo da prendere in conto, che rappresenta l'essenziale di ciò che possiamo chiamare il processo di demistificazione, se la parola non fosse già compromessa... ma la utilizzo ancora qui per associarla alla demitologizzazione.

La demistificazione è l'opera della non-credenza; la demitologizzazione è l'opera della fede. Nella mia fede, io cerco di coniugarle. Che cosa caratterizza questo processo? È il problema dell'illusione, in un senso che non coincide né con la nozione d'errore, in senso epistemologico, né con quella di menzogna, in senso morale. Si tratta piuttosto della nascita della coscienza falsa, della falsa coscienza, per mezzo delle ideologie e degli ideali.

È una struttura culturale che affiora tanto nella coscienza comune, quanto nella coscienza individuale. Ed è a questa struttura che i tre autori citati hanno applicato una critica di stile nuovo, un'esegesi sospettosa e riduttrice, che smaschera e denuncia. Si può parlare nel

loro caso di una distruzione nel senso di decostruzione. Attraverso di essa è messo in luce il gioco delle motivazioni nascoste, che siano legate a una situazione di classe (dominazione e sottomissione), alla forza o alla debolezza della volontà di potenza, ai divieti culturali legati alla figura del padre.

Credo, con Bonhoeffer e altri, che ormai una critica della religione come debolezza dell'essere umano appartenga alla fede matura dell'individuo moderno. In questo senso, direi che un certo ateismo a proposito del dio degli esseri umani appartenga ormai a ogni fede possibile. Ma è il movimento stesso della fede che esige di appropriarsi e di incorporare la critica della religione come maschera: maschera della paura, maschera della dominazione, maschera dell'odio.

Ma come? Come mettere insieme la critica della religione e la reinterpretazione della fede? È qui che dobbiamo riprendere la questione del *sensu* che abbiamo considerato dal punto di vista esteriore nella nostra prima parte, e lasciato al piano tecnico, sociale e politico.

La predicazione cristiana si colloca nel punto di svolta tra distruzione e reinterpretazione. Essa vuole essere lotta per l'ascolto di una parola che mi è indirizzata, molto più che proferita. Ancora più a fondo, la predicazione cristiana non è solamente la ripetizione della critica della religione da parte dell'essere umano moderno, della sua "modernità", una critica della sua critica e una critica dei suoi criteri. Perché la stessa critica della religione esprime allo stesso tempo la conquista della verità e l'avanzare dell'oblio nel cuore della sua modernità. È questo stesso doppio senso che fa l'ambiguità della modernità. La modernità è quel *milieu* culturale nel quale si esercita l'oblio di ciò di cui è questione, nel linguaggio religioso, quando questo parla di essere creati, di essere perduti, di essere salvati. Non siamo allontanati solamente dalle espressioni culturali del kerigma, ma anche da ciò che il kerigma dice; questa è la ragione per cui demitologizzazione e demistificazione segnano tanto il progresso della purificazione, quanto l'avanzamento dell'oblio. Questa è anche la ragione per cui bisogna lottare contro i presupposti dell'essere umano moderno stesso, contro i presupposti della sua modernità.

Pregare non è il capitolare davanti al credibile e l'incredibile dell'essere umano moderno, ma lottare contro la propria non-credenza. Ciò significa più cose: prima di tutto restaurare lo spazio per interrogare, nel quale la questione può prendere un senso. Qui il problema del mito assume un nuovo aspetto. Non è solamente una maschera da togliere ma un'espressione simbolica da reinterpretare. Ha valore

di pre-discorso, di precomprensione. È importante dunque riconquistare la dimensione simbolica del mito, rifiutando allo stesso tempo il suo carattere di pseudo-sapere. È per mezzo di questa riconquista che può essere ricreata un'atmosfera di linguaggio in cui la questione dell'origine e la questione dell'integrità dell'esistenza sarebbero indirettamente poste.

Tale riconquista della dimensione simbolica mostra che il compito dell'interpretazione simbolica è oggi doppio: ridurre le illusioni, restaurare il senso simbolico. È qui che il linguaggio diventa il campo di battaglia, il luogo di tutte le nostre battaglie. Perché è il linguaggio stesso a essere il luogo dell'oblio: in esso si costituiscono i linguaggi-segnali dei linguaggi logici in cui è dimenticata la capacità del linguaggio d'interpellare l'essere umano e di inaugurare delle possibilità. Inaugurare delle possibilità: possibilità di esistere come essere umano, di cominciare una storia. È la lotta contro questo oblio che mi ingiunge di preservare, a lato del linguaggio logico e tecnico che oggettiva, il linguaggio che comprende, il linguaggio che fa sorgere delle possibilità. Sarebbe secondo me la funzione di una teologia molto vicina all'esegesi, di una teologia senza rimandi all'ontologia oggettivante derivante da Platone e Aristotele o piuttosto dal platonismo e dall'aristotelismo, di fornire un punto di aggancio, un centro di gravitazione per le esegesi parziali e nemiche, dalla psicoanalisi freudiana alla fenomenologia della religione.

Distuggere e interpretare: ecco le due facce dell'esegesi moderna. Per il cristiano, distuggere appartiene all'atto di ascoltare; ciò che vogliamo, è sentire attraverso questa distruzione una parola più originale, più originaria, ovvero lasciar parlare questo linguaggio che, come dicevo prima, ci è indirizzato più di quanto non sia parlato da noi, ci è parlato, più di quanto non siamo noi a parlarlo. Questo linguaggio lo chiamo linguaggio dell'instaurazione, non di un'esistenza ma di una storicità.

Insisto su questa parola «possibilità», perché ha due contrari. Da un lato si oppone alla necessità di un mondo determinato verso il quale portano alla fine tutte le demistificazioni. Non possiamo che essere colpiti dall'accento spinozista di Marx, Nietzsche e Freud. Ci parlano di «necessità compresa», «amore del destino» e «principio di realtà». Certo, ammiro questa ascesa della necessità da cui per molti aspetti non si può che essere sedotti, ma c'è di più e c'è di meglio; è la grazia dell'immaginazione, la grazia del possibile, la grazia del sorgere... È qui che rispondo, con la parte kierkegaardiana di me stes-

so, a questo mito spinozista della totalità e della necessità. Cerco di capire come l'essere umano sia sempre stimolato nel suo centro mitico-poetico, creato e ricreato da una parola che lo genera. Ma possibile si oppone in maniera ancora più fondamentale a impossibile. La via dell'assurdo è la via dell'impossibilità dell'essere umano. Il senso per me della croce e della risurrezione è che l'essere umano è possibile, ovvero non impossibile.

Vorrei terminare questa seconda parte con qualche formula riassuntiva:

1) Per noi moderni, la critica della religione appartiene all'interpretazione e alla reinterpretazione del linguaggio della fede. È possibile che apparteniamo a un'era post-religiosa della fede. Il che vuol dire che il dialogo del credente e dell'ateo non è, non è più, un dialogo con un altro, ma il dialogo di ciascuno con se stesso.

2) Per me, integrare la critica della religione al movimento della fede significa legare la critica esterna della religione – quella che la non-credenza applica alla religione – alla critica interna della religione, quella che la fede stessa esercita sulla religione. Chiamo la prima demistificazione, la seconda demitologizzazione. È demitologizzando la propria fede che si può allo stesso tempo assumere in essa il movimento della demistificazione.

3) Demistificazione e demitologizzazione sono il contrario di una mera ripetizione del senso. Si tratta della funzione positiva dell'ermeneutica, la sua funzione di instaurazione, d'istituzione dell'essere umano. Essa consiste nel suscitare la possibilità dell'essere umano per mezzo di una parola che dà ciò che dice.

### 1.3 PER UNA COMUNITÀ CONFESSANTE

Mi resta da dire qualcosa sulle mie ragioni di aderire a una comunità di chiesa e, più precisamente, a una confessione. Conosco molto bene tutto quello che si può dire in senso contrario, l'inadeguatezza sociologica della parrocchia nell'era dei grandi gruppi e dei grandi movimenti di popolazione, l'impugnabilità dell'ambiente ecclesistico di fronte ai grandi eventi del mondo; il suo carattere di rifugio rispetto a ogni processo critico venuto dall'esterno o dall'interno.